



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale in
Lingue e Civiltà
dell'Asia e dell'Africa
Mediterranea

Tesi di Laurea

**Robot-monaci e androidi
bodhisattva: innovazioni
tecnologiche nella crisi del
buddhismo dei templi
giapponesi**

Relatore

Ch. Prof. Giovanni Bulian

Correlatore

Ch. Prof. Patrick Heinrich

Laureando

Francesco Signorile
902983

Anno Accademico

2024 / 2025

要旨

2017年8月、東京で開催されたエンディング産業展において、「ペッパー」という人型ロボットが仏教僧の代替として用いられ、葬儀の執行および「般若心経」の読経を行った。二年後、2019年には京都の高台寺において、後藤典生住職が石黒浩を含む大阪大学の工学研究者らと協力し、観音菩薩をロボットとして具現化した「アンドロイド観音マインダー」を一般公開した。マインダーおよびペッパーは「般若心経」の読経に加え、約25分間にわたる仏教説法を行うことができる。

ペッパーはマインダーと同様に、宗教的文脈におけるロボット活用の孤立した事例ではなく、仏教に限らず、さまざまな宗教伝統において信仰体験を変容と刷新しようとする一連の試みの一環として位置づけられる。

これらのロボットの宗教的活用は、仏教機関が直面している社会的課題に対して、開発者によって、特に信徒数の減少への対応策として提示されてきた。ペッパーとマインダーは、テクノロジーを通じてより多くの人々を引きつけて、日本仏教への関心を再喚起するための手段として使用されている。

学術雑誌および報道によれば、日本仏教は30年以上にわたって深刻な危機感があるとしばしば指摘されている。「プレジデント・オンライン」という新聞の見通しによると、2040年までに現在約7万7千ある寺院のうち、住職が常駐する寺院は約5万に減少し、全体の35%、すなわち約2万7千の寺院が住職不在になるとされている。さらに2060年には、日本の人口が約8,600万人に減少すると予測される中、住職が常駐する寺院は4万2千にとどまり、約3万5千の寺院（全体の45%）が住職不在になると見込まれている。

このような危機感の背景には、複数の要因があると考えられる。本論文では、それらを「内部の要因」と「外部の要因」の二つに分類されている。

内部の要因としては、以下が挙げられる。

- ・檀家制度
- ・「真の仏教」と「墮落仏教」という言説の構築
- ・僧侶のイメージ
- ・都市化と日本社会内部における構造的な変化

これに加え、以下の二つの外部の要因が挙げられる。

- ・ 世俗化
- ・ グローバル化

これらの要因が複合的に作用することにより、仏教寺院制度の危機が生じていると考えられる。これらの問題については、第1章において詳述する。

こうした課題に対処するため、日本各地の異なる仏教宗派に属する多くの寺院が、さまざまな新たな試みを行ってきた。研究者ジョン・ネルソンから、これらの取り組みの一部を「実験的」と呼ばれている。この用語は、仏教僧が仏教および僧侶自身のイメージを刷新するために、新たな戦略や方法を探す試みを指し、テクノロジーの活用もその一環とされる。ペッパーとマインダーの事例は、ネルソンが「実験的仏教」と呼ぶ文脈に位置づけられる。

然しながら、仏教におけるテクノロジーの活用は決して新しい現象ではなく、物質性が純粋に技術的な機能を超えた象徴的意味を担ってきた歴史的連続性の中に位置づけられる。斬新なことは、ロボットという新たな技術形態の導入である。そのため、ペッパーやマインダーの有効性を理解するには、「ロボット」という概念の定義と共に分類を検討する必要がある。この概念は普遍的なものではなく、ロボットの模様と使用される文化的文脈によって多様に解釈される。

日本の場合、ロバート・ジェラーチ、デイビッド・グンケル、アン・アリソン、奥野卓司らの研究者は、日本社会および技術者が人工物、とりわけロボットに対して独特で感情的な関係を築く傾向があると示す。この観測は、日本における、特に人型ロボットの顕著な普及を説明するために用いられてきた。宗教的背景により、日本人はロボットや無生物に対して、西洋社会と比較してより肯定的で親近感の感情を抱くとされる。これらの理論によれば、ロボットは魂を有する存在として認識されるため、高い受容性を得ているとされる。このような理論は「テクノ・アニミズム」として知られているものの、実証的根拠に乏しく、ジェニファー・ロバートソンや呉羽真らの研究者によってその証明が疑問視されている。これらの議論、および日本の文化的や宗教的文脈におけるロボット解釈の在り方については、第2章で検討されている。

最後に、第 3 章では、宗教的文脈における有効性を評価する上で重要な要素として、ロボットの外見に基づく分類について考察する。また、人型ロボットペッパーと観音アンドロイドマインダーの二つの事例を分析し、日本の仏教寺院制度が直面する危機に対する有効な応答となり得るかどうかを検討する。

INDICE

Introduzione	1
CAPITOLO PRIMO: Crisi del buddhismo dei templi giapponese	5
1.1 <i>Kikikan, bōzumaru mōke</i> e premesse terminologiche	5
1.2 Radici della crisi.....	11
1.2.1 Buddismo durante il periodo Edo.....	11
1.2.2 Buddismo durante la Restaurazione Meiji	13
1.2.3 Buddismo durante l'occupazione americana.....	17
1.3 Fattori locali e fattori esterni	18
1.3.1 Sistema <i>danka</i>	20
1.3.2 “Buddismo corrotto” e “vero buddhismo”	23
1.3.3. Immagine del clero.....	26
1.3.4 Cambiamenti socio-strutturali nella società giapponese	29
1.3.5 Secolarizzazione.....	31
1.3.6 Globalizzazione.....	37
1.4 Conclusione.....	42
CAPITOLO SECONDO: Sperimentazioni robotiche come risposta alla crisi del buddhismo templare	46
2.1 Approcci “sperimentali”.....	46
2.1.1 Attivismo sociale e collaborazioni con “brand”	48
2.1.2 Sperimentazione tecnologica: i robot.....	52
2.2 Cosa sono i robot.....	57
2.2.1 I robot giapponesi.....	60
2.2.2 I proto-robot buddhisti	65
2.2.3 I robot e la natura di <i>buddha</i>	70
2.2.4 Tecnologia salvifica e tecno-animismo.....	73
2.3 Conclusione.....	78

CAPITOLO TERZO: Robot in contesto religioso: i casi di Pepper e Mindar	79
3.1 I “superpoteri” dei robot.....	79
3.1.1 Robot sociali e Robot religiosi	81
3.2 Categorizzazione morfologica dei robot	84
3.2.1 Robot antropomorfi	85
3.2.2 La “valle perturbante”	88
3.2.3 Robot teomorfi	93
3.3 il caso di Pepper	98
3.3.1 Pepper il robot “emotivo”	101
3.4 Il caso dell’Androide Kannon Mindar	105
3.4.1 Come può essere categorizzato Mindar	112
3.5 Conclusione.....	114
Conclusioni	118
Bibliografia	121
Sitografia	128
Immagini	130

Introduzione

Nell'agosto del 2017 in occasione dell'"Ending Industry Expo", la più grande fiera del settore funerario del Giappone tenutasi a Tōkyō, il robot umanoide Pepper è stato impiegato come sostituto di un monaco buddhista con il compito di celebrare cerimonie funebri e recitare il *Sutra del Cuore*.¹ Due anni più tardi nel 2019, presso il tempio Kōdaiji di Kyōto, l'abate Gotō Oshō, in collaborazione con un gruppo di ingegneri dell'Università di Osaka, tra cui Ishiguro Hiroshi e Ogawa Kōhei, ha presentato al pubblico l'androide Kannon Mindar: una rappresentazione robotica del *bodhisattva* della compassione Kannon.² Analogamente a Pepper, anche Mindar è in grado di recitare il *Sutra del Cuore*; in più, può pronunciare un sermone buddhista di circa venticinque minuti, nel quale vengono condensati alcuni dei principali insegnamenti della dottrina, come quelli sulla vacuità e sulla sofferenza umana.³

Pepper e Mindar non costituiscono casi isolati di utilizzo di robot in contesti religiosi, bensì si inseriscono all'interno di una più ampia serie di tentativi, messi in atto da diverse tradizioni religiose non esclusivamente buddhiste, volti a impiegare la robotica come strumento per trasformare e rinnovare l'esperienza religiosa dei fedeli. Tra gli esempi più significativi figurano Xian'er, un robot antropomorfo ispirato a un cartone animato e sviluppato in Cina da monaci buddhisti in collaborazione con specialisti di intelligenza artificiale, BlessU2, un "robot-pastore" di tipo umanoide progettato per impartire benedizioni protestanti ai fedeli in diverse lingue, NAO, un robot umanoide sviluppato dalla compagnia francese Aldebaran Robotics impiegato in vari ambiti, tra cui l'educazione religiosa islamica e infine, SanTo, un robot teomorfo con funzione assistenziale il cui aspetto rimanda a quello di una statua di un santo cattolico in una nicchia.⁴

L'impiego di robot religiosi di questo tipo, come anche i sopracitati Pepper e Mindar, può essere interpretato come il tentativo da parte delle diverse istituzioni religiose di utilizzare le capacità offerte dalla tecnologia, in particolare dalla robotica, per dare forma a un'esperienza religiosa inedita, difficilmente replicabile attraverso la sola interazione tra esseri umani.

¹ Hannah GOULD, Michael ARNOLD, Tamara KOHN, Bjørn NANSEN, Martin GIBBS, "Robot death care: A study of funerary practice", *International Journal of Cultural Studies*, 24, 4, 2021, p.611.

² Jennifer ROBERTSON, "Technologies of kokoro: Imagineering Human-Robot Co-Existence, perspective from Japan", *Journal of the International Committee for the History of Technology*, 27,1, 2022, p.58.

³ Erica BAFPELLI, "The Android and the Fax: Robots, AI and Buddhism in Japan", in Giovanni Bulian e Silvia Rivadossi (a cura di), *Itineraries of an Anthropologist: Studies in Honour of Massimo Ravieri*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari Japanese studies 14, 4, 2021, p.256.

⁴ JONAS SIMMERLEIN, MAX TRETTER, "Robots in Religious Practices: a Review", *Theology and Science*, 22, 2, 2024, pp.259-264.

Inoltre, l'impiego di tecnologie robotiche può essere utilizzato per generare una maggiore attenzione mediatica nei confronti delle istituzioni religiose e dei loro insegnamenti, configurandosi anche come una forma alternativa di proselitismo.

I casi di Pepper e Mindar nascono proprio con queste finalità. Entrambi sono stati presentati dai loro ideatori come un tentativo di rispondere ad alcune problematiche sociali che le istituzioni buddhiste giapponesi si trovano ad affrontare, prima fra tutte la progressiva perdita di fedeli. I due robot vengono proposti come strumenti tecnologici capaci di attrarre un pubblico più ampio e di riaccendere l'interesse nei confronti del buddhismo giapponese. In ambito accademico e giornalistico, infatti, il buddhismo templare giapponese è frequentemente descritto come attraversato da un profondo sentimento di crisi le cui origini vengono fatte risalire addirittura al periodo Meiji (1868-1912).⁵

Secondo una stima pubblicata nel 2024 dal giornale *President Online*, entro il 2040 il numero attuale di circa 77.000 templi diminuirà a circa 50.000 dotati di un abate residente, mentre il 35% del totale — pari a circa 27.000 templi — ne sarà privo. Inoltre, nel 2060, quando la popolazione giapponese è prevista attestarsi intorno agli 86 milioni di abitanti, solo 42.000 templi disporranno ancora di un abate residente, mentre 35.000 (circa il 45%) ne saranno sprovvisti.⁶ La diminuzione del numero dei templi e la riduzione del clero buddhista rappresentano solo alcuni degli elementi che, secondo studiosi quali Elisabetta Porcu, John Nelson, Ian Reader e Stephen Covell, contribuiscono alla diffusa percezione di crisi che attraversa il sistema templare buddhista giapponese. Più nello specifico, le cause alla base di tale senso di crisi possono essere ricondotte a una pluralità di fattori. Nella presente tesi, per esigenze di chiarezza argomentativa, essi vengono suddivisi in due categorie principali: fattori locali e fattori globali.

I fattori locali includono:

- il sistema *danka* 檀家;
- la costruzione del “vero buddhismo” contrapposto al “buddhismo corrotto”;

⁵ Ian READER, “Buddhism in Crisis? Institutional Decline in Modern Japan”, *Buddhist Studies Review*, 28, 2, 2011, p.233.

⁶ UKAI, Hidenori 鵜飼秀徳, *Ano burando onsenchi ga masaka no shōmetsu kiki...20-30 dai josei ga hangen 'shōmetsu risuku no machi' ni kanarazu okoru 'zenchō genshō'*
あのブランド温泉地がまさかの消滅危機。。。20～30代女性が半減「消滅リスクの街」に必ず起こる「前兆現象」 (Quella famosa località termale è incredibilmente a rischio di scomparsa... Le donne tra i 20 e i 30 anni si sono dimezzate. Il ‘fenomeno premonitore’ che si verifica immancabilmente nelle città a rischio di estinzione), “President Online”, 2024, <https://president.jp/articles/-/81475>, 08-12-2025.

- l'immagine molto spesso stereotipata che i laici hanno del clero buddhista;
- l'urbanizzazione e altri mutamenti socio-strutturali interni alla società giapponese.

Accanto a questi quattro fattori se ne collocano due di matrice più ampia e non unicamente riguardanti il caso giapponese:

- la secolarizzazione;
- la globalizzazione.

Tali fattori verranno analizzati separatamente esclusivamente per ragioni di ordine argomentativo; essi risultano infatti fortemente interconnessi e dovrebbero essere considerati congiuntamente per comprendere in che modo contribuiscano alla crisi del sistema templare buddhista. Queste problematiche sono oggetto di analisi nel primo capitolo della presente tesi.

Per far fronte alle difficoltà generate dall'intreccio dei fattori locali e globali — quali, ad esempio, l'allontanamento dei fedeli dai templi e dalla religione buddhista o la perdita del monopolio religioso su ambiti tradizionalmente centrali della vita laica, come il settore funerario — numerosi templi giapponesi, appartenenti a diverse scuole, hanno cercato di elaborare e proporre possibili strategie di risposta alla crisi. Tra queste iniziative, le più innovative vengono definite da John Nelson come “sperimentali”.⁷ Con questo termine lo studioso fa riferimento ai tentativi da parte degli abati buddhisti di elaborare nuove strategie e modalità per rinnovare l'immagine del buddhismo e del clero stesso, attraverso l'impiego di pratiche inedite quali l'utilizzo delle tecnologie digitali e robotiche. I casi sopracitati di Pepper e Mindar rientrano pertanto in quello che Nelson definisce “buddhismo sperimentale”.⁸

È importante precisare che l'impiego di strumenti tecnologici in ambito buddhista per realizzare scopi spirituali non rappresenta una novità assoluta, ma si inserisce piuttosto in una continuità storica e simbolica all'interno della quale la materialità è da tempo investita di significati che eccedono la sua funzione puramente tecnica.⁹ Nel caso dei robot religiosi Pepper e Mindar, tuttavia, l'elemento di novità rispetto al passato risiede nell'adozione di tecnologie emergenti: i sistemi robotici. Di conseguenza, per valutare l'efficacia dei tentativi di impiegare la robotica come risposta alla crisi che attraversa il sistema templare buddhista,

⁷ John K. NELSON, *Experimental Buddhism: Innovation and activism in contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawaii's Press, 2013, p.20.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Fabio RAMBELLI, *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2007, p.3.

appare necessario chiarire preliminarmente in che modo il concetto di “robot” possa essere definito e categorizzato. Tale concetto appare particolarmente complesso, in quanto non universale e soggetto a interpretazioni differenti a seconda dei contesti culturali in cui i robot vengono progettati e utilizzati.

Nel caso giapponese, alcuni studiosi — tra cui Robert Geraci, David Gunkel, Anne Allison e Okuno Takuji — hanno attribuito alla popolazione e ai suoi ingegneri una tendenza a instaurare un rapporto peculiare e affettivo con gli artefatti artificiali, inclusi i robot. Questo atteggiamento verrebbe spesso utilizzato per spiegare la diffusa proliferazione di robot in Giappone, in particolare di quelli di tipo umanoide, nei confronti dei quali i giapponesi manifesterebbero una maggiore apertura e affinità emotiva rispetto a quanto riscontrabile nel contesto “occidentale”, anche e soprattutto in virtù del loro retaggio religioso.¹⁰ Secondo tali interpretazioni, i robot risulterebbero particolarmente efficaci e accettati poiché secondo lo shintō e il buddhismo verrebbero percepiti come dotati di una forma di anima, analogamente ad altri oggetti inanimati.¹¹

Questa prospettiva, nota come “techno-animismo”, non risulta tuttavia supportata da evidenze empiriche e viene messa in discussione da studiosi quali Jennifer Robertson e Kureha Makoto, che ne sottolineano il carattere problematico. Tali questioni, così come le modalità attraverso cui i robot vengono interpretati nel contesto culturale e religioso giapponese, saranno approfondite nel secondo capitolo della presente tesi.

Infine, il terzo capitolo sarà dedicato all’analisi delle diverse modalità di classificazione dei robot in base al loro aspetto, considerato un elemento centrale per valutarne l’efficacia in ambito religioso. Verranno inoltre esaminati i due casi studio del robot umanoide Pepper e dell’Androide Kannon Mindar, al fine di comprendere se essi possano costituire risposte potenzialmente efficaci alla crisi che il buddhismo templare giapponese sta attualmente attraversando.

¹⁰ KUREHA Makoto, “Nihonjin to robotto — Tekuno animizumu-ron he no hihan”, (I giapponesi e i robot— critica alla teoria del tecno-animismo), *Ōyō Tetsugakkai*, 13, 2021, pp.68-70.
呉羽真、「日本人とロボット--テクノアニミズム論への批判」、応用哲学会、第 13 巻、2021 年、pp.68-70.

¹¹ Robert M. GERACI, “Spiritual robots: Religion and Our Scientific View of the Natural World”, *Theology and Science*, 4, 3, 2006, pp.235-237.

CAPITOLO PRIMO

Crisi del buddhismo dei templi giapponese

1.1 *Kikikan, bōzumarumōke* e premesse terminologiche

In un articolo pubblicato il 10 novembre 2015 sul giornale di economia giapponese *Nihon keizai shinbun* 日本経済新聞, veniva riferito come i templi buddhisti giapponesi versassero in condizioni drammatiche. Il numero dei templi allora esistenti in Giappone era di circa 77.000: di questi, 2.000 inattivi e circa 20.000 senza un abate residente, ovvero abbandonati e lasciati a sé stessi. La situazione risultava essere particolarmente grave nelle aree rurali, dove lo spopolamento e l'invecchiamento sempre maggiore della popolazione hanno ridotto alquanto anche le possibilità di sostegno economico dei templi.

Nelle zone urbane delle grandi città la situazione non era molto differente: era rilevato un sempre maggiore allontanamento della popolazione dalla realtà buddhista e, soprattutto, dai rituali funebri (la principale forma di sostentamento dei templi) ormai troppo gravosi economicamente e non più un'esclusiva della religione buddhista.¹

Circa otto anni prima della pubblicazione dell'articolo sopraccitato, lo studioso Ishii Kenji ha pubblicato un libro ricco di dati statistici sulla situazione religiosa in Giappone. Le osservazioni effettuate su questo testo dallo studioso Clark Chilson, rilevano che da un quadro iniziale apparentemente più ottimista in cui la maggior parte dei giapponesi afferma di avere fede nel buddhismo contando circa 93 milioni di membri su 75.000 templi, si passa a una realtà molto più complessa e problematica.² Come mette in evidenza anche Ian Reader, i sondaggi condotti regolarmente dagli apparati pubblici giapponesi tra il 1952 e il 2005 mostrano una generale decadenza delle affiliazioni religiose e una diminuzione del numero di persone che dichiarano di credere o appartenere a una determinata religione.³

Ad esempio, tra il 1976 e il 2002, tra persone di età compresa tra i 13 e i 59 anni, il numero di individui che affermavano di avere fede nel buddhismo è diminuito dal 54,3% al 25%.⁴

¹ SHINYA Ichijo 真也一条, "Jiin shōmetsu" ni omou koto 「寺院消滅」に思うこと (Riflessioni sulla "scomparsa dei templi"), "Nihon keizai shinbunsha" 日本経済新聞社, 2015, <https://www.nikkei.com/article/DGXMZO93540410S5A101C1000000/>, 09-11-2025.

² Clark CHILSON, "Searching for a Place to Sit: Buddhists in Modern Japan", in David L. McMahan (a cura di), *Buddhism in the modern world*, London and New York, Routledge, 2012, p.50.

³ Ian READER, "Buddhism in Crisis? Institutional Decline in Modern Japan", *Buddhist Studies Review*, 28, 2, 2011, p.239.

⁴ CHILSON, "Searching for a...", *op. cit.*, p.50.

Inoltre, sembrerebbe che il numero di persone che dicono di non avere fede religiosa sia particolarmente in aumento tra le generazioni più giovani (20-29 anni), con un picco negativo più basso raggiunto nel periodo tra il 2000 e il 2005.⁵

Tra le cause principali di questo decadimento ci sarebbe secondo Ian Reader, un progressivo aumento del livello di istruzione generale che avrebbe portato le persone più istruite a un graduale allontanamento dalla fede religiosa.⁶ Inoltre, dopo l'attacco terroristico di Aum Shinrikyō nel 1995, in Giappone si è verificato un crescente senso di sfiducia e pericolo nei confronti delle istituzioni religiose, soprattutto verso quelle buddhiste. Secondo il quotidiano buddhista giapponese *Chūgai Nippō* 中外日報, che riporta con regolarità notizie relative alle riunioni, ai consigli degli organi direttivi delle diverse scuole buddhiste insieme alle conferenze promosse da vari enti religiosi, il termine impiegato per descrivere questo senso di decadimento religioso è *kikikan* 危機感, traducibile come “sensazione di crisi” o di “pericolo”.⁷

Come indicato nell'articolo del *Nihon Keizai Shinbun*, alcune delle principali cause di questa crisi sono da attribuire ai cambiamenti nella struttura socioeconomica del paese, iniziati in età moderna e amplificati nel dopoguerra e durante l'occupazione americana. Questi mutamenti, oltre a trasformare strutture fondamentali della società giapponese come quella familiare, hanno portato il buddhismo a essere percepito, secondo alcuni studiosi, come un'anomalia anacronistica non più necessaria alla società.⁸

Inoltre, dal periodo Meiji in avanti, a causa di diversi fattori — tra cui il ruolo dei mass media e l'importanza di quello che viene chiamato “buddhismo funerario” — si è creata un'immagine estremamente stereotipata dei monaci buddhisti. Essi sono spesso rappresentati come professionisti della morte o addirittura come “mercenari” interessati unicamente al compenso ricevuto per l'ufficiatura dei rituali funebri.⁹ Tale sentimento è rappresentato nell'immaginario collettivo giapponese da film come “Il funerale” (*Osōshiki* お葬式-1984) di Itami Jūzō (1933-1997), da libri come “Non abbiamo bisogno di funerali” (*Sōshikiwa iranai* 葬式はいらない-2010) di Shimada Hiromi e da pubblicazioni come “Buddhismo funerario” (*Sōshiki bukkyō* 葬式仏教-1963) di Tamamuro Taijō (1902-1966). Queste sono solo alcune delle tante opere che svelano un malcontento generale verso i riti funebri officiati da abati

⁵ Ian READER, “Secularisation, RIP? Nonsense! The ‘rush hour away from the gods’ and the decline of religion in contemporary Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 1, 1, 2012, p.13.

⁶ READER, “Secularisation, RIP?...”, *op.cit.*, p.14.

⁷ READER, “Buddhism in Crisis?...”, *op.cit.*, p.233.

⁸ READER, “Buddhism in Crisis?...”, *op.cit.*, p.235.

⁹ READER, “Buddhism in Crisis?...”, *op.cit.*, p.247.

buddhisti, i cui costi sono diventati estremamente elevati: secondo una stima del 1995, per un servizio completo il costo medio era di 2,71 milioni di yen¹⁰ (circa 16.400 euro, con un cambio di 1 euro per 165 yen). Secondo le stime proposte nel 2012 dallo studioso di buddhismo Katsura Shōryū, la media nazionale giapponese per un funerale era di 2,31 milioni di yen di cui circa 549.000 yen destinati al tempio.¹¹ Appare quindi evidente come i funerali costituiscano una delle principali fonti di sostentamento economico per le istituzioni buddhiste.

Tale fenomeno è spesso riassunto nell'espressione idiomatica, ampiamente diffusa sulla stampa giapponese, *bōzumaru mōke* 坊主丸儲け, traducibile come “i monaci si arricchiscono senza sforzo”. L'espressione riflette l'immagine stereotipata di un clero interessato principalmente ai profitti derivanti dalle donazioni, dai rituali funebri e dalle cerimonie commemorative per gli antenati.¹² La diffusione di tale percezione non è dovuta soltanto al ruolo dei mass media, ma anche alle azioni degli stessi abati, che poco hanno fatto per migliorare questa situazione di crisi. Inoltre, l'ereditarietà della gestione del tempio che viene trasmessa dall'abate a suo figlio (solitamente al primogenito), ha contribuito nei vari anni alla diffusione della credenza che chi diventa abate non sia spinto da una reale vocazione ma da un dovere e un obbligo verso la famiglia e la società.

Un altro fattore problematico risiede nella tendenza delle istituzioni buddhiste a essere estremamente rigide e conservatrici, impegnate a preservare una tradizione incapace di adattarsi alle necessità dei fedeli contemporanei, caratterizzati da quello che Nelson definisce “un nuovo paradigma del sé”, tipico dell'uomo globalizzato della tarda modernità.¹³

L'obiettivo di questo capitolo è distinguere, analizzare e approfondire i fattori alla base di questa crisi che sembrerebbe portare sempre più inesorabilmente verso ciò che Ukai Hidenori definisce come *jiin shōmetsu* 寺院消滅, ovvero “l'estinzione dei templi buddhisti”.¹⁴ Se per alcuni studiosi l'estinzione del buddhismo giapponese appare imminente, altri prospettano un futuro più ottimistico. Tra questi, Ueda Noriyuki auspica una rinascita del buddhismo in una forma rinnovata e svincolata dalla sua connotazione prevalentemente funeraria, promuovendo

¹⁰ READER, “Buddhism in Crisis?..”, *op.cit.*, p.247.

¹¹ SHŌRYŪ Katsura, “Nihon Bukkyō ni mirai wa aru ka” (C'è un futuro per il Buddhismo giapponese?), *Shūgakuin Ronshū*, 87, 2012, p.5.

桂紹隆、「日本仏教に未来はあるか」、宗学院論集、第87巻、2012年、p.5.

¹² UEDA Noriyuki, *Ganbare Bukkyō! Otera runesansu no jidai* (Buddhismo restisti! L'era del rinascimento dei templi), Tōkyō, NHK Books, 2004, p.36.

上田紀行、「がんばれ仏教！ お寺ルネサンスの時代」、東京、NHK ブックス、2004年、p.36.

¹³ John K. NELSON, *Experimental Buddhism: Innovation and activism in contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawaii's Press, 2013, p.17.

¹⁴ SHINYA, “*Jiin shōmetsu*”..., *op.cit.*

la *bukkyō runessansu-juku* 仏教ルネッサンス塾 traducibile come “scuola del risascimento buddhista”. Si tratta di un progetto nato nel 2003 organizzato dal tempio Seishō-ji 青松寺 di Tōkyō e volto a rinnovare e rigenerare il buddhismo giapponese nella società contemporanea attraverso incontri pubblici, conferenze e dibattiti. L’obiettivo come viene espresso dal moderatore Ueda Noriyuki consiste nel dar vita a un *genkinabukkyō* 元気な仏教, ovvero un “buddhismo energico”, rivolto in particolare ai giovani e non vincolato ai confini tradizionali delle istituzioni religiose.¹⁵ Il tentativo è quello di promuovere una vera e propria “rivoluzione del buddhismo giapponese” che sia in grado di “aprire una nuova era” nella società contemporanea.¹⁶

Per altri studiosi, come Katsura Shōryū, il futuro del buddhismo risiede nelle sue stesse potenzialità: la chiave per la sua rinascita sarebbe dunque intrinseca alla tradizione buddhista stessa. Secondo Katsura, infatti, la scomparsa della netta separazione tra laici e monaci, insieme all’emergere di una forma di buddhismo funerario rinnovata e meno ancorata alla formalità rituale, potrebbe favorire lo sviluppo di un modello di buddhismo non solo giapponese, ma autenticamente globale, tale da rispondere alle esigenze dell’uomo contemporaneo.¹⁷

Prima di proseguire con un’analisi più dettagliata dei fattori che concorrono alla crisi del buddhismo giapponese contemporaneo, è necessario formulare due premesse terminologiche. La prima riguarda l’utilizzo impreciso del termine “buddhismo”. È infatti importante precisare come non esista in Giappone una realtà buddhista omogenea, quindi, sarebbe più corretto utilizzare il termine al plurale “buddhismi”. A questo proposito, Nelson si interroga sulla possibilità stessa di considerare il “buddhismo” come una categoria religiosa unitaria. Anche nella sua accezione più ampia il termine comprende una molteplicità di pratiche, dottrine e rituali che si sono adattati a contesti culturali e storici diversi, risultando spesso estremamente eterogenei, persino all’interno di una stessa cultura.

Lo studioso esprime questo concetto con una frase particolarmente significativa, volta a sottolineare la mancanza di omogeneità sia nelle tradizioni sia nel canone buddhista:

¹⁵ UEDA, *Ganbare Bukkyō...*, *op.cit.*, p.22.

¹⁶ UEDA, *Ganbare Bukkyō...*, *op.cit.*, p.21.

¹⁷ SHŌRYŪ, “Nihon Bukkyō ni...”, *op.cit.*, pp.15-18.

There is no equivalent in Buddhist traditions to the centralized control of the Vatican. Nor is there a consensus on a particular sacred text among the millions of words composing the *Tripitaka*, or Buddhist canon.¹⁸

Per questo motivo, il termine “buddhismo” dovrebbe essere interpretato come un concetto collettivo e generale, all’interno del quale si collocano categorie e sottocategorie più o meno affini tra loro, legate da una traccia comune che le ricollega all’idea di “liberazione” e “illuminazione”.¹⁹ Il caso giapponese rappresenta, da questo punto di vista, un esempio particolarmente emblematico. Come evidenzia Elisabetta Porcu, in Giappone non esiste una realtà buddhista unica e omogenea, bensì una pluralità di scuole, ognuna con la propria tradizione, storia e fondatore, che nel corso dei secoli sono entrate in contatto e in dialogo sia tra loro sia con altre tradizioni religiose.²⁰

Come accennato all’inizio del capitolo, intorno al 2015 in Giappone si contavano circa 70.000 templi buddhisti, 200.000 monaci e 157 scuole, sottoscuole e diramazioni.²¹ Tra queste, la maggior parte appartiene alla scuola della Terra Pura, in particolare alle sue due principali diramazioni, Jōdoshū e Jōdo Shinshū. Un numero considerevole di templi fa inoltre riferimento alla scuola esoterica Shingon, così come alle scuole Sōtō e Rinzai del Buddhismo Zen. Ugualmente rilevanti, sebbene numericamente inferiori, sono la scuola Tendai e il buddhismo di Nichiren, che continuano a esercitare un’influenza significativa nel panorama religioso giapponese contemporaneo.²²

La seconda premessa riguarda la terminologia da utilizzare quando si vuole fare riferimento a questo panorama estremamente diversificato. Più precisamente, secondo Covell, vengono impiegati due termini per indicare le scuole buddhiste fondate in Giappone prima del XVII secolo: *kisei bukkō* 既成仏教, traducibile come “buddhismo istituzionale”, e *dentō bukkō* 伝統仏教, traducibile come “buddhismo tradizionale”.²³

Entrambi i termini, tuttavia, presentano una serie di implicazioni e problematiche. Utilizzare l’espressione “buddhismo istituzionale” (o istituzionalizzato) richiama l’idea di qualcosa di vecchio, rigido, incapace di evolversi. Inoltre, poiché il termine viene spesso impiegato in

¹⁸ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.5.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ ELISABETTA PORCU, “Contemporary Japanese Buddhist traditions”, in Michael Jerryson (a cura di), *The Oxford handbook of contemporary Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p.1.

²¹ STEPHEN G. COVELL, *Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2005, p.4.

²² PORCU, “Contemporary Japanese...”, *op.cit.*, p.6.

²³ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.4.

contrapposizione alle *shin shūkyō* 新宗教 e alle *shin shin shūkyō* 新新宗教 – rispettivamente le “nuove religioni” e le “nuove nuove religioni” – la dicotomia tra “vecchio” e “nuovo” tende ad associare a queste ultime una mancanza di autorità e di tradizione, rendendole implicitamente meno legittime.

Allo stesso modo, l’uso del termine “buddhismo tradizionale” pone le nuove religioni in una posizione di inferiorità, poiché le priva di una tradizione storica consolidata.²⁴

Per ovviare a tale problematica terminologica, Covell propone l’impiego di un termine dalle sfumature più neutre, capace di comprendere al suo interno le differenze dottrinali e rituali tra le varie scuole: “Temple Buddhism” traducibile come “buddhismo dei templi” o “templare”.²⁵ Quest’ultimo raggruppa le diverse realtà buddhiste in base alle loro relazioni con le strutture istituzionali che le regolano, ossia i templi. Essi vengono classificati dagli studiosi di buddhismo moderno secondo le loro funzioni sociali in:

- templi destinati ai funerali e ai rituali commemorativi;
- templi dedicati alla pratica devozionale;
- templi per la formazione religiosa;
- templi di interesse turistico.²⁶

Questa categorizzazione non è tuttavia esclusiva: ogni tempio può svolgere più funzioni contemporaneamente e difficilmente se ne può individuare uno che risponda a una sola funzione sociale.

In sintesi, il buddhismo dei templi giapponese comprende un insieme estremamente eterogeneo di scuole, ciascuna con la propria storia, il proprio fondatore, i propri rituali e tradizioni. Inoltre, le loro similitudini possono essere individuate nelle funzioni sociali svolte dai templi.

I templi buddhisti giapponesi condividono anche altre caratteristiche. Prima fra tutte, il sentimento di crisi che li attraversa, dovuto ai cambiamenti sociali, alle trasformazioni nella struttura amministrativa dei templi, all’allontanamento progressivo dei fedeli e a fattori più generali come la globalizzazione. Gli abati, inoltre, sono sempre più spesso percepiti come

²⁴ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.7.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ INOUE Nobutaka, “The influence of globalization on Japanese religion: Dissolving boundaries of religious culture”, *Journal of Religion in Japan*, 3, 2-3, 2014, p.117.

figure anacronistiche e come professionisti secolarizzati e corrotti, il cui unico scopo sarebbe quello di trarre profitto officinando i funerali.

Si può dunque affermare che, nonostante le differenze e la distanza tra le varie forme di “buddhismi” giapponesi, è possibile individuare un filo conduttore comune alle diverse scuole: tutte sono attraversate dalle stesse problematiche generate dalla contemporaneità, alle quali sono costrette a rispondere, in modi diversi o simili, per riuscire a sopravvivere in un mondo che sembra non avere più spazio per loro.

1.2 Radici della crisi

Prima di procedere all’analisi dettagliata dei singoli fattori che concorrono alla crisi del buddhismo, è necessario compiere una breve digressione storica al fine di individuare le origini di questo processo. Tematiche come la globalizzazione e la secolarizzazione, infatti, sono stati dei veri catalizzatori nell’accelerare una crisi le cui radici devono essere ricercate in un periodo anteriore all’età contemporanea.

1.2.1 Buddismo durante il periodo Edo

La maggior parte degli studiosi concorda nell’individuare l’inizio della crisi del buddhismo dei templi nel momento di transizione dal periodo Edo (1600-1868) al periodo Meiji. Durante l’epoca Meiji, l’apertura del paese e la creazione di uno Stato moderno da parte del nuovo governo privarono il buddhismo di quella condizione privilegiata di cui aveva goduto nel periodo Edo. All’interno della società feudale di quest’ultimo, il buddhismo era infatti integrato nell’impianto governativo Tokugawa come ideologia di controllo dei feudi e come una sorta di religione di Stato.²⁷

Prima della Restaurazione Meiji, dunque, il buddhismo veniva impiegato come strumento di controllo sociale attraverso un sistema di registrazione della popolazione presso i templi, denominato *terauke seido* 寺請制度. Attraverso tale sistema, il *bakufu* 幕府 promosse una campagna finalizzata all’eliminazione del cristianesimo, considerato un’ideologia eccessivamente legata alle mire espansionistiche europee e potenzialmente sovversiva per l’ordine sociale. Inizialmente, il *terauke seido* venne applicato specificamente ai cosiddetti *korobikirishitan* 転びキリシタン, letteralmente “cristiani caduti”, ossia coloro che avevano

²⁷ IENAGA Saburō, “Japan’s Modernization and Buddhism”, *Contemporary Religions in Japan*, 6, 1, 1965, p.4.

rinnegato la propria fede cristiana sotto persecuzione.²⁸ Una volta costretti all'abiura attraverso la cerimonia nota come *efumi* 絵踏 (atto con cui dovevano calpestare un'immagine sacra cristiana come prova della loro conversione), essi venivano registrati presso un tempio, ufficialmente come testimonianza della loro conversione, ma in realtà come mezzo per monitorare e controllare ogni potenziale cittadino sovversivo all'ordine costituito. A seguito di questa registrazione ottenevano un certificato necessario per svolgere le più basilari azioni sociali come sposarsi, lavorare o viaggiare.²⁹ Successivamente, in virtù della sua efficacia, a partire dal 1635 il sistema fu esteso all'intera popolazione.

Il *terauke seido* costituì la base del sistema *danka*, ovvero un sistema parrocchiale in cui ogni tempio era organizzato attorno a nuclei familiari (*danka*, appunto), i quali provvedevano al sostentamento economico del tempio e dell'abate residente. Il sistema *danka*, come verrà approfondito in seguito, prevedeva una registrazione obbligatoria: chi rifiutava di farne parte veniva punito, ostracizzato e, in alcuni casi, condannato a morte.³⁰

Il buddhismo, tuttavia, durante il periodo Edo non veniva utilizzato unicamente come strumento di controllo dell'ordine e della stabilità sociale attraverso i due sistemi sopracitati. Come osserva Ienaga Saburō (1902-2002), una volta elevato a una sorta di religione di Stato dal governo Tokugawa, il buddhismo fronteggiò un processo di stabilizzazione che, secondo un'interpretazione comune, divenne un pretesto per molti abati per trascurare i propri doveri favorendo l'emergere di comportamenti degenerati e corrotti. Lo studioso sottolinea come la stabilità garantita dall'impianto politico-istituzionale abbia condotto il buddhismo a una condizione di stagnazione, nella quale i monaci smisero di impegnarsi nello sviluppo di nuovi rituali e dottrine, limitandosi prevalentemente alla ripetizione meticolosa di funerali e cerimonie commemorative per i defunti.³¹

Questa stagnazione unita al sistema *danka*, modificarono profondamente le modalità di sostentamento economico dei templi, rendendoli dipendenti quasi esclusivamente dai riti funebri – la loro principale fonte di guadagno – e dando così origine a quello che ancora oggi viene definito *funerary/funeral Buddhism*.³²

²⁸ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.24.

²⁹ MARRA Claudia, "Haibutsu Kishaku" (Abolire il Buddhismo, distruggere Shākyamuni), *Nagasaki Gaidai Ronso*, 18, 2014, p.176.

マラクラウディア、「廃仏毀釈」、長崎外大論叢、第 18 号、2014 年、p.176.

³⁰ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.25.

³¹ IENAGA, "Japan's Modernization...", *op.cit.*, p.5.

³² PORCU, "Contemporary Japanese...", *op.cit.*, p.2.

1.2.2 Buddismo durante la Restaurazione Meiji

Con la Restaurazione Meiji, il nuovo governo mise in atto una serie di riforme volte all'eliminazione del sistema feudale e, con esso, del ruolo privilegiato del buddismo.

Dopo l'apertura forzata del paese per mano degli statunitensi, l'impianto governativo decise di abbandonare i vecchi paradigmi esemplificati dallo slogan *wakon kansai* 和魂漢才 “spirito giapponese e tecnica cinese” per sostituirlo con il nuovo slogan *wakon yōsai* 和魂洋才 “spirito giapponese con tecnologia occidentale”.³³

Tutto questo si tradusse con un'eliminazione e una epurazione degli elementi considerati “stranieri”, primi fra tutti quelli di origine cinese. Se si considera il fatto che il buddismo giapponese condivideva dei legami profondi con la cultura cinese, esso iniziò a essere percepito come decadente, non moderno e soprattutto “non giapponese”.³⁴ Ne conseguì che nei primi anni della Restaurazione il governo cessò di sostenere economicamente i templi e abolì l'obbligo di registrazione presso di essi.³⁵ Anche il sistema *danka* fu ufficialmente soppresso; tuttavia, la sua struttura di base riuscì a sopravvivere, adattandosi e mantenendo in parte la propria funzione fino ai giorni nostri.³⁶ Inoltre, come accennato in precedenza, il buddismo durante il periodo Edo veniva considerato in una situazione di stagnazione, di corruzione e di immobilità dottrinale a cui si aggiungeva un ormai diffusa ereditarietà dei templi, con la conseguenza che il sentimento generale di ostilità verso di esso non poteva far altro che crescere.

Uno dei principali obiettivi del governo Meiji era quello di riportare la figura dell'imperatore al centro della vita politica e simbolica del paese, eliminare l'ordine feudale e modernizzare la nazione attraverso la creazione di quello che a posteriori sarà definito *kokka shintō* 国家神道, lo shintō di Stato.

La restaurazione dell'imperatore in quanto entità divina comportò ancora una volta la necessità di riportare alla luce tutti gli elementi religiosi considerati autenticamente “giapponesi”. Tra questi, come è stato detto, il buddismo non era incluso.

Per ricreare una religione scissa da quest'ultimo, tuttavia, era necessario intervenire su una lunga tradizione di sincretismo religioso, radicata nelle teorie dello *shinbutsu shūgō* 神仏習合 e dello *honji suijaku* 本地垂迹. Queste dottrine postulavano un rapporto di corrispondenza

³³ MARRA, “Haibutsu Kishaku...”, *op.cit.*, p.175.

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ CHILSON, “Searching for a...”, *op.cit.*, p.51.

³⁶ READER, “Buddhism in Crisis?...”, *op.cit.*, p.238.

secondo cui i *kami* 神 (le divinità shintō) erano manifestazioni o “tracce” dei *buddha* e dei *bodhisattva*³⁷, considerati le entità originarie e universali.³⁸

Tali concezioni vennero percepite come una minaccia dal nuovo ordine Meiji, poiché implicavano la superiorità del buddhismo sulla religione “autoctona” giapponese: i *kami* apparivano infatti come semplici riflessi o manifestazioni terrene dei *buddha* o come esseri in cerca dell’illuminazione. Appare quindi evidente come il tentativo di separare gli elementi “giapponesi”, incarnati dai *kami*, da quelli “stranieri”, identificati con il buddhismo, abbia rappresentato un processo estremamente complesso e costruito a posteriori.

Bisogna tenere a mente, inoltre, che l’imperatore veniva considerato come discendente della dea *Amaterasu* e in quanto tale, lo shintō non poteva assolutamente essere collocato in una posizione inferiore al buddhismo.³⁹

Questa situazione portò allo *shinbutsu bunri* 神仏分離, letteralmente “separazione tra *kami* e *buddha*. Tale separazione fu attuata dal governo attraverso diversi provvedimenti legislativi. Tra questi, uno dei più significativi fu l’editto emanato nel 1872, durante il quinto anno dell’era Meiji, che sancì l’appiattimento delle differenze tra monaci e laici, consentendo ai primi di mangiare carne, sposarsi e avere figli, con una conseguente riduzione del loro status religioso.⁴⁰ Questo momento rappresentò un punto di svolta nella trasformazione del buddhismo giapponese nel buddhismo templare, poiché abolì le regole monastiche tradizionali e contribuì alla progressiva secolarizzazione del clero.

Come osserva Katsura Shōryū, tuttavia, pratiche come lo sposarsi e avere figli erano già tollerate, sebbene in forma non ufficiale, durante il periodo Edo. A queste si aggiungeva l’usanza sempre più diffusa da parte degli abati di trasmettere il tempio in eredità al proprio primogenito, tramandando così la propria carica religiosa.⁴¹

Nel 1868 il governo approvò un decreto intitolato *Shinbutsu Hanzenrei* 神仏判然令, traducibile come “decreto di separazione tra *kami* e *buddha*”. Tale provvedimento segnò l’inizio di un vasto movimento di distruzione del buddhismo, noto come *haibutsu kishaku* 廃仏毀釈, espressione che significa letteralmente “abolire il buddhismo e distruggere Śākyamuni”.⁴² Questo movimento, diffusosi in diverse regioni del paese, ebbe conseguenze

³⁷ Nel buddhismo Mahāyāna, i *bodhisattva* sono esseri che hanno rinunciato a perseguire il *nirvāṇa* personale per dedicarsi alla salvezza degli altri.

³⁸ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.32.

³⁹ MARRA, “Haibutsu Kishaku...”, *op.cit.*, p.177.

⁴⁰ CHILSON “Searching for a...”, *op.cit.*, p.53.

⁴¹ SHŌRYŪ, “Nihon Bukkyō ni...”, *op.cit.*, p.2.

⁴² MARRA, “Haibutsu Kishaku...”, *op.cit.*, p.173.

devastanti per numerosi templi e per l'intero sistema buddhista giapponese. Secondo varie stime, infatti, su un totale di circa 460.000 templi esistenti durante il periodo Tokugawa, il movimento *haibutsu kishaku* avrebbe portato, tra il 1868 e il 1888, alla distruzione di circa 40.000 di essi.⁴³

Di fronte a questa crisi senza precedenti, il buddhismo fu costretto a reagire adottando diverse strategie. In primo luogo, cercò di modernizzarsi, adeguandosi alle nuove direttive politiche del governo Meiji. Come ha sottolineato Saburō Ienaga, uno dei principali tentativi fu quello di enfatizzare gli aspetti “non superstiziosi” del buddhismo, nel tentativo di formulare una nuova religiosità compatibile con la moderna scienza occidentale.⁴⁴ Riprendendo l'analisi di Covell, si può parlare della nascita di un buddhismo che ripudia la “magia”, intesa come l'uso di poteri soprannaturali e di rituali a scopo apotropaico. Lo studioso evidenzia come tale processo, avviato nel periodo Meiji e accelerato durante l'epoca Taishō (1912–1926), mirasse a costruire una forma di buddhismo più vicina al concetto occidentale di filosofia, dotata di tratti universali, capace di superare le divisioni tra le scuole e di assumere una dimensione transnazionale.⁴⁵ Appare evidente come il modello di riferimento allo studio della religione fosse quello del cristianesimo, in particolare quello di matrice protestante, che privilegiava l'aspetto razionale e individuale della fede. Da queste idee nasce una forma di buddhismo che tende a concentrarsi maggiormente sull'apparato teoretico delle dottrine e degli insegnamenti, trascurando invece l'aspetto più concreto e materiale.

Tuttavia, fin dalla sua introduzione, il buddhismo ha rappresentato per il Giappone un mezzo per assicurarsi una protezione soprannaturale contro le minacce esterne, configurandosi come una forma di religiosità in cui i monaci potevano intervenire direttamente sulla vita e sul destino degli individui attraverso rituali, spesso di carattere esoterico. Inoltre, come sottolinea lo studioso Rambelli, il buddhismo giapponese, sin dalle sue origini, ha costituito un sistema attraverso il quale era possibile interagire con oggetti materiali al fine di realizzare obiettivi spirituali, magici o apotropaici.⁴⁶

In questo modo in epoca Meiji, iniziò a svilupparsi una discrepanza tra un buddhismo ideale, filosofico e un buddhismo reale, praticato nella vita quotidiana dai monaci e dai fedeli. Tale questione verrà approfondita nei paragrafi successivi.

⁴³ MARRA, “Haibutsu Kishaku...”, *op.cit.*, p.175.

⁴⁴ IENAGA, “Japan's Modernization...”, *op.cit.*, p.23.

⁴⁵ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.80.

⁴⁶ Fabio RAMBELLI, *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2007, p.3.

Nel tentativo di creare una forma di buddhismo moderno, radicata nel concetto di ragione di matrice europea e americana, gli studiosi cercarono di promuoverne una versione universale, ritenuta pari, se non addirittura intellettualmente superiore, al cristianesimo. Un gruppo che si mosse in questa direzione fu il *Bukkyō kakushūkyōkai* 仏教各宗協会, “Cooperativa trans- denominazionale buddhista”, guidata da Shimaji Mokurai (1838-1911) e Shaku Sōen (1860-1919). L’obiettivo di tale associazione era quello di dar vita a un corpus testuale unitario, simile alla Bibbia o ai Vangeli cristiani, culminato nel 1890 con la pubblicazione di una raccolta in cinque volumi intitolata *Bukkyōkakushūkōyō* 仏教各宗綱要, traducibile come “Testi essenziali del buddhismo trans- denominazionale”.⁴⁷ Inoltre, di fronte alla mancanza di unità dottrinale e testuale tra le varie scuole, durante il periodo Meiji numerosi studiosi intrapresero viaggi di ricerca in India con l’obiettivo di riscoprire le origini del buddhismo. Tale operazione mirava a costruire una storia scientifica del buddhismo giapponese, in grado di sostituire le narrazioni delle varie scuole e di fornire una base comune alla tradizione nel suo complesso.⁴⁸

In sintesi, il tentativo del governo Meiji di marginalizzare il buddhismo spinse quest’ultimo a intraprendere un processo di modernizzazione e di rinnovamento. In questa prospettiva, molti studiosi presero le distanze dalle forme di buddhismo del periodo Edo, considerate superstiziose e arretrate, per proporre una versione modellata sui principi della filosofia e della scienza euro-americana. Come ha sottolineato Max Eger (1873-1916), l’incontro con l’“Occidente” e con i processi di “modernizzazione” ha rappresentato un momento di risveglio per il buddhismo giapponese, che durante il regime Tokugawa si era progressivamente irrigidito e privato di gran parte della sua vitalità. Questo confronto ha stimolato le istituzioni e gli studiosi buddhisti a elaborare nuovi approcci storico-filologici ai propri testi, inaugurando nuovi percorsi di rinnovamento dottrinale e interpretativo.⁴⁹

Tuttavia, per evitare di essere completamente estromesso dal nuovo governo Meiji, il buddhismo non ebbe altra possibilità di sopravvivenza se non quella di cercare un’integrazione con l’autorità statale. Per dimostrare la propria lealtà, molti templi effettuarono ingenti donazioni di denaro al governo e assunsero un atteggiamento apertamente patriottico, promuovendo un’ortodossia comune nota come *kōdō bukkyō* 行動仏教.

⁴⁷ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, pp.38-39.

⁴⁸ IENAGA, “Japan’s Modernization...”, *op.cit.*, p.30.

⁴⁹ Max EGER, “Modernization and Secularization in Japan: A Polemical Essay”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 7, 1, 1980, p. 17.

Si trattava di un'etica comportamentale finalizzata a esaltare la figura dell'Imperatore come essenza della nazione, sostenendo al contempo che anche il buddhismo dovesse porsi al suo servizio.⁵⁰ In questo clima, iniziarono inoltre a circolare slogan quali “amare il paese e proteggere il Dharma”, “riverire l'imperatore e servire il buddha” e “pacificare e preservare il paese attraverso il buddhismo”, che ben testimoniano la volontà di costruire un buddhismo compatibile con l'ideologia nazionale.⁵¹

La situazione raggiunse il suo apice quando il buddhismo arrivò a fornire un sostegno sia religioso sia razionale allo sforzo bellico. Attraverso la pubblicazione di opere come *Bukkyō no sensōkan* 仏教の戦争観 (“L'interpretazione buddhista della guerra”, 1937), si cercò infatti di legittimare veri e propri crimini di guerra, in aperta contraddizione con i principi fondamentali che il buddhismo aveva storicamente rappresentato. Come ha evidenziato Winston Davis, l'atto di uccidere venne persino riletto come un gesto di compassione e come un'espressione di devozione nei confronti del Buddha.⁵²

Si venne così a delineare una situazione paradossale: il buddhismo — una tradizione la cui finalità ultima è la liberazione dell'essere umano dalla sofferenza e che condanna ogni forma di violenza — arrivò a giustificare l'uccisione degli oppositori del governo Meiji. Questo atteggiamento costituirà uno dei principali fattori che contribuirono alla formazione dell'idea di un buddhismo corrotto e assoggettato allo Stato.

1.2.3 Buddismo durante l'occupazione americana

Con l'occupazione americana iniziata nel 1945, il Comando Supremo delle Potenze Alleate (SCAP) emanò diverse riforme volte a smilitarizzare il Giappone e a trasformarlo in uno stato democratico. Tra queste, le più significative per il destino del buddhismo templare furono senza dubbio la “Shintō Directive” del 1945 e la riforma agraria del 1946. La prima abolì lo shintō di Stato, aprendo la strada, l'anno successivo, alla promulgazione di una nuova Costituzione capace di garantire la libertà di culto e sancire così il più ampio riconoscimento della libertà religiosa nella storia giapponese.⁵³ La seconda riforma ebbe conseguenze profonde per l'organizzazione dei templi buddhisti. Da un lato privò i templi dei loro

⁵⁰ CHILSON “Searching for a...”, *op.cit.*, p.57.

⁵¹ Winston DAVIS, *Japanese Religion and Society: Paradigms for Structure and Change*, Albany, SUNY Press, 1992, p.158.

⁵² DAVIS, *Japanese Religion...*, *op.cit.*, p.174.

⁵³ *Ibidem*.

possedimenti, che vennero redistribuiti ai contadini; dall'altro accelerò lo spostamento della popolazione dalle campagne verso i centri urbani. Questo progressivo spopolamento delle aree rurali costrinse molti templi a riorganizzarsi sul piano economico, ricorrendo in misura crescente all'offerta di servizi rituali e funerari per potersi sostenere.⁵⁴

Lo SCAP incoraggiò quindi un processo di rapida urbanizzazione in un paese devastato dalla guerra e dalle bombe atomiche. A partire da questo periodo si verificarono profondi mutamenti demografici e trasformazioni nella struttura socioeconomica del Giappone: molte famiglie, trasferendosi nelle città, abbandonarono comunità rurali nelle quali avevano vissuto per generazioni e che erano strettamente integrate nel sistema amministrativo *danka*, su cui per secoli si era fondato il buddhismo templare. Mentre quest'ultimo entrava in una fase di progressivo declino, la nuova libertà religiosa favorì la nascita di un panorama religioso molto più variegato, caratterizzato dall'emergere delle nuove religioni.⁵⁵ Tra queste, una delle più note fu Aum Shinrikyō che, con l'attentato alla metropolitana di Tokyo del 1995, contribuì a diffondere un clima di sospetto nei confronti dei movimenti religiosi in generale, e il buddhismo templare non fu del tutto immune da questa reazione sociale.⁵⁶

In sintesi, l'occupazione americana non fu la causa primaria della crisi del buddhismo templare, ma agì come un catalizzatore, accelerando e amplificando dinamiche già presenti nella modernità giapponese. Le riforme del periodo, in particolare la fine dello shintō di Stato, la riforma agraria e l'urbanizzazione, contribuirono a rendere più fragili le strutture economiche e sociali su cui si basava il sistema templare buddhista giapponese. Parallelamente, l'apertura verso la libertà religiosa e l'inserimento del Giappone nel mondo postbellico prepararono il terreno a un'epoca contemporanea dominata da forze globali come la secolarizzazione e la globalizzazione, processi che saranno analizzati nei paragrafi successivi.

1.3 Fattori locali e fattori esterni

Come anticipato nel paragrafo precedente, le cause che concorrono alla crisi del buddhismo templare derivano da una combinazione di fattori esterni quali la secolarizzazione e la globalizzazione – e da un insieme di cause interne, radicate nella società e nella storia giapponese. Secondo quanto osserva Nelson, le denominazioni buddhiste giapponesi, pur

⁵⁴ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.30.

⁵⁵ CHILSON, "Searching for a...", *op.cit.*, p.59.

⁵⁶ CHILSON, "Searching for a...", *op.cit.*, p.63.

nelle loro differenze, hanno in comune proprio l'essere soggette da una parte a forze domestiche e dall'altra a forze globali tipiche della tarda modernità e dell'epoca contemporanea.⁵⁷

Nel presente scritto tale distinzione verrà ripresa, ampliata e approfondita, con l'obiettivo di analizzare i diversi fattori che costituiscono la base del sentimento di crisi che attraversa il mondo religioso buddhista giapponese. È tuttavia opportuno precisare che i fattori verranno esaminati singolarmente esclusivamente per ragioni di ordine argomentativo: essi risultano infatti fortemente interconnessi e dovrebbero essere considerati congiuntamente al fine di fornire una comprensione più esaustiva dei cambiamenti che interessano il Giappone contemporaneo.

Più nello specifico, si possono individuare quattro fattori di natura domestica e locale:

- il sistema *danka*;
- la costruzione del “vero buddhismo” e del “buddhismo corrotto”;
- l'immagine del clero;
- l'urbanizzazione e ulteriori mutamenti socio-strutturali interni alla società giapponese.

Accanto a questi, si collocano due fattori di carattere generale:

- la secolarizzazione;
- la globalizzazione.

Tali forze rappresentano la base del sentimento di crisi riconducibile al concetto di *shūkyōbanare* 宗教離れ, ossia l'allontanamento dalla religione menzionato in precedenza, manifestato nella perdita di fedeli e nella crescente percezione negativa della religione da parte dell'uomo contemporaneo. Nel caso specifico del buddhismo, si parla di *bukkyōbanare* 仏教離れ, ovvero di allontanamento dal buddhismo.⁵⁸

⁵⁷ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.18.

⁵⁸ READER, “Secularisation, RIP?...”, *op.cit.*, p.16.

1.3.1 Sistema *danka*

Il sistema *danka* costituisce il fondamento del buddhismo dei templi e si struttura attorno a un tempio familiare denominato *bodaiji* 菩提寺, letteralmente “tempio per l’illuminazione”, spesso tradotto anche come “tempio di famiglia”.⁵⁹ Questo tempio è sostenuto economicamente attraverso le donazioni delle famiglie e tramite la celebrazione di rituali svolti dagli abati per i membri affiliati al sistema *danka*.

Una metafora utile per comprendere meglio questo sistema è stata proposta da un amministratore del tempio Isshinji secondo cui il *danka* può essere paragonato a un club privato, in cui il tempio rappresenta la “clubhouse”, i cimiteri costituiscono l’“intrattenimento del club” e l’abate svolge il ruolo di manager, impegnato nel fornire servizi alla propria clientela.⁶⁰ In altri termini, il tempio si è gradualmente trasformato in una vera e propria impresa che si occupa di gestire un proprio business per sopravvivere.

Come evidenzia Covell, il sistema *danka* è tuttora presente in ogni aspetto rituale, sociale ed economico della vita di un *bodaiji*. Lo studioso sottolinea inoltre come la maggior parte dei templi giapponesi possa essere classificata come *dankadera* 檀家寺, ovvero “templi basati sui *danka*”.⁶¹ Per garantire la sopravvivenza economica di queste istituzioni, è generalmente necessaria l’affiliazione di circa duecento o trecento famiglie; un numero inferiore può infatti comportare gravi difficoltà finanziarie. È importante considerare che mantenere un tempio non significa soltanto occuparsi della sua struttura materiale, ma anche provvedere al sostentamento dell’abate e della sua famiglia. Spesso, a causa della scarsità di risorse economiche, gli abati sono costretti a cercare un secondo impiego, talvolta part-time e, in alcuni casi, persino a tempo pieno.

Appare evidente quanto la riforma sul territorio del 1945-1946, il processo di urbanizzazione e il conseguente mutamento della struttura familiare abbiano inciso nel ridefinire l’efficacia del sistema *danka*, tradizionalmente più funzionale nelle aree rurali, dove era più semplice creare gruppi sociali coesi attorno a un tempio. Come sottolinea Ian Reader, i *danka* e i templi hanno progressivamente perso proprio quella funzione che, durante l’epoca Tokugawa, li rendeva pilastri dell’identità sociale delle comunità rurali.⁶² Con l’aumento della mobilità verso le aree urbane, il numero dei membri affiliati ai *danka* è diminuito, mentre è cresciuto quello dei templi abbandonati o in gravi difficoltà economiche.

⁵⁹ READER, “Buddhism in Crisis?...”, *op.cit.*, p.237.

⁶⁰ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.48.

⁶¹ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.23.

⁶² READER, “Buddhism in Crisis?...”, *op.cit.*, p. 237.

Per comprendere più a fondo queste dinamiche è necessario analizzare nel dettaglio il funzionamento del sistema. Come anticipato nei paragrafi precedenti, il *danka seido* nacque come conseguenza del *terauke seido* del periodo Edo, sostenuto dallo *bakufu* Tokugawa. Nel corso del XVIII secolo il sistema *danka* era regolamentato attraverso tre norme principali:

1. chi non sostiene il tempio dal punto di vista economico e sociale non può essere considerato membro del *danka*;
2. Tutti i membri del *danka* sono obbligati a visitare il tempio in specifiche occasioni, come ad esempio il giorno commemorativo del fondatore della scuola o le ricorrenze dedicate ai propri antenati;
3. Nel giorno in cui si commemora un antenato, l'abate deve essere accolto nella casa del defunto e trattato con "generosità". Inoltre, i funerali di un membro del *danka* devono essere officiati esclusivamente dall'abate del tempio di appartenenza.⁶³

Come accennato in precedenza, i templi possono essere classificati in diverse categorie — non necessariamente esclusive — sulla base delle funzioni sociali che svolgono. Anche durante il periodo Edo valeva una distinzione analoga; ad esempio, esistevano templi che fungevano da scuole e altri che costituivano mete di pellegrinaggio. Tuttavia, le regolamentazioni dell'epoca sancivano con chiarezza quale fosse la funzione primaria dei templi: officiare i riti commemorativi degli antenati e officiare i funerali destinati ai membri dei *danka*.

Come osserva Elisabetta Porcu, la forte dipendenza dei templi buddhisti giapponesi dalle attività funerarie ha contribuito a rafforzare la percezione di queste istituzioni come spazi quasi esclusivamente dedicati a tali pratiche, accentuandone così la distanza e l'estraniamento dalla vita sociale delle comunità in cui erano inserite.⁶⁴

In sostanza, è necessario considerare i *danka*, il *bodaiji*, l'abate e i rituali funebri e commemorativi degli antenati come elementi tra loro simbiotici, integrati in un unico sistema. Il potere dell'abate, inoltre, era bilanciato dall'autorità dei *sōdai* 総代, consiglieri scelti tra i membri delle famiglie appartenenti al *danka*.⁶⁵

Come anticipato, la Restaurazione Meiji e il progetto di costruire un Giappone "moderno" portarono all'abolizione del sistema *danka*. Tale intervento rispondeva a una duplice esigenza: da un lato, ridurre l'influenza del buddhismo, percepito come eccessivamente pervasivo

⁶³ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.25.

⁶⁴ PORCU, "Contemporary Japanese...", *op.cit.*, p.7.

⁶⁵ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.36.

durante il periodo Edo; dall'altro, eliminare un sistema giudicato incompatibile con l'immagine di uno stato desideroso di allinearsi ai paesi modernizzati. L'obbligo per ogni cittadino di registrarsi presso un tempio fu dunque revocato, sostituito da una nuova procedura di registrazione civile presso uffici governativi, che diede origine al sistema del *koseki* 戸籍, una struttura amministrativa oggetto di ampio dibattito in quanto causa di discriminazione sociale.⁶⁶

Successivamente, l'occupazione americana e le riforme territoriali che ne seguirono comportarono l'espropriazione di parte delle proprietà templari, privando molti templi di una delle loro principali fonti di sostentamento economico.⁶⁷ Parallelamente, l'abbandono delle zone rurali a favore dei centri urbani e la trasformazione della famiglia da allargata a nucleare contribuirono ad aggravare l'indebolimento dei legami tra templi e membri del *danka*, rendendo queste istituzioni sempre più dipendenti dai proventi dei rituali funerari.

Alla luce di tali criticità e pressioni esterne, risulta dunque legittimo interrogarsi su come il sistema *danka* sia riuscito a sopravvivere fino ai giorni nostri.

Il principale motivo della sua perdurante sopravvivenza coincide paradossalmente con uno dei fattori che ne hanno determinato la crisi: il monopolio buddhista sulla morte. In particolare, durante il periodo Meiji, in assenza di alternative efficaci per affrontare le questioni legate ai defunti e al culto degli antenati, le persone non avevano altra possibilità se non affidarsi agli specialisti buddhisti.⁶⁸ Un secondo elemento risiede nella capacità dei *danka* di mantenere, per lungo tempo, una forte dimensione comunitaria nelle aree rurali, dove il tempio costituiva parte integrante della vita quotidiana e dei rapporti sociali. Tuttavia, con la crisi contemporanea anche questi due fattori si sono progressivamente indeboliti, costringendo il buddhismo ad adattarsi alle sfide poste da una società sempre più urbanizzata e globalizzata.

Ne consegue che, sebbene il sistema *danka* abbia svolto un ruolo cruciale nel garantire la continuità del buddhismo dal tardo periodo Edo fino all'epoca moderna, esso appare oggi poco adeguato alla realtà contemporanea e alle esigenze stesse delle famiglie ancora formalmente affiliate. Come sottolinea Covell, per le nuove generazioni il tempio “appears to be the site of ancestor worship, nothing more”.⁶⁹

⁶⁶ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.26.

⁶⁷ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.30.

⁶⁸ READER, “Buddhism in Crisis?...”, *op.cit.*, p.238.

⁶⁹ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.38.

1.3.2 “Buddhismo corrotto” e “vero buddhismo”

Durante l’epoca Meiji si sviluppò una marcata discrepanza tra un buddhismo idealizzato e il buddhismo effettivamente praticato nella vita quotidiana dai fedeli e dai monaci. Più precisamente, le istituzioni buddhiste giapponesi scelsero di integrarsi all’interno di un contesto politico che, almeno inizialmente, mirava a ridimensionarle e a eliminarle, sostituendole con lo shintō come religione di Stato.

Il buddhismo, a questo punto, cercò di presentarsi come utile al nuovo governo attraverso diverse strategie: si propose come veicolo di educazione morale e patriottica, promosse attivamente la lotta contro il cristianesimo — percepito come una minaccia all’ordine nazionale — e accettò gran parte delle critiche che sia il governo sia la popolazione comune gli rivolgevano. In questo clima in ambito intellettuale buddhista iniziò a delinearci la teoria del *daraku bukkyō* 墮落仏教, traducibile come “buddhismo corrotto” o “degenerato”. Tale teoria venne sostenuta attraverso argomentazioni considerate, all’epoca, di carattere scientifico, al punto da diventare estremamente popolare e da essere talvolta trattata, da vari studiosi successivi, come un vero e proprio fatto storico. Di conseguenza, anche molti ricercatori tendevano ad accogliere, almeno in parte, gli assunti di tale teoria all’interno delle proprie argomentazioni.⁷⁰

Uno dei principali studiosi che sostenne tale teoria fu Tsuji Zennosuke (1877-1955). Fu proprio quest’ultimo a contribuire in modo decisivo alla diffusione del termine *daraku bukkyō*, utilizzandolo per descrivere la condizione in cui, a suo giudizio, versava il buddhismo nel Giappone premoderno. Alla base di tale presunto decadimento, lo studioso individuò due cause principali: la corruzione del clero e la progressiva formalizzazione del buddhismo, che secondo Tsuji avrebbe svuotato la pratica religiosa del suo autentico significato originario.⁷¹ Più precisamente, secondo lo studioso il decadimento del clero derivava da diversi fattori: il crescente interesse degli abati per questioni secolari (comportamenti considerati immorali e in contrasto con il codice etico buddhista), la diffusione dell’omosessualità tra i monaci, presentata dallo studioso come un segno di decadenza morale e, infine, la possibilità di acquistare e vendere lo status monastico, pratica che a suo giudizio comprometteva ulteriormente l’integrità della vita religiosa.

⁷⁰ KLAUTAU Orion, “Kinsei Bukkyō Daraku-ron no Kindai-teki Keisei — Kioku to Bōkyaku no Meiji Bukkyō o Meguru Ikko-satsu” (La formazione moderna della teoria della decadenza del Buddhismo dell’Epoca Premoderna — Un’analisi sul Buddhismo Meiji tra memoria e oblio), *Shūkyō Kenkyū*, 81, 3, 2007, p.582. クラウタウオリオン、「近世仏教墮落論の近代的形成記憶と忘却の明治仏教をめぐる一考察」、宗教研究、巻81 巻3号、2007年、pp. 582.

⁷¹ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.29.

La formalizzazione del buddhismo era invece riconducibile a tre elementi: l'arresto dello sviluppo di nuove dottrine; il consolidamento del sistema *danka*; e la crescente gentrificazione dei templi, i quali si sarebbero progressivamente trasformati in centri di gestione burocratica più che di ricerca spirituale.⁷²

Come osservato da Klautau Orion, tuttavia, l'immagine del buddhismo premoderno come religione ormai decaduta — in parte a causa del suo rapporto privilegiato con il governo Tokugawa — era già ampiamente diffusa durante il periodo Meiji ed era entrata a far parte di un condiviso “senso comune”. Secondo lo studioso, Tsuji non fece altro che dare una formulazione sistematica, rivestita di un'apparenza più scientifica, a concezioni già presenti sia nell'ambiente accademico sia in quello religioso, secondo le quali il clero dell'epoca Edo sarebbe stato più stagnante e corrotto rispetto a qualsiasi altro periodo della storia giapponese.⁷³ Queste interpretazioni erano soprattutto sostenute da quanti ritenevano necessario un adattamento del buddhismo alle esigenze politiche e ideologiche del governo Meiji.

Tuttavia, le cause del presunto decadimento non potevano essere attribuite alla dottrina buddhista in quanto tale, poiché essa doveva essere reinterpretata come una religione moderna e funzionale al nuovo governo. La responsabilità venne quindi fatta ricadere principalmente sul comportamento dei singoli monaci, che durante il periodo Edo avrebbero trascurato e dimenticato i loro “veri” compiti e obiettivi religiosi. In questo contesto si sviluppò l'idea che la Restaurazione Meiji avesse il compito di “purificare” il buddhismo da ogni forma di corruzione e degenerazione, così da riportarlo a una condizione più antica, idealizzata e coerente con il progetto nazionale emergente.⁷⁴

In quest'ottica, studiosi come Inoue Enryō (1858-1919) sostenevano che il buddhismo poteva adattarsi pienamente al nuovo governo, ma non nella sua forma attuale: esso necessitava, a suo avviso, di una profonda riforma che restaurasse la purezza originaria della tradizione e ne rendesse nuovamente evidente l'utilità sociale e morale per lo stato moderno. In opere come *Shinri kinshin* 真理金針 e *Bukkyō katsuron* 仏教活論 cercò di dimostrare come il buddhismo fosse estremamente qualificato per la società moderna giapponese.⁷⁵

Questo discorso non costituiva una novità, ma si inseriva pienamente nel più ampio progetto di definire un buddhismo universale, razionale e filosofico, capace di accomunare le diverse scuole giapponesi e, soprattutto, di risultare funzionale allo stato moderno.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ KLAUTAU, “Kinsei Bukkyō Daraku-ron...”, *op.cit.*, p.581.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ IENAGA, *Japan's Modernization...*, *op.cit.*, p.17.

Si trattava di un tentativo, portato avanti da vari studiosi, di superare la crisi provocata dallo *shinbutsu bunri*, accettando le critiche rivolte al buddhismo, ma attribuendone la responsabilità ai monaci del periodo Tokugawa. Questi ultimi venivano presentati come un modello da cui prendere le distanze, poiché ritenuti lontani da una forma di buddhismo “pura” e razionale, proiettata in un passato idealizzato.

In questo modo si definì una netta separazione tra un buddhismo reale — percepito come degenerato a causa delle presunte mancanze del clero premoderno — e un buddhismo archetipico, assunto come modello ideale a cui aspirare. Il “vero” buddhismo veniva così concepito come una versione epurata di tutti quegli elementi considerati irrazionali o superstiziosi, e soprattutto priva di componenti magiche, giudicate dagli studiosi influenzati dal pensiero “occidentale” come residui primitivi non compatibili con la modernità.

Inoltre, la sua essenza andava ricercata nei testi e nello sforzo di evidenziare la compatibilità tra questi e il sapere scientifico, delineando così un’immagine moderna del buddhismo. Tale prospettiva si poneva in contrasto con un’interpretazione “occidentale” che tende a considerare questa religione come pessimista, nichilista, eccessivamente ritualistica e segnata dalla superstizione.⁷⁶

Tuttavia, è importante riconoscere che, come sottolinea Klautau Orion, le teorie proposte da studiosi come Tsuji erano profondamente radicate nel contesto culturale dell’epoca Meiji e riflettevano le esigenze ideologiche di quel periodo. Esse risultano pertanto lontane da una ricostruzione storica oggettiva e devono piuttosto essere interpretate come letture faziose, condizionate dalle trasformazioni politiche e intellettuali che caratterizzarono il Giappone della modernizzazione.⁷⁷

In sintesi, come mette in evidenza Covell, la principale problematicità delle teorie del *daraku bukkyō* risiede nel fatto che esse sono giunte, con sorprendente continuità, fino all’età contemporanea. Pur essendo abbandonata l’accusa di omosessualità rivolta ai monaci, ogni altra critica formulata in epoca Meiji continua a essere riproposta, sia all’interno sia all’esterno del buddhismo dei templi.⁷⁸ Tale persistenza, ulteriormente amplificata dai mass media, dall’immaginario collettivo stereotipato e talvolta dallo stesso clero buddhista, ha contribuito a plasmare in modo duraturo la percezione pubblica del buddhismo templare, influenzando il modo in cui il clero viene ancora oggi rappresentato e compreso.

⁷⁶ David L. McMAHAN, “Buddhist Modernism”, in David L. McMahan (a cura di), *Buddhism in the modern world*, London and New York, Routledge, 2012, p.162.

⁷⁷ KLAUTAU, “Kinsei Bukkyō Daraku-ron...”, *op.cit.*, p. 589.

⁷⁸ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.163.

1.3.3. Immagine del clero

Uno dei fattori che contribuiscono in misura significativa alla crisi del buddhismo giapponese contemporaneo riguarda la percezione del clero. In altri termini, pesa l'immagine stereotipata che la popolazione ha degli abati. Tale tematica è stata affrontata da Ueda Noriyuki che, oltre a riflettere sulla propria esperienza con il buddhismo, ha presentato quelle di altre persone incontrate durante le attività promosse nell'ambito della "rinascita buddhista" avviate a partire dal 2003. Le sue interpretazioni risultano particolarmente interessanti perché Ueda non è né un monaco né un esperto di dottrine buddhiste, ma un laico chiamato dal tempio Seishōji a collaborare a un progetto di organizzazione di incontri e conferenze dedicati alla situazione problematica del buddhismo contemporaneo. In qualità di moderatore, Ueda, insieme ai partecipanti agli incontri della "scuola del rinascimento buddhista", offre quindi prospettive più vicine alla sensibilità della gente comune e distanti dal tradizionale ambiente religioso e accademico.

Dall'esperienza di Ueda emerge che, pur attraversando una profonda crisi esistenziale, egli non abbia mai pensato di rivolgersi ai monaci buddhisti. Inoltre, dalle testimonianze riportate da altre persone risulta che il buddhismo non viene percepito come una realtà capace di generare novità, ma come un'istituzione che ripete da decenni gli stessi modelli senza introdurre cambiamenti significativi. In questo contesto, considerato immutato e antiquato, il rapporto tra la popolazione e il clero buddhista appare limitato quasi esclusivamente ai funerali; per la maggior parte delle persone non vi è alcuna percezione della necessità di un legame ulteriore con il tempio o con i monaci. Emergono inoltre opinioni secondo cui i membri del clero dovrebbero impegnarsi maggiormente per contribuire al cambiamento sociale, ma non lo farebbero perché la gestione dei funerali è divenuta la loro principale, se non unica, occupazione. Di conseguenza, molti laici li considerano individui intenti soprattutto a trovare stratagemmi per garantirsi un reddito, approfittatori abili nel parlare ma poveri di azione. Inoltre, Ueda evidenzia anche la tendenza secondo cui le persone comuni mostrano un maggiore interesse verso una forma di buddhismo più intellettuale e teorico, rispetto a una forma concreta e pratica incarnata dalle attività quotidiane dei templi.⁷⁹

Molte di queste considerazioni sono spesso stereotipate e non necessariamente fondate. Un esempio significativo è l'accusa rivolta ai monaci di non occuparsi dei problemi della società contemporanea, un'affermazione che — come verrà approfondito nel capitolo successivo — non risulta del tutto veritiera.

⁷⁹ UEDA, *Ganbare Bukkyō...*, *op.cit.*, pp.23-27.

Durante un simposio tenutosi nel 2004 a Tōkyō sul futuro del buddhismo organizzato da Ueda, emersero altri commenti utili a sintetizzare i problemi che secondo i laici caratterizzano i templi buddhisti. Per prima cosa, i templi si limiterebbero a gestire funerali e servizi commemorativi, generando così profitti esentasse per il clero; inoltre, si sostenne che i monaci non avrebbero alcuna capacità di incidere sui cambiamenti sociali e che mancherebbero di una reale consapevolezza delle problematiche che affliggono la società contemporanea.⁸⁰ Appare evidente che anche in questo caso si corre il rischio di generalizzare; tuttavia, un elemento comune che emerge da chi critica il buddhismo consiste nell'idea che il clero soffra di un problema d'immagine legato al ruolo predominante svolto nei funerali e nei servizi commemorativi.⁸¹

Secondo Covell, il clero buddhista giapponese si colloca a metà strada tra due rappresentazioni opposte del buddhismo: da un lato, una versione “autentica” e idealizzata; dall'altro, la pratica quotidiana effettiva, ritenuta dalla maggior parte della popolazione corrotta e ridotta quasi esclusivamente alla dimensione funeraria, ciò che viene definito “buddhismo funerario”.⁸² Il clero buddhista si trova dunque in una posizione intermedia tra la necessità di preservare una tradizione di fatto premoderna, come il sistema *danka*, e l'esigenza di rispondere alle richieste della contemporaneità, che impongono invece un cambiamento. Ne derivano due tendenze contrapposte. La prima consiste nell'immagine, condivisa tanto dal clero quanto dai fedeli, di ciò che viene percepito come il “vero” buddhismo ovvero le necessità fisiche e rituali che i templi devono soddisfare nella vita di tutti i giorni; la seconda presenta un buddhismo progressivamente secolarizzato e decaduto. Le radici di questa polarizzazione risalgono alla dicotomia, costruita in epoca Meiji e analizzata nel paragrafo precedente, tra un buddhismo “autentico” e uno “corrotto”.

Tale opposizione genera un rapporto profondamente problematico tra l'idea, da un lato, che i monaci dovrebbero incarnare un modello monastico di rinuncia al mondo secolare, mantenendosi lontani dal denaro e dalle logiche economiche e vivendo in templi concepiti come luoghi di rigore e disciplina; qui, essi dovrebbero dedicarsi allo studio filosofico delle dottrine per perseguire la propria salvezza spirituale e guidare gli altri verso l'illuminazione — l'immagine del “vero buddhismo”.

Dall'altro lato, questa visione idealizzata si scontra con una realtà molto più complessa: l'eccessiva formalizzazione dei rituali, un sistema di sostentamento economico limitante e la

⁸⁰ UEDA, *Ganbare Bukkyō...*, *op.cit.*, pp.16-20.

⁸¹ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.47.

⁸² COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.63.

dipendenza quasi totale dai riti funebri alimentano la percezione di un clero lontano dal proprio archetipo monastico, in cui gli abati appaiono sempre più simili a veri e propri uomini d'affari.⁸³

Come osserva Ian Reader, l'immagine di un clero dedito alla rinuncia del mondo e quindi spiritualmente distinto dalle persone comuni risulta oggi difficilmente conciliabile con le attività effettivamente svolte da un abate. A partire dal periodo Meiji, infatti, i monaci possono sposarsi, avere una famiglia e condurre una vita che, sotto molti aspetti, non differisce da quella di un laico.⁸⁴ In questo contesto, il buddhismo funerario dei templi continua a essere associato dal mondo laico alla morte e al guadagno economico, elementi lontani da quello che dovrebbe costituire il vero obiettivo e il nucleo della dottrina buddhista, fondata sulla rinuncia.

Una delle pratiche più criticate del buddhismo funerario è quella dei *kaimyō* 戒名, i nomi post-mortem conferiti ai membri del sistema *danka*. Si tratta di un rituale volto ad attribuire al defunto un nome carico di significato simbolico e di status, che ne definisce la posizione all'interno della comunità. Le controversie nascono dal fatto che il *kaimyō* viene assegnato in base all'entità della donazione offerta dalla famiglia del defunto. Maggiore è la somma versata, più elevato risulta il rango del nome conferito, che viene percepito come influente — in senso positivo o negativo — sul destino spirituale del defunto.⁸⁵

Si tratta, di fatto, di un vero e proprio sistema di tipo consumistico, che ha contribuito a rafforzare l'immagine stereotipata di un clero avido. A ciò si aggiunge che né il significato dei *kaimyō* né la struttura rituale del funerale — altamente formalizzata e complessa — vengono solitamente spiegati dagli abati ai familiari del defunto. Considerati anche i costi elevati dei funerali, tutti questi elementi alimentano ulteriormente il senso di sfiducia nei confronti del clero.⁸⁶

Questo sentimento, sempre più frequente, conduce un numero crescente di persone a scegliere rituali secolari, generalmente più economici e più semplici da comprendere. Come osserva Yamanaka Hiroshi, il lungo monopolio esercitato dai templi buddhisti sui funerali sta progressivamente venendo meno a causa di una crescente “individualizzazione della morte”.⁸⁷ Con questo termine, lo studioso intende evidenziare come i cambiamenti socio-strutturali nel sistema familiare giapponese — uniti al calo del numero di matrimoni e di figli — stiano

⁸³ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.18.

⁸⁴ READER, “Buddhism in Crisis?...”, *op.cit.*, p.246.

⁸⁵ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.169.

⁸⁶ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.172.

⁸⁷ YAMANAKA Hiroshi, “Religious Change in Modern Japanese Society: Established Religions and Spirituality”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 48, 2, 2021, pp. 368-369.

determinando una trasformazione nella gestione dei funerali. La responsabilità, tradizionalmente collettiva all'interno della famiglia, si sposta progressivamente sull'individuo singolo. Secondo Yamanaka, saranno sempre più gli individui stessi a occuparsi personalmente della cura delle tombe e delle commemorazioni a discapito dei monaci buddhisti.⁸⁸

In sintesi, la figura del monaco buddhista si trova oggi in una condizione di forte tensione tra due mondi antitetici. In questo contesto, il buddhismo funerario rappresenta la principale fonte di sostentamento per la maggior parte dei templi; tuttavia, costituisce anche una delle ragioni principali dell'accresciuto risentimento della popolazione nei confronti degli abati, percepiti come troppo lontani da un ideale monastico ormai irraggiungibile.

Inoltre, in un mondo sempre più globalizzato e interconnesso, in cui le religioni istituzionali sembrano attraversare una fase di crisi, emergono forme alternative di rituali funebri. Di conseguenza, il buddhismo templare si trova progressivamente costretto a individuare strategie e soluzioni innovative per garantire la propria sopravvivenza.

1.3.4 Cambiamenti socio-strutturali nella società giapponese

A partire dall'epoca Meiji si verificarono profondi mutamenti nella struttura sociale ed economica di un Giappone in via di rapida modernizzazione. Tali trasformazioni furono ulteriormente accelerate durante l'occupazione americana, che mirava a creare uno stato in grado di rappresentare un caposaldo della cultura consumistica in Asia, in contrapposizione alla Cina comunista.

Tra questi cambiamenti, un ruolo fondamentale fu svolto dalla crescente urbanizzazione, che spinse un numero sempre maggiore di persone ad abbandonare le aree rurali per cercare nuove opportunità di vita nelle città. Una delle conseguenze più rilevanti di questo processo fu, come già analizzato, la drastica riduzione dei membri del sistema *danka*. La progressiva diminuzione della popolazione rurale generò infatti una crisi finanziaria all'interno dell'economia templare.

Quest'ultima venne messa duramente alla prova soprattutto dalla riforma dei territori introdotta dalle forze di occupazione statunitensi tra il 1945 e il 1946. A seguito di tale riforma, molti templi persero una parte significativa dei loro possedimenti, costringendo numerosi abati ad abbandonare il proprio tempio o a trasferirsi nelle aree urbane.

⁸⁸ *Ibidem*.

Proprio in questo contesto si diffusero le cosiddette “nuove religioni”, molte delle quali ispirate al buddhismo – come Sōka Gakkai – ritenute più adatte al nuovo modello di cittadino urbano, più dinamico rispetto a quello, più statico, delle zone rurali tradizionalmente legate alle denominazioni buddhiste.⁸⁹ Nel 1995 l’attacco alla metropolitana di Tōkyō da parte della setta Aum Shinrikyō portò la popolazione a provare una generale avversione e paura verso ogni tipo di istituzione religiosa compreso il buddhismo. Inoltre, come messo in evidenza da Nelson, l’attentato di Aum portò anche al cessare dei tentativi di proselitismo diretti e troppo aggressivi tipici delle nuove religioni.⁹⁰

Circoscritti al sistema *danka* e timorosi di adottare strategie di proselitismo esplicite e aggressive, gli abati dei singoli templi — spesso privi del sostegno del quartier generale della scuola di appartenenza — si sono trovati costretti a individuare metodi alternativi per ampliare la propria cerchia di fedeli. Come sottolinea Elisabetta Porcu, alcuni templi hanno cercato di affrontare questa problematica ricorrendo alla cultura popolare e di massa proponendo forme di proselitismo in cui gli insegnamenti buddhisti e l’identità del tempio locale vengono trasmessi attraverso anime, manga e, in un caso specifico, persino tramite il personaggio di *Hello Kitty*.⁹¹

Lo spostamento dalle campagne verso le città e la nascita di nuove religioni più adatte al contesto emergente nel periodo successivo all’occupazione americana sono solo alcuni dei fattori che influenzarono profondamente la società giapponese. Alla base di tali trasformazioni si colloca la ridefinizione del paradigma familiare: l’archetipo della famiglia allargata residente nelle aree rurali e integrante del sistema *danka* non risultava più efficace come in passato. Si affermò così un modello di famiglia nucleare nel quale, con il passare del tempo e avvicinandosi all’età contemporanea, il numero di famiglie con figli è progressivamente diminuito.

Come già evidenziato, questi mutamenti nella struttura familiare ebbero conseguenze significative sul sistema *danka* e sull’intero ambito funerario. Essi generarono, inoltre, una serie di problematiche interne alle famiglie degli abati. Come sottolinea Covell, la possibilità per l’abate di sposarsi ha sollevato non pochi dilemmi di natura ideologica. Tali dilemmi derivano dalla discrepanza tra l’ideale buddhista dell’abate come rinunciante, chiamato ad abbandonare ogni forma di piacere mondano, e la realtà contemporanea, nella quale la

⁸⁹ PORCU, “Contemporary Japanese...”, *op.cit.*, p.7.

⁹⁰ John K. NELSON, “Japanese secularities and the decline of Temple Buddhism”, *Journal of Religion in Japan*, 1, 1, 2012, p.56.

⁹¹ Elisabetta PORCU, “Pop Religion in Japan: Buddhist Temples, Icons, and Branding”, *Journal of Religion and Popular Culture*, 26, 2, 2014, p.158.

maggior parte degli abati è sposata e ha figli. Lo studioso mostra come ciò abbia prodotto una situazione paradossale all'interno del sistema *danka*: i suoi membri tendono infatti a preoccuparsi qualora l'abate non abbia una moglie, poiché l'assenza di eredi viene percepita come problematica per il futuro del tempio, nonostante la figura dell'abate rimandi, almeno sul piano ideale, a quella di un monaco distaccato dai legami mondani.⁹²

L'ereditarietà dei templi rappresenta un ulteriore fattore che ha contribuito a generare criticità nell'immaginario collettivo riguardo al clero, poiché induce a ritenere che chi diventa abate non sia motivato da alcuna vocazione religiosa. Inoltre, tale sistema rende particolarmente difficile l'inserimento nella gestione di un tempio di individui realmente spinti da una vocazione monastica, poiché si tratta di un meccanismo esclusivo nel quale il criterio dell'eredità di sangue mantiene sempre la precedenza.

È altresì importante evidenziare il ruolo fondamentale svolto dalla moglie dell'abate, alla quale è attribuito il compito — nonostante la maggior parte di esse provenga da contesti esterni al mondo dei templi — di occuparsi della crescita e della formazione religiosa del futuro erede.⁹³

Infine, un ulteriore problema è rappresentato dal progressivo invecchiamento della popolazione giapponese. La diminuzione del numero dei giovani, infatti, si traduce — come evidenziato da Ian Reader — in un calo costante degli studenti iscritti alle università buddhiste, alcune delle quali sono state costrette a chiudere. Lo studioso, tuttavia, mostra come il declino non riguardi soltanto le istituzioni religiose, ma anche le università secolari.⁹⁴

In definitiva, la crisi del buddhismo dei templi è il risultato di un processo estremamente lungo, nel quale i cambiamenti sociali avviati con l'età moderna svolgono un ruolo fondamentale nell'acuirne la criticità e la complessità.

1.3.5 Secolarizzazione

Una delle cause globali che contribuiscono alla crisi del buddhismo riguarda un concetto tutt'ora oggetto di ampio dibattito: la secolarizzazione. È tuttavia necessario fare una premessa. Trattandosi di un tema su cui esiste una vasta letteratura e nessun consenso teorico consolidato, in questa analisi verranno richiamate soltanto le informazioni e le teorie

⁹² COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.117.

⁹³ COVELL, *Japanese Temple Buddhism...*, *op.cit.*, p.120.

⁹⁴ READER, "Buddhism in Crisis?... ", *op.cit.*, p.243.

indispensabili per comprendere le peculiarità di tale fenomeno in relazione alla crisi del buddhismo giapponese.

Con il termine secolarizzazione si intende generalmente un processo di opposizione ideologica e pratica tra ciò che è religioso e ciò che non lo è, sviluppatosi come conseguenza diretta della modernizzazione di un paese. Si tratta di una teoria che riprende, di fatto, il concetto di “disincantamento del mondo” elaborato da Max Weber (1864-1920), secondo cui la modernità avrebbe favorito una crescente razionalizzazione della realtà, riducendo progressivamente lo spazio per l’irrazionalità religiosa.⁹⁵

In altri termini, per secolarizzazione si intende, citando Ugo Dessì e Christoph Kleine, “la nascita di strutture epistemiche e sociali in cui il religioso e il secolare sono differenziati socialmente e concettualmente”.⁹⁶ Ne deriverebbe così una situazione in cui la modernità conduce a una diminuzione dell’importanza sociale della religione. Quest’ultima diventa un affare privato, qualcosa di personale, una vera e propria scelta individuale e non più sociale e collettiva.⁹⁷

Più precisamente, secondo José Casanova la secolarizzazione presenta tre dimensioni: il declino delle credenze religiose, la privatizzazione della religione e la differenziazione del religioso rispetto alle altre sfere sociali. Ognuna di queste dimensioni, secondo lo studioso, è causata direttamente dalla modernizzazione.⁹⁸ Tale interpretazione, ormai ampiamente superata, è stata tuttavia una delle prime proposte sull’argomento e ha contribuito a gettare le basi per successive discussioni nel mondo intellettuale.

Riguardo quest’ultimo, è necessario osservare che non esiste una definizione comunemente accettata della secolarizzazione né dei suoi esiti, al punto che, secondo alcuni studiosi come Rodney Stark, la secolarizzazione non sarebbe mai esistita.⁹⁹ A questo proposito, Max Eger ha proposto un’interpretazione particolarmente interessante, poiché applicata al contesto giapponese, un paese considerato in una posizione privilegiata per questo tipo di studi in quanto moderno e, soprattutto, non “occidentale”.¹⁰⁰

Secondo Eger, è necessario concentrarsi sul rapporto tra secolarizzazione e modernizzazione. Entrambi i termini, infatti, sono concetti storicamente radicati in una specifica cultura: quella

⁹⁵ SHIOBARA Tsutomu, “Tenkanki no shūkyōshisutemu” (Il sistema religioso nel periodo di transizione), *Shakai · Keizai Shisutemu*, 13, 1994, p.1.

塩原勉、「転換期の宗教システム」、社会・経済システム、第13巻、1994年、p.1.

⁹⁶ Ugo DESSÌ e Christoph KLEINE, “Introduction: Secularities in Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 8, 1-3, 2019, p.1.

⁹⁷ SHIOBARA, “Tenkanki no...”, *op.cit.*, p.1.

⁹⁸ José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pp.11-39.

⁹⁹ Philip S. GORSKI e Ates ALTINORDOU, “After Secularization?”, *Annual Review of Sociology*, 2008, p.56.

¹⁰⁰ READER, “Buddhism in Crisis?...”, *op.cit.*, p.9.

europea. Inoltre, essi risultano strettamente legati all'idea di progresso e di distacco dalle istituzioni religiose, in particolare dalla Chiesa cristiana. Quando però si tenta di applicare questi concetti al Giappone, emerge una criticità evidente. Sia la modernizzazione sia la secolarizzazione sono concetti intellettualmente ed “emotivamente” legati alla storia occidentale; per questo motivo non sono oggettivi né universalizzabili.

Di conseguenza, nel caso giapponese, a causa di un contesto storico e culturale che non rende tali categorie adeguate ad analizzare un contesto differente da quello europeo, esse non possono essere applicate in modo diretto. Secondo l'interpretazione proposta da Eger, in Giappone:

Just as Japanese ‘modernization’ does not signify a move away from ‘religion,’ it also fails to signify a move toward ‘reason.’ Second, we are in no position to maintain that ideas about rationality dominant in Western societies as a result of the continuing influence of the Enlightenment tradition should serve as the standard against which other views of rationality are to be measured.¹⁰¹

L'esempio proposto da Max Eger mette in luce un'ulteriore problematicità legata al concetto di secolarizzazione: la tendenza a universalizzare tale nozione e ad applicarla in modo indipendente dal contesto culturale e sociale del paese considerato. Come evidenzia Nelson, negli anni 1960-1970 si riteneva che la secolarizzazione, intesa soprattutto secondo la prospettiva di Casanova, fosse un processo naturale e universale, condiviso da tutte le società moderne.¹⁰² In altri termini, gli studiosi si sono progressivamente resi conto che non è possibile applicare il concetto di secolarizzazione — così come quello di modernità — in maniera acritica e inconsapevole, dando per scontato che in ogni paese essi assumano le stesse connotazioni e lo stesso significato.

Ciò dipende dal fatto che il modo in cui si definisce la relazione tra spazio religioso e spazio secolare è culturalmente specifico e condizionato dalle dinamiche politiche e storiche di una determinata società. Interpretare dunque il secolare come un concetto localmente e culturalmente determinato permette innanzitutto di comprendere più a fondo come una popolazione concepisca il concetto stesso di religione.¹⁰³

¹⁰¹ EGER, “Modernization and Secularization...”, *op.cit.*, p.23.

¹⁰² NELSON, “Japanese secularities...”, *op.cit.*, p.42.

¹⁰³ *Ibidem.*

Quest'ultimo, infatti, non è un principio fisso e universale, bensì un prodotto culturale soggetto a continue trasformazioni in base alle esigenze sociali e storiche (si veda il paragrafo sul periodo Meiji). Il caso giapponese è particolarmente emblematico. Il termine “religione” venne introdotto nel periodo Meiji attraverso la parola *shūkyō* 宗教, i cui kanji significano rispettivamente “scuola” e “insegnamento”, suggerendo implicitamente un'appartenenza esclusiva a un gruppo religioso e alle sue dottrine.¹⁰⁴

Tuttavia, se si considera che per la maggior parte dei giapponesi la religiosità si esprime attraverso pratiche quali pellegrinaggi, acquisto di amuleti, festival di matrice buddhista o shintō — spesso senza alcuna distinzione esclusiva — il termine *shūkyō* risulta problematico.¹⁰⁵ Più che come appartenenza a un gruppo religioso specifico, la religiosità giapponese è stata descritta come “momentanea” o “puntiforme”, ovvero caratterizzata dalla partecipazione ad attività religiose solo quando necessario, mentre nella quotidianità la religione tende a essere ignorata.¹⁰⁶ Ad accentuare tale ambiguità, si svilupparono due filoni interpretativi volti a chiarire il significato del termine *shūkyō*. Da un lato, secondo studiosi come Isomae Jun'ichi, *shūkyō*¹⁰⁷ viene considerato un neologismo, una categoria artificiale introdotta per tradurre un concetto “occidentale” che in Giappone non esisteva nella stessa forma; per questo motivo il termine appariva poco chiaro ai più. Dall'altro lato, studiosi come Ian Reader sostengono che, pur essendo un neologismo, la parola *shūkyō* rimandava a un concetto già presente in Giappone, anche se articolato in modalità differenti rispetto al modello euro-americano.¹⁰⁸

Tale dibattito mostra la complessità insita nel definire il termine religione e, di conseguenza, anche tutto ciò che non rientra in tale categoria, ossia ciò che è secolare. In particolare, di fronte alla messa in discussione delle pretese universali e imperialiste “occidentali” associate a entrambi i concetti, il dibattito risulta particolarmente utile per interrogarsi sull'eventuale presenza del binomio religione/secolarizzazione nel Giappone premoderno. Appare evidente, a questo punto, come religione e secolarizzazione non debbano essere considerati concetti rigidi e avulsi dal contesto storico e culturale di riferimento, bensì

¹⁰⁴ Ian READER, “Problematic Conceptions and Critical Developments: The Construction and Relevance of ‘Religion’ and Religious Studies in Japan”, *Journal of the Irish Society for the Academic Study of Religions*, 3, 2016, p.200.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ RAMBELLI, *Buddhist Materiality...*, *op.cit.*, pp.2-3.

¹⁰⁷ Per uno studio più approfondito sul termine e sul dibattito si veda: ISOMAE Jun'ichi, *Religious discourse in modern Japan: Religion, State, and Shintō*, Boston, Brill, 2014.

¹⁰⁸ DESSÌ e KLEINE, “Introduction...”, *op.cit.*, p.3.

inseriti all'interno di un discorso più ampio riguardante la pluralizzazione delle secolarità e delle modernità.¹⁰⁹

Le teorie delle secolarità multiple offrono nuove prospettive comparative svincolate dal modello eurocentrico e propongono un approccio di studio più flessibile, capace di tenere adeguatamente conto delle modalità con cui le diverse culture definiscono la religione e il secolare non solo in epoca moderna, ma anche nel passato.

Un esempio utile per comprendere cosa si intenda con secolarità multiple è rappresentato dal tentativo di Yanagawa Kei'ichi (1926-1990) di spiegare l'origine della secolarizzazione giapponese al di fuori delle categorie europee. Come sintetizza Fujiwara Satoko, secondo Yanagawa la secolarizzazione europea deriva dallo smantellamento del binomio Stato-Chiesa. Più precisamente, Yanagawa sottolinea come in Giappone non si sia mai sviluppato un equivalente dell'istituzione della Chiesa cristiana europea; di conseguenza, le cause della secolarizzazione moderna giapponese vanno ricercate in altre istituzioni, in particolare nel sistema familiare detto *ie* 家, organizzato in villaggi denominati *mura* 村. Yanagawa prosegue mostrando come il sistema familiare *ie* costituisca una struttura sociale tipicamente giapponese, non universalmente applicabile, la cui funzione sociale sarebbe stata analoga a quella svolta dalla Chiesa in Europa.¹¹⁰ Tale sistema fu ulteriormente rafforzato in epoca Tokugawa dal buddhismo attraverso l'istituzione del sistema *danka*: in altri termini, le istituzioni buddhiste si radicarono sul sistema delle famiglie. La secolarizzazione del Giappone, secondo questa interpretazione, sarebbe dunque dovuta alla dissoluzione di tale sistema, avviata in epoca Meiji, che portò a una riduzione del numero di fedeli, delle pratiche legate alla commemorazione degli antenati e di tutti gli altri aspetti esaminati in questo capitolo. In altri termini, la secolarizzazione del Giappone sembrerebbe essere iniziata con la crisi del buddhismo.

Secondo Fujiwara Satoko, questa interpretazione — qui analizzata solo come esempio per chiarire il concetto e il funzionamento delle secolarità plurali — aiuta a individuare le cause che, con l'avanzare della modernizzazione, hanno contribuito alla diminuzione delle pratiche religiose.¹¹¹

Come mette in evidenza Nelson, insieme ad altri studiosi, pur tralasciando le problematiche legate al termine “secolarizzazione” e alla categoria stessa di “religione” in

¹⁰⁹ Aike P. ROTS, Mark TEEUWEN, “Introduction: Formations of the secular in Japan”, *Japan Review*, 30, 2017, p.7.

¹¹⁰ FUJIWARA Satoko, “Practicing Belonging?: Non-religiousness in Twenty-First Century Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 8, 1-3, 2019, p.131.

¹¹¹ *Ibidem*.

Giappone, gli effetti dei cambiamenti introdotti in età moderna — come urbanizzazione, maggiore individualizzazione, invecchiamento della popolazione e trasformazioni nella struttura socio-familiare del paese — hanno avuto un impatto evidente sul buddhismo.¹¹²

Tuttavia, come sottolinea Ian Reader, studiosi quali Stark e Casanova utilizzano il caso giapponese per sostenere che la teoria della secolarizzazione sia ormai “morta” e che si possa parlare di un vero e proprio “revival” religioso.¹¹³ La loro argomentazione si basa sull’idea che il declino delle religioni tradizionali in Giappone sia accompagnato da una crescita delle nuove religioni e della cosiddetta “spiritualità”. In questo modo, entrambi gli studiosi rifiutano l’idea stessa di secolarizzazione, affermando che la religiosità non stia diminuendo, bensì trasformandosi o rigenerandosi.¹¹⁴

Da questa prospettiva prende forma una teoria nota come “de-secolarizzazione”, che prevede un’espansione della religione in altre sfere sociali, una de-razionalizzazione in contrasto con il “disincantamento del mondo” weberiano e una continua ricerca del sé che avvicinerrebbe l’individuo alla dimensione religiosa.¹¹⁵ Inoltre, la de-secolarizzazione non consiste in una semplice regressione a uno stato antecedente alla secolarizzazione, ma rappresenta un fenomeno reattivo nato proprio a seguito dei profondi cambiamenti introdotti dalla modernizzazione secolare.¹¹⁶

Tuttavia, di fronte a tali teorie, studiosi come Ian Reader sostengono che la secolarizzazione, intesa come progressivo allontanamento dal mondo religioso, continui a costituire una forza significativa nel contesto giapponese.¹¹⁷ Se si considera la condizione di crisi descritta nei paragrafi precedenti, l’utilizzo del termine “revival” religioso nel caso giapponese risulta problematico, soprattutto alla luce della situazione del buddhismo dei templi che, come è stato evidenziato, attraversa una fase critica le cui origini risalgono ai processi di modernizzazione del paese. Tale crisi, come già ampiamente illustrato in precedenza, è ulteriormente accentuata da fenomeni come la diffusione di rituali funebri secolari, che offrono agli individui una gamma più ampia di scelte, religiose e no, riducendo così la dipendenza dal tradizionale monopolio buddhista.

In sintesi, il Giappone viene spesso adottato come esempio per mostrare come un paese moderno possa passare da una condizione di secolarizzazione a una fase di de-secolarizzazione, interpretata come un “boom religioso”. Tuttavia, come evidenziato in questo

¹¹² NELSON, “Japanese secularities...”, *op.cit.*, p.51.

¹¹³ READER, “Secularisation, RIP?...”, *op.cit.*, pp. 31-34.

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ SHIOBARA, “Tenkanki no...”, *op.cit.*, p.3.

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ READER, “Secularisation, RIP?...”, *op.cit.*, pp. 31-34.

capitolo, il buddhismo templare rappresenta un caso emblematico della non linearità di tali processi: esso risulta infatti tra le principali vittime di questo vortice di trasformazioni, secolari e no. Il buddhismo è rimasto stagnante, colpito dalla dispersione dei *danka* dovuta all'urbanizzazione, dai cambiamenti nei rituali memoriali e funebri legati all'instabilità della famiglia nucleare e dall'impatto della privatizzazione e della diversificazione dei valori sociali. Inoltre, la crescente burocratizzazione e formalizzazione delle sue strutture organizzative ha contribuito in modo significativo al distacco delle generazioni più giovani, maggiormente attratte da alternative percepite come meno antiquate. Di fronte a questa situazione appare evidente come non si possa parlare di un buddhismo de-secolarizzato e soprattutto privo di problemi.

1.3.6 Globalizzazione

Un ulteriore fattore che ha contribuito alla crisi delle istituzioni buddhiste giapponesi è la globalizzazione. Si tratta di un concetto particolarmente complesso, che — analogamente alla secolarizzazione — non dispone di una definizione teorica univoca. Per questo motivo, anche in questo caso il termine verrà considerato attraverso una pluralità di narrazioni, corrispondenti ai diversi modi in cui ciascun gruppo o tradizione religiosa partecipa alla costruzione del “globale”.¹¹⁸

In termini generali, la globalizzazione designa un processo originato dall'affermazione degli stati moderni, caratterizzato da un'intensificazione dei flussi di persone, capitali e informazioni.¹¹⁹ Più nello specifico, come sottolinea Inoue Nobutaka, il concetto viene utilizzato dagli anni Ottanta per descrivere la progressiva dissoluzione dei confini nazionali dovuta allo sviluppo dei media, dei mezzi di trasporto e all'aumento degli scambi tra popolazioni.¹²⁰ Nella celebre definizione di Roland Robertson, essa rappresenta la “compressione del mondo”, ossia l'accelerazione e l'ampliamento dei contatti tra culture, individui e società.¹²¹ La globalizzazione implica dunque una crescente mobilità umana e una

¹¹⁸ Victor ROUDOMETOF, “Religion and globalization”, in Manfred B. Steger e Paul James (a cura di), *The SAGE Handbook of Globalization*, London, SAGE Publications, 2013, p.5.

¹¹⁹ MIYAJIMA Shun'ichi, “Shūkyō to gurōbarizashon - Kindai Kokumin Kokka Keisei no Kisū to Sono Chōkoku”, (Religione e globalizzazione - l'esito della formazione dello Stato nazionale moderno e il suo superamento), *Kokusai keiei ronshū*, 39, 2010, p.165.

宮島俊一、「宗教とグローバリゼーション-近代国民国家形成の帰趨とその超克」、国際経営論集、39号、2010年、p.165.

¹²⁰ INOUE, “The influence of globalization...”, *op.cit.*, p.98.

¹²¹ Roland ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992, p.8.

rapida circolazione di idee, rese possibili dall'espansione delle tecnologie dell'informazione e delle infrastrutture di trasporto sviluppatesi in età moderna. Tuttavia, vari studiosi — tra cui lo stesso Robertson — sottolineano che tali dinamiche non sono affatto inedite, proponendo un'interpretazione diacronica in cui la globalizzazione appare come un fenomeno con radici premoderne, e il termine contemporaneo “globalizzazione” come un semplice neologismo per descrivere processi in atto da secoli.¹²² Al di là delle discussioni terminologiche, vi è un consenso diffuso su un punto centrale: rispetto al passato, l'epoca contemporanea è caratterizzata da un'intensificazione senza precedenti della mobilità umana e della velocità di trasmissione delle idee, resa possibile da tecnologie comunicative e infrastrutture che hanno amplificato in modo radicale le interconnessioni globali.¹²³

In una prima fase, la globalizzazione è stata interpretata come un processo collettivo destinato a condurre l'intero mondo verso la modernità e l'omologazione culturale. Questa visione, fortemente segnata da presupposti imperialisti e da una logica capitalista che postulava una diffusione lineare della modernità dall'Europa al resto del globo, è stata successivamente messa in discussione. A partire dagli anni Ottanta, tale narrativa è stata sostituita da un approccio più sensibile all'eterogeneità delle culture locali, che ha portato a rivedere l'idea secondo cui il “globale” avrebbe inevitabilmente annientato il “locale” e a introdurre nuovi strumenti teorici per descrivere la relazione tra i due livelli.¹²⁴

La globalizzazione costituisce un processo multidimensionale che coinvolge diversi fattori, tra cui il più significativo è l'intensificazione dei movimenti umani e degli scambi culturali. In Giappone, tale dinamica si è tradotta in trasformazioni demografiche rilevanti: da un lato l'aumento della popolazione straniera portatrice di tradizioni culturali e religiose diverse da quelle autoctone, dall'altro lo spopolamento progressivo delle aree rurali.¹²⁵ Questi cambiamenti hanno favorito l'emergere di comportamenti secolari, intesi non soltanto come riduzione dell'adesione alle istituzioni religiose, ma come possibilità per gli individui di scegliere se credere o meno. Come osserva lo studioso Roudometof, la secolarizzazione non ha determinato semplicemente un declino della religiosità, ma ha ampliato il ventaglio delle opzioni disponibili.¹²⁶

La globalizzazione ha amplificato questa tendenza e ha contribuito a creare una maggiore libertà individuale determinando un nuovo paradigma umano fondato sull'autonomia

¹²² MIYAJIMA, “Shūkyō to...”, *op.cit.*, p.166.

¹²³ Cristina ROCHA, “Buddhism and Globalization”, in David L. McMahan (a cura di), *Buddhism in the modern world*, London and New York, Routledge, 2012, p.292.

¹²⁴ *Ibidem.*

¹²⁵ INOUE, “The influence of globalization...”, *op.cit.*, p.106.

¹²⁶ ROUDOMETOF, *Religion and globalization...*, *op.cit.*, p.2.

personale e su una crescente libertà di scelta.¹²⁷ Le nuove tecnologie hanno reso possibile immaginare percorsi biografici slegati dal contesto di nascita. Come nota Nelson:

Today, even the son of a poor farmer in Japan's depopulated regions can, with initiative and intelligence, imagine a very different life for himself.¹²⁸

L'individuo contemporaneo si muove dunque all'interno di un orizzonte di possibilità ampliato, ma questa pluralità di opzioni può generare ansia, indecisione e frustrazione. Tale condizione è particolarmente evidente in società come quella giapponese, investita da trasformazioni demografiche e sociali profonde, nelle quali cresce un diffuso senso di insicurezza esistenziale.

Di fronte a un processo onnipervasivo come la globalizzazione — che incide sull'economia, sulle forme di vita e sulle stesse strutture religiose — l'individuo può sperimentare una condizione di instabilità e crisi. L'“uomo globale” con cui il buddhismo dei templi si confronta oggi è modellato da questo nuovo paradigma, che tende a distanziarlo sempre più dalle istituzioni e dalle pratiche tradizionali. Nonostante il buddhismo ponga al centro la salvezza dell'individuo, esso fatica a rinnovarsi e ad adattarsi alle esigenze del nuovo “paradigma del sé” generato dalla globalizzazione.¹²⁹

Inoltre, secondo Nelson, la vita quotidiana dei cittadini giapponesi e il funzionamento dei templi buddhisti sono profondamente influenzati da quattro dinamiche globali potenziate dai processi di globalizzazione. La prima riguarda la crescente libertà individuale sopra menzionata; la seconda una più ampia tolleranza sociale e politica nei confronti del pluralismo e della diversità, condizione essenziale per la libertà religiosa; la terza è rappresentata dall'impatto delle nuove tecnologie comunicative, che consentono a chiunque disponga di accesso a internet di ottenere informazioni di ogni tipo, riducendo drasticamente il monopolio informativo un tempo detenuto dalle istituzioni religiose; la quarta concerne la riorganizzazione di corporazioni e processi economici che sfruttano la rapidità resa possibile dalle tecnologie digitali.¹³⁰ Secondo Nelson, tutti questi fattori sono ulteriormente accelerati

¹²⁷ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.17.

¹²⁸ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.12.

¹²⁹ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.13.

¹³⁰ NELSON, “Global and domestic challenges confronting Buddhist institutions in Japan”, *Journal of Global Buddhism*, 12, 2011, p.6.

dalla dimensione economica della globalizzazione, caratterizzata da “free markets, speed stock trading, instantaneous data transfer, junk bonds, and so on”.¹³¹

Pertanto, è importante considerare che la globalizzazione consiste in un fenomeno solitamente applicato, in primo luogo, al mondo economico. Essa è basata sull’idea che la società umana sia a tutti gli effetti un “market”.¹³² Tuttavia, ridurre il fenomeno a una sola dimensione economica sarebbe fuorviante: esso va compreso in una prospettiva multidisciplinare, poiché coinvolge non solo lo scambio di capitali ma anche la circolazione di idee, pratiche culturali e forme religiose.¹³³

A questo punto diventa necessario interrogarsi sulle modalità attraverso cui la globalizzazione incide sulla sfera religiosa giapponese e, più nello specifico, sul buddhismo dei templi. L’impatto è stato significativo e si è manifestato in diversi modi. Innanzitutto, secondo Inoue Nobutaka, la globalizzazione ha favorito lo sviluppo di due principali gruppi di nuove religioni. Da una parte vi sono le nuove religioni sorte nel periodo della modernizzazione, come Sōka Gakkai che, pur presentando elementi innovativi conservano ancora un chiaro legame con le tradizioni religiose autoctone, in particolare con il buddhismo. Il secondo gruppo, affermatosi a partire dagli anni Ottanta, è definito dallo studioso come “post-modern new religions”. È proprio in queste che l’influenza della globalizzazione risulta maggiormente evidente. Esempi emblematici sono Aum Shinrikyō e Kōfuku no Kagaku, movimenti capaci di integrare elementi presi da tradizioni religiose internazionali con aspetti della cultura pop, del consumismo e delle nuove tecnologie. All’interno di questo stesso orizzonte rientrano anche le cosiddette “hyper religion, virtual religion e cyber religion”, forme religiose rese possibili dalla diffusione di internet e da un uso sempre più pervasivo dei media digitali.¹³⁴ Tali gruppi si sono distinti per strategie di proselitismo estremamente efficaci, spesso rivolte alle giovani generazioni, e rese possibili proprio dalla globalizzazione dei mezzi di comunicazione e dei diversi linguaggi culturali.¹³⁵

Inoltre, sempre secondo Inoue Nobutaka, la globalizzazione ha trasformato in profondità usanze e tradizioni delle religioni giapponesi. A causa della natura sincretica della religiosità giapponese e della tendenza a pratiche “puntiformi”, riti e festività come i *matsuri* 祭 o i matrimoni sono sempre più percepiti come consuetudini sociali piuttosto che come

¹³¹ NELSON, “Global and domestic...”, *op.cit.*, p.5.

¹³² Galen AMSTUTZ, Ugo DESSÌ, “Approaching Japanese Religions under Globalization”, *Special issue of the Journal of Religion in Japan*, 2014, 3, 3, p.84.

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ INOUE, “The influence of globalization...”, *op.cit.*, pp.107-108.

¹³⁵ INOUE, “The influence of globalization...”, *op.cit.*, p.109.

espressioni religiose. Parallelamente — osserva Inoue — dal secondo dopoguerra è aumentata la partecipazione a celebrazioni di origine cristiana, come il Natale. È tuttavia necessario precisare che tali festività non sono adottate per il loro contenuto teologico, bensì come prodotti di un sistema consumistico e industrializzato introdotto in Giappone dagli Stati Uniti: il Natale o San Valentino vengono dunque celebrati principalmente per il loro valore commerciale e non per quello religioso.¹³⁶

Un altro esempio significativo, già analizzato nel paragrafo dedicato all'immagine del clero, riguarda la progressiva perdita del monopolio buddhista sui funerali. I templi si trovano così a competere con industrie di natura non necessariamente religiosa all'interno di quello che Wade Clark Roof ha definito “spiritual marketplace”: uno spazio in cui prodotti e servizi religiosi — offerti tanto dalle istituzioni tradizionali quanto da imprese culturali o commerciali — circolano e competono tra loro come merci.¹³⁷ Secondo Yamanaka Hiroshi, questa configurazione non è esclusiva del contesto statunitense analizzato da Roof, ma caratterizza in misura crescente tutte le società moderne, compreso il Giappone.¹³⁸

In questo scenario, il “consumatore religioso” può selezionare liberamente gli elementi che preferisce, combinarli e rielaborarli per creare un sistema di significati più adatto alla propria sensibilità individuale.¹³⁹ La globalizzazione ha accentuato questa dinamica, favorendo un orientamento in cui le persone non cercano più necessariamente l'adesione a una tradizione specifica, con i suoi rituali e insegnamenti, ma sono attratte da un'atmosfera spirituale generale, percepita come più flessibile, immediata e personalizzabile. Tale tendenza contribuisce in modo significativo alla crisi del buddhismo templare contemporaneo, poiché incoraggia un interesse frammentario e superficiale non rivolto alle tradizioni delle singole scuole, bensì a un interesse nato all'insegna di un senso di “spiritualità”¹⁴⁰ ispirato dal buddhismo nella sua totalità generale.¹⁴¹

Per descrivere questa particolare configurazione, Yamanaka Hiroshi introduce il concetto di *karui shūkyō* 軽い宗教, traducibile come “religione leggera”. Con questa espressione lo studioso indica una forma di religiosità svincolata dalle istituzioni organizzate e profondamente influenzata dalla crescente commercializzazione della sfera religiosa. Sebbene

¹³⁶ INOUE, “The influence of globalization...”, *op.cit.*, p.113.

¹³⁷ WADE CLARK ROOF, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton University Press, 1999, p.78.

¹³⁸ YAMANAKA, “Religious Change...”, *op.cit.*, p.367.

¹³⁹ ROOF, *Spiritual Marketplace...*, *op.cit.*, p.78.

¹⁴⁰ Per un'analisi più esaustiva del concetto di “spirituality” si veda: I. GAITANIDIS, *Spirituality and alternativty in contemporary Japan: Beyond Religion?* Bloomsbury Advances in Religio, 2022.

¹⁴¹ INOUE, “The influence of globalization...”, *op.cit.*, p.118.

non si identifichi con strutture formali come lo shintō, il buddhismo templare o le nuove religioni, la “religione leggera” non rappresenta una frattura con il passato: essa incorpora e rafforza elementi tradizionali — quali i riti ancestrali, le visite ai cimiteri e le preghiere mondane — reinterprelandoli in chiave individualizzata. Inoltre, secondo Yamanaka, nel Giappone contemporaneo le numerose forme di “spiritualità” che sembrano emergere come alternative alle istituzioni religiose in declino non costituiscono fenomeni del tutto nuovi, ma piuttosto frammenti di valori tradizionali, resi circolanti e disponibili all’interno di un ampio spazio mediatico. In questo contesto, le persone tendono a ricorrere a tali elementi — spesso consumati come prodotti culturali — per ottenere una momentanea stabilità psicologica, usufruendone solo quando se ne presenta il bisogno.¹⁴²

1.4 Conclusione

Oggi la condizione del buddhismo templare in Giappone non appare sostanzialmente diversa da quella descritta nell’articolo del *Nihon Keizai Shimbun* del 2015. Secondo Ukai Hidenori, il buddhismo giapponese si trova ancora in una fase di transizione: i templi risultano progressivamente più “vuoti”, ossia privi di un abate residente, e le comunità buddhiste incontrano crescenti difficoltà nel sostenere l’assetto organizzativo basato sul sistema dei *danka*. Ukai prevede, per i decenni a venire, una scomparsa sempre più rapida dei templi.¹⁴³ Più nel dettaglio, si stima che entro il 2040 il numero attuale di circa 77.000 templi diminuirà a circa 50.000 templi con abate residente, mentre il 35% del totale — ovvero circa 27.000 templi — sarà privo di un abate. Nel 2060, quando la popolazione giapponese è prevista attestarsi attorno agli 86 milioni di abitanti, secondo Ukai solo 42.000 templi disporranno ancora di un abate residente, mentre 35.000 templi (pari al 45%) ne saranno privi.¹⁴⁴

Tra le diverse cause che contribuiscono a questo processo di declino, Ukai individua gli effetti della diminuzione demografica e dell’invecchiamento della popolazione, i mutamenti

¹⁴² YAMANAKA, “Religious Change...”, *op.cit.*, p.379.

¹⁴³ Per indagini sulle religioni in Giappone nell’ultimo decennio, si veda l’Agenzia per gli Affari Culturali: https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/tokeichosa/shumu/index.html, 07-12-2025.

¹⁴⁴ UKAI Hidenori 鵜飼秀徳, *Ano burando onsenchi ga masaka no shōmetsu kiki...20–30 dai josei ga hangen ‘shōmetsu risuku no machi’ ni kanarazu okoru ‘zenchō genshō’* あのブランド温泉地がまさかの消滅危機。。。20～30代女性が半減「消滅リスクの街」に必ず起こる「前兆現象」 (Quella famosa località termale è incredibilmente a rischio di scomparsa... Le donne tra i 20 e i 30 anni si sono dimezzate. Il ‘fenomeno premonitore’ che si verifica immancabilmente nelle città a rischio di estinzione), “President Online”, 2024, <https://president.jp/articles/-/81475>, 08-12-2025.

nella struttura familiare, la distruzione di templi a seguito di grandi catastrofi e l'impossibilità di ricostruirli, oltre ai fenomeni già discussi nel presente capitolo.¹⁴⁵ A questo quadro si collega anche la crescente mancanza di successori per gli abati. Come osserva Jørn Borup, ogni tempio, anche qualora disponga di un abate residente, rischia di affrontare serie difficoltà qualora sia privo di un successore oppure quando il numero dei membri del *danka* si riduce al punto da non garantire più la sostenibilità economica dell'istituzione.¹⁴⁶ Tali difficoltà possono tradursi nella trasformazione del tempio in un *akidera* 空き寺, letteralmente “tempio vuoto”, oppure in un *mujū ji-in* 無住寺院, un tempio privo di abate che, di conseguenza, può svolgere solo un numero minimo di pratiche religiose.¹⁴⁷ Nei casi più estremi, soprattutto nelle aree rurali, il tempio viene completamente abbandonato, diventando completamente vuoto e lasciato a se stesso; in questi casi si parla di *haiji* 廃寺, “tempio abbandonato”.¹⁴⁸ Molte di queste strutture finiscono per essere demolite o definitivamente chiuse. È importante sottolineare che la chiusura di un tempio non può essere decisa unilateralmente dall'abate: essa deve essere approvata collettivamente dall'abate stesso, dalla comunità *danka*, dalla sede centrale della scuola buddhista di appartenenza e dall'amministrazione municipale.¹⁴⁹

Di fronte a queste problematiche, Ukai propone diverse strategie di intervento. Una prima possibilità per sostenere economicamente i templi consiste nel promuovere una più ampia diffusione della doppia carriera per gli abati. Secondo Ukai, ciò comporterebbe un ulteriore processo di secolarizzazione del clero, considerato tuttavia una necessità e una delle poche soluzioni realmente in grado di preservare il buddhismo templare.¹⁵⁰ Un'altra possibile strategia consisterebbe nell'istituzione di un sistema di cooperazione tra i templi urbani e quelli rurali, attraverso il quale i primi contribuiscono al mantenimento economico dei secondi, ad esempio, mediante la condivisione delle donazioni ricevute. In questo modo, osserva Ukai, si potrebbe creare un meccanismo capace di impedire ai fedeli di abbandonare completamente il tempio familiare di appartenenza, anche qualora si trasferissero nelle grandi

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Jørn BORUP, “Temple Death and Revitalization: Managing Religious Waste and Excess” *Journal of Religion in Japan*, 14, 1, 2025, pp.15-16.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ BORUP, “Temple Death and...” *op.cit.*, p.19.

¹⁵⁰ UKAI Hidenori 鵜飼秀徳, *Jimoto no otera shōmetsu de 'kutte ikenai obōsan' tairyō hassei... Nihon ichi no jiin kamitsuritsu no 'Shiga moderu' ga chumoku sareru wake* 地元のお寺消滅で「食っていけないお坊さん」大量発生。。。日本一の寺院過密率の「滋賀モデル」が注目されるワケ (Con la scomparsa dei templi locali, cresce il numero di monaci che ‘non riescono più a vivere del proprio lavoro’... Ecco perché attira l'attenzione il modello *Shiga*, la regione con la più alta densità di templi del Giappone), “President Online”, 2024, <https://president.jp/articles/-/77593>, 08-12-2025.

città.¹⁵¹ Una terza possibilità di salvaguardia dei templi è rappresentata dall'impiego di tecnologie innovative, come i visori VR (realtà virtuale) e AR (realtà aumentata), che consentono di visitare virtualmente il proprio tempio familiare, le tombe degli antenati o di assistere a riti funebri a distanza, nonostante la lontananza fisica dal *bodaiji*.¹⁵²

In particolare, secondo Paola Cavaliere, l'utilizzo di tecnologie quali i social media e gli ambienti digitali immersivi si è rivelato estremamente efficace durante la pandemia di COVID-19. Le istituzioni religiose giapponesi, infatti, sono state costrette a trovare alternative ai rituali normalmente svolti in presenza, orientandosi verso attività online.¹⁵³

A questo proposito è significativo osservare, come evidenziato da Tim Graf, che l'impiego di strumenti tecnologici — tra cui *live streaming*, contenuti video e pratiche rituali eseguibili a distanza — non costituisca una novità assoluta per molti templi, essendo già diffuso nel decennio precedente al periodo del COVID-19. Durante la pandemia, tuttavia, tali pratiche hanno ricevuto una maggiore visibilità mediatica grazie all'attenzione di testate giornalistiche e programmi televisivi.¹⁵⁴ Tale attenzione mediatica unita alla proliferazione di attività alternative a quelle tradizionali nate come risposta alla pandemia, secondo Graf, hanno cambiato in modo sostanziale il contesto e l'importanza delle tecnologie digitali per le istituzioni religiose giapponesi.¹⁵⁵

In conclusione, le dinamiche discusse mostrano come la crisi del buddhismo templare derivi dall'intreccio di pressioni globali, trasformazioni sociali e demografiche, mutamenti del mercato religioso e immaginari mediatici, tutti fattori che contribuiscono a ridefinire il ruolo del tempio nella società contemporanea. Secondo giornalisti e monaci come Ukai Hidenori e studiosi come Jørn Borup, questi elementi rappresentano tuttora criticità fondamentali per il futuro del buddhismo templare. In questo scenario, gli abati si trovano nella necessità di reinventare la propria funzione e di individuare strategie di sopravvivenza in un mondo globalizzato, trasformato in profondità dalle nuove tecnologie, il cui utilizzo è stato accelerato e normalizzato durante la pandemia di COVID-19.

Come verrà illustrato nei capitoli successivi, molti abati hanno iniziato a impiegare proprio tali tecnologie per contrastare i problemi di immagine che gravano sul clero e sulle istituzioni buddhiste. Se da un lato la digitalizzazione ha infranto il monopolio informativo esercitato per

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Paola CAVALIERE, "Religious Institutions in Japan Responding to Covid-19-Induced Risk and Uncertainty: Some Preliminary Considerations", *Journal of Religion in Japan*, 10, 2021, p.43.

¹⁵⁴ Tim GRAF, "Japanese Temple Buddhism during COVID-19", *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 45, 2021, p.36.

¹⁵⁵ GRAF, "Japanese Temple Buddhism...", *op.cit.*, p.34.

secoli dai templi, ampliando la libertà individuale nelle scelte religiose, dall'altro gli stessi strumenti tecnologici, e in particolare l'uso dei robot, vengono oggi mobilitati da alcuni abati e templi nel tentativo di riaffermare la propria rilevanza e per riaccendere l'interesse nei confronti delle tradizioni buddhiste.

CAPITOLO SECONDO

Sperimentazioni robotiche come risposta alla crisi del buddhismo templare

2.1 Approcci “sperimentali”

Nel capitolo precedente è stato illustrato come il buddhismo templare giapponese stia affrontando la necessità di presentarsi come una forza viva, non più relegata esclusivamente ai riti funerari e a quelli commemorativi degli antenati. Esso è infatti chiamato a far fronte a una progressiva perdita di fedeli, all'invecchiamento della popolazione, al disinteresse delle generazioni più giovani nei confronti della religione, ai cambiamenti socioeconomici avviati con la modernità e alla concorrenza rappresentata sia da imprese secolari sia da nuovi movimenti religiosi. Alla luce di questo contesto, l'obiettivo del presente capitolo è analizzare alcune delle risposte adottate dagli abati per fronteggiare tale crisi e per venire incontro ai bisogni di una popolazione sempre più globalizzata.

Riferendosi a queste possibili soluzioni, lo studioso John Nelson utilizza il termine “experimental Buddhism” (“buddhismo sperimentale”). L'aggettivo “experimental” è inteso in senso letterale, come “sperimentare” e “acquisire esperienza”, e rimanda al tentativo di realizzare e mettere in pratica un'idea o un piano in situazioni reali e concrete per valutarne l'eventuale efficacia pratica.¹ Gli abati che adottano un approccio “sperimentale” al buddhismo cercano di individuare strategie, programmi e iniziative, nonché di proporre forme innovative di attivismo sociale, al fine di reinventare la propria tradizione e l'identità del proprio tempio, rendendole rilevanti per la società contemporanea. Quest'ultima viene interpretata come un vero e proprio “terreno di sperimentazione” per la pratica buddhista.² In altri termini, il “buddhismo sperimentale” consiste nell'elaborare nuove strategie e nuovi modi di rinnovare l'immagine del buddhismo e quella degli abati stessi, verificandone l'efficacia attraverso un processo di tentativi ed errori. A tal fine, gli abati non cercano di reinventare le proprie tradizioni, bensì di riformularle in chiave contemporanea, rendendole

¹ John K. NELSON, *Experimental Buddhism: Innovation and activism in contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawaii's Press, 2013, p.20.

² Elisabetta PORCU, “Contemporary Japanese Buddhist traditions”, in Michael Jerryson (a cura di), *The Oxford handbook of contemporary Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p.13.

più comprensibili e appetibili per il pubblico che vogliono raggiungere.³ La loro finalità è superare le criticità che gravano sul buddhismo templare, ampiamente discusse nel capitolo precedente.

Secondo una metafora proposta da Nelson, il “buddhismo sperimentale” può essere paragonato a un sistema GPS che consente di “navigare” all’interno delle complessità sociali, economiche, culturali ed ecologiche del periodo contemporaneo, senza dipendere dalle “mappe del passato” rappresentate da un buddhismo statico e ancorato a tradizioni ritenute immutabili.⁴ È importante precisare che non esistono approcci “sperimentali” universali e applicabili in ogni contesto; al contrario, si tratta di una pluralità di tentativi, anche molto diversi tra loro, che gli abati cercano di adottare per rinnovarsi all’interno delle rispettive realtà locali. Come evidenziato da Elisabetta Porcu, un aspetto fondamentale di questo approccio sperimentale è legato all’attivismo e alle pratiche innovative adottate dai singoli templi a livello locale, piuttosto che da un centro direttivo o dal quartier generale della scuola di appartenenza.⁵ Di fronte a un quadro caratterizzato dall’eterogeneità delle scuole buddhiste e dalla pluralità di approcci e dottrine, i tentativi sperimentali non vengono adottati da tutti i templi, ma costituiscono una vera e propria “nicchia” all’interno di un panorama estremamente diversificato.⁶ Tuttavia, essi sono casi di particolare interesse per comprendere come il buddhismo giapponese si stia evolvendo attraverso l’interazione con forze locali e globali.

Secondo quanto riportato da Nelson, un caso particolarmente utile per comprendere il “buddhismo sperimentale” è rappresentato dal tempio Ōtenin di Osaka. Quest’ultimo risulta emblematico in quanto nel 2013 non era sostenuto da membri *danka* e non dipendeva dai funerali e dai servizi commemorativi come principale fonte di reddito. Il tempio interpretava infatti sé stesso come un centro di attività, in parte religiose ma soprattutto secolari, quali concerti e simposi non necessariamente legati al buddhismo, spesso ispirati alle arti e finalizzati a promuovere “guarigione, apprendimento e piacere”.⁷ Inoltre, il tempio intratteneva una partnership con un’organizzazione non profit (NPO), che ha contribuito ad ampliare la sua influenza in contesti che altrimenti difficilmente avrebbe raggiunto.⁸

Si trattava, a tutti gli effetti, di un luogo religioso anticonvenzionale, nel quale anche la sala principale del tempio — spazio generalmente deputato alla venerazione dell’immagine

³ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.188.

⁴ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, p.21.

⁵ PORCU, “Contemporary Japanese...”, *op.cit.*, p.13.

⁶ PORCU, “Contemporary Japanese...”, *op.cit.*, p.14.

⁷ In giapponese: *iyashi* 癒し, *manabi* 学び, *tanoshimi* 楽しみ.

⁸ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.*, pp.113-120.

principale del *buddha* e allo svolgimento delle cerimonie — non assumeva la funzione di un ambiente rituale convenzionale, ma quella di un teatro moderno e tecnologicamente attrezzato, destinato a presentazioni e spettacoli. L'unico simbolo religioso presente era una statua del Buddha Amida che veniva tuttavia nascosta durante le rappresentazioni, riducendo al minimo la visibilità della dimensione religiosa e adattando lo spazio alle esigenze degli eventi ospitati.⁹

2.1.1 Attivismo sociale e collaborazioni con “brand”

I tentativi di risposta alla crisi del buddhismo templare non sono esclusivamente di natura “sperimentale”, esiste infatti una lunga tradizione di attivismo sociale di matrice buddhista. Come analizzato nel capitolo precedente, le istituzioni buddhiste giapponesi sono state spesso criticate, nell'immaginario comune, per il loro scarso coinvolgimento nelle problematiche sociali. Tuttavia, sin dal secondo dopoguerra, anche per rimediare al proprio sostegno al militarismo degli anni precedenti, le diverse scuole buddhiste iniziarono a farsi promotrici di iniziative volte ad affrontare questioni sociali quali l'elevato tasso di suicidi, i disastri naturali, l'invecchiamento della popolazione e la discriminazione, sostenendo al contempo temi di portata universale come la pace mondiale.¹⁰ Uno dei principali ambiti dell'attivismo sociale riguarda la discriminazione dei *burakumin* 部落民, una minoranza giapponese storicamente emarginata in quanto discendente da famiglie che durante il periodo Tokugawa (1603-1868) svolgevano occupazioni considerate impure, legate alla manipolazione di animali morti, come la macellazione e la concia delle pelli.¹¹ I templi buddhisti contribuirono storicamente alla discriminazione dei *burakumin* attraverso l'assegnazione di nomi postumi dispregiativi, registrati negli archivi templari. Tali registri potevano essere consultati da aziende intenzionate a evitare l'assunzione di *burakumin* o da famiglie che desideravano impedire matrimoni con individui appartenenti a questo gruppo, al fine di verificare eventuali legami genealogici. Nonostante l'emergere di alcune critiche interne già all'inizio del Novecento, il problema persistette anche nel periodo immediatamente successivo alla guerra. Solo a partire dagli anni Cinquanta le scuole buddhiste avviarono iniziative concrete volte a contrastare la discriminazione, soprattutto sotto la pressione dei movimenti *burakumin*, procedendo

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Clark CHILSON, “Searching for a Place to Sit: Buddhists in Modern Japan”, in David L. McMahan (a cura di), *Buddhism in the modern world*, London and New York, Routledge, 2012, pp.60-63.

¹¹ PORCU, “Contemporary Japanese...”, *op.cit.*, p.10.

all'eliminazione dei nomi dispregiativi dagli archivi e interrompendo la divulgazione di informazioni genealogiche.¹²

Altri esempi significativi dell'efficacia dell'attivismo sociale buddhista sono offerti dai templi che si impegnano nella prevenzione del suicidio, particolarmente diffuso tra le generazioni più giovani. Tra questi risaltano il tempio Anrakuji di Tōkyō, appartenente alla scuola della Vera Terra Pura, e il tempio Chōjuin della scuola Sōtō Zen situato nella prefettura di Chiba, particolarmente rilevanti per la loro capacità di offrire forme di ascolto, consulenza e orientamento verso i servizi di supporto di cui le persone con tendenze suicide necessitano.¹³

Nel 2011 il Giappone fu colpito da una serie di eventi estremamente drammatici passati alla storia come il “triplice disastro”: il terremoto, lo tsunami nella regione del Tōhoku e l'incidente ai reattori nucleari di Fukushima. Di fronte a tali tragedie, le istituzioni buddhiste e numerosi abati diedero avvio a diverse iniziative volte a sostenere le popolazioni colpite. In questo contesto emersero due principali direttive di intervento sociale: da un lato, attività di assistenza e supporto alle vittime e alle famiglie dei sopravvissuti, dall'altro, iniziative orientate a mettere in discussione e contrastare l'utilizzo dell'energia nucleare.¹⁴

Parallelamente alle forme di attivismo sociale, molti templi cercano di affrontare il problema della carenza di proselitismo tentando di attrarre il maggior numero possibile di visitatori, in modo da incrementare il sostegno finanziario a favore delle istituzioni templari. Una delle strategie adottate consiste nella collaborazione con aziende e multinazionali capaci di promuovere visite ai templi, generando benefici economici per entrambe le parti.¹⁵ Ad esempio, alcuni templi rurali collaborano con agenzie di viaggio e compagnie di trasporto di autobus per promuovere pellegrinaggi organizzati e attrarre visitatori, favorendo il sostentamento economico del tempio e, allo stesso tempo, generando benefici economici anche per le aziende coinvolte attraverso i servizi da esse offerti.¹⁶ Attraverso le collaborazioni con multinazionali invece, i templi mirano a costruire un vero e proprio “brand”, ovvero un marchio volto a rafforzarne l'identità e la visibilità, spesso ricorrendo a elementi e personaggi tratti dalla cultura popolare.¹⁷ Molti di questi personaggi spesso rappresentano già dei “brand” consolidati, utilizzati per contraddistinguere e valorizzare altre

¹² CHILSON, “Searching for a...”, *op. cit.*, p.61.

¹³ NELSON, *Experimental Buddhism...*, *op.cit.* pp. 91-97.

¹⁴ PORCU, “Contemporary Japanese...”, *op.cit.*, p.12.

¹⁵ CHILSON, “Searching for a...”, *op. cit.*, pp.61-62.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Elisabetta PORCU, “Pop Religion in Japan: Buddhist Temples, Icons, and Branding”, *Journal of Religion and Popular Culture*, 26, 2, 2014, p.157-158.

merci, configurandosi così come strategie impiegate da aziende e multinazionali per affermare la propria identità e differenziarla da quella di altri soggetti.¹⁸ In questo modo, le aziende che ricorrono a tali personaggi cercano di sfruttarne la popolarità con l'obiettivo di renderli più "vicini" ai consumatori attraverso il loro impiego e la loro presenza in oggetti della vita quotidiana (come cellulari, abbigliamento e alimenti).¹⁹

In questo contesto le istituzioni buddhiste si trovano a confrontarsi con le sfide poste da una società fortemente caratterizzata dall'uso pervasivo delle immagini, di internet, dei social network, nonché di *manga*, *anime* e altri media, elementi che esse sono chiamate a conoscere e integrare nelle proprie strategie comunicative al fine di attrarre potenziali aderenti.²⁰

Un caso emblematico è rappresentato dalla collaborazione tra la scuola di buddhismo Zen Zenshū e la Jōdo Shinshū con il personaggio di fama internazionale *Hello Kitty*, prodotto dall'azienda giapponese Sanrio. Come riporta Porcu, in alcuni templi appartenenti a queste scuole sono stati infatti commercializzati amuleti e accessori come ad esempio cinturini per cellulari, raffiguranti *Hello Kitty* mentre indossa abiti monastici tipici delle rispettive denominazioni.²¹

Un secondo caso è rappresentato dal tempio Ryōhōji di Tōkyō soprannominato il "tempio *moe* 萌え".²² A partire dal 2009, con l'obiettivo di attrarre un numero maggiore di visitatori, in particolare tra le generazioni più giovani, il tempio ha trasformato sia l'insegna posta all'ingresso sia le divinità a esso associate in personaggi pop realizzati in stile *moe*, caratterizzato da una grafica cartoonesca [Fig.1]. Parallelamente, sono stati messi in vendita amuleti, magliette, tazze e altri oggetti simili raffiguranti tali personaggi.²³

Entrambi i casi analizzati rappresentano tentativi sperimentali da parte dei templi di costruire un proprio "brand" — come nel caso del tempio Ryōhōji — oppure di appropriarsi temporaneamente di un marchio già esistente e ampiamente riconosciuto (come *Hello Kitty*)

¹⁸ Anne ALLISON, *Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination*, Berkeley, Los Angeles e California, University of California Press, 2006, pp.17-18.

¹⁹ PORCU, "Pop Religion in...", *op.cit.*, pp. 157-159.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² Il termine *moe* è un sostantivo gergale che indica un sentimento di affetto, attrazione e desiderio che si prova verso una persona o un oggetto. Le prime apparizioni di tale termine risalgono al 1990 periodo in cui veniva utilizzato tra gli appassionati di *manga* e *anime* per riferirsi ai sentimenti provati verso personaggi di fantasia. Può anche essere usato come esclamazione.

KOTOBANKU コトバンク, "moe" 「萌え」, 2024,

https://kotobank.jp/word/%E8%90%8C%E3%81%88-9313#goog_rewarded, 08-01-2026.

²³ PORCU, "Pop Religion in...", *op.cit.*, pp.162-163.



[Fig. 1] Insegna posta all'ingresso del tempio Ryōhōji rappresentante divinità e altri personaggi in stile moe.

PORCU, "Pop Religion in...", *op.cit.*, p.162.

al fine di presentare un'immagine innovativa e in linea con i gusti promossi dalla cultura popolare contemporanea. Si tratta, in questo senso, di una vera e propria promozione di una forma di religione *kawaii* 可愛い, "carina".²⁴ Appare inoltre evidente come tali strategie siano strettamente legate alle dinamiche del mercato economico globale. Figure come *Hello Kitty*, insieme ad altre icone commerciali quali i *Pokémon* o personaggi appartenenti al mondo dei videogiochi e dei fumetti, vengono impiegate dal Giappone come strumenti di promozione della propria immagine a livello internazionale. L'utilizzo di queste icone di fama globale da parte delle istituzioni religiose evidenzia il tentativo di presentarsi come realtà internazionali e globalizzate, e dunque "moderne", senza tuttavia rinunciare del tutto al riferimento alla propria tradizione religiosa e storica.²⁵

²⁴ PORCU, "Pop Religion in...", *op.cit.*, p.166.

²⁵ PORCU, "Pop Religion in...", *op.cit.*, p.159.

2.1.2 Sperimentazione tecnologica: i robot

Un altro esempio particolarmente significativo introdotto in Giappone da numerosi templi buddhisti riguarda l'introduzione di riti funebri per i robot “deceduti”. Questa pratica, conosciuta in giapponese come *robottosō* ロボット葬, nasce dall'esigenza di celebrare veri e propri funerali per i robot domestici che ormai vengono considerati e trattati come membri della famiglia. Il caso più emblematico è rappresentato dal cane robot prodotto dalla Sony tra il 1999 e il 2006, chiamato AIBO. Nel 2014, la Sony cessò la produzione dei pezzi di ricambio per questo robot, rendendo più difficile ai consumatori reperire le parti necessarie per riparare AIBO rotti o difettosi. I robot irrecuperabili vennero così utilizzati come una sorta di “donatori di organi” per riparare quelli che necessitavano di ricambio di componenti.²⁶ Nel 2015, quindici di questi robot dismessi furono sottoposti a un funerale presso il tempio Kōfukuji della scuola Nichiren situato nella città di Isumi, evento che ricevette ampia copertura mediatica.²⁷ Come evidenziato dall'antropologa Jennifer Robertson, tuttavia, il funerale degli AIBO non rappresenta il primo caso di servizi memoriali celebrati per oggetti (in questo caso robot): in Giappone esiste infatti una lunga tradizione di rituali buddhisti destinati sia agli animali sia agli oggetti di valore. Inoltre, molti templi, come il Kōfukuji, fondano i propri insegnamenti sul *Sutra del Loto*, in giapponese *Myōhōrengekyō* 妙法蓮華經, testo sacro secondo il quale tutti gli esseri — umani e animali — possiedono la natura di *buddha* e possono potenzialmente conseguire l'illuminazione.²⁸

Di fronte a una tradizione in cui insegnamenti buddhisti e oggetti tecnologici sono interconnessi, molti templi giapponesi cercano di affrontare i problemi che li affliggono attraverso l'impiego della tecnologia stessa, in particolare dei robot, ritenuti strumenti efficaci per rendere popolari gli insegnamenti buddhisti tra le giovani generazioni laiche. Ad esempio, nel 2017, durante l'“Ending Industry Expo” (*Endingu Sangyōten* エンディング産業展), la più grande fiera del settore funerario del Giappone, è stato impiegato nelle veci di sacerdote buddhista il robot semi-umanoide Pepper, prodotto dalla SoftBank Robotics.²⁹

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Erica BAFFELLI, “The Android and the Fax: Robots, AI and Buddhism in Japan”, in Giovanni Bulian e Silvia Rivadossi (a cura di), *Itineraries of an Anthropologist: Studies in Honour of Massimo Ravieri*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari Japanese studies 14, 4, 2021, p.252.

²⁸ Jennifer ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus: robots, gender, family, and the Japanese nation*, Oakland, California, University of California Press, 2018, pp.184-185.

²⁹ Hannah GOULD, Holly WALTERS, “Bad Buddhists, Good Robots: Techno-Salvationist designs for Nirvana”, *Journal of Global Buddhism*, 2019, p.10.

Vestito con abiti monastici, Pepper ha recitato il *Sutra del Cuore*, *Hannyashingyō* 般若心経, che costituisce un elemento comune e tradizionale delle cerimonie commemorative per i defunti o per gli antenati.³⁰ Da allora, Pepper può essere noleggiato e “assunto” come un vero e proprio sostituto del monaco da chi lo richiede per svolgere servizi funebri proposti alla cifra di 50.000 yen (circa 272 euro) invece del costo di circa 200.000 yen (circa 1100 euro) richiesto per un rito funebre tradizionale performato da un monaco in carne e ossa.³¹ Tuttavia, esistono anche alternative più economiche rispetto all’impiego di Pepper, che prevedono l’ingaggio di monaci reali per l’officiatura dei funerali. Un esempio significativo è rappresentato dal servizio di Amazon denominato “noleggia un monaco” attraverso il quale è possibile richiedere le prestazioni di un monaco buddhista per la celebrazione dei riti funebri a partire da 35.000 yen (circa 191 euro).³² Più che come semplice alternativa economica quindi, l’impiego di Pepper come monaco buddhista sembra rivolgersi soprattutto a coloro che non possiedono un *bodaiji* o che desiderano funerali non vincolati al sistema *danka*.³³ L’iniziativa che trasforma Pepper in officiante buddhista nasce dunque come risposta pragmatica a un problema strutturale: la diminuzione del numero di sacerdoti, soprattutto nelle aree rurali. L’utilizzo del robot non è concepito quindi come una mera curiosità tecnologica, ma come uno strumento volto a sostenere e integrare una comunità buddhista in calo, garantendo la continuità dei rituali funebri e commemorativi nella società giapponese.³⁴

Due anni dopo, nel febbraio del 2019, il tempio Kōdaiji di Kyōto, appartenente alla scuola Rinzaï del buddhismo Zen, presentò al pubblico un robot denominato *Andoroido Kannon Maindā* アンドロイド観音マインダー, “Androide Kannon Mindar”. Progettato per incarnare la manifestazione del *bodhisattva* della compassione Kannon, è in grado di muoversi, parlare e tenere sermoni basati sul *Sutra del Cuore*.³⁵ Il progetto è nato nel 2017 da una collaborazione tra il tempio e Ishiguro Hiroshi, uno dei più famosi esperti di robotica giapponesi e professore presso l’Università di Osaka.³⁶ A differenza di Pepper, che è stato utilizzato solo in un secondo tempo nel contesto religioso, l’androide Mindar è stato concepito

³⁰ *Ibidem*.

³¹ ODORI TOMOJI, “Robotto · shūkyō · jendā — kawaru gijutsu to kwaranai ningen” (Robot, religione e genere — tecnologie che cambiano e l’essere umano che non cambia), *Musashi Daigaku Sōgō Kenkyū Kikō*, 9, 31, 2022, p.2.

踊共二、「ロボット・宗教・ジェンダー—変わる技術と変わらない人間」、武蔵大学総合研究機構、第9巻31号、2022年、p.2.

³² Hannah GOULD, Michael ARNOLD, Tamara KOHN, Bjørn NANSEN, Martin GIBBS, “Robot death care: A study of funerary practice”, *International Journal of Cultural Studies*, 24, 4, 2021, p.613.

³³ ODORI, “Robotto · shūkyō...”, *op.cit.*, p.2.

³⁴ GOULD, WALTERS, “Bad Buddhists, Good...”, *op.cit.*, p.17.

³⁵ BAFFELLI, “The Android and the...”, *op.cit.*, p.250.

³⁶ *Ibidem*.

fin dall'inizio per tale uso, come un vero e proprio strumento attraverso il quale diffondere gli insegnamenti buddhisti. Analogamente a Pepper, anche Mindar recita il *Sutra del Cuore*, collocandosi in una tradizione religiosa in cui gli esseri animati e gli oggetti possiedono la natura di *buddha*, che li rende in grado di trasmettere gli insegnamenti e di aiutare i fedeli a conseguire l'illuminazione. I casi di Pepper e Mindar verranno analizzati più dettagliatamente e trattati come casi studio nel capitolo successivo.

Le sperimentazioni che prevedono l'impiego di robot in ambito rituale non costituiscono fenomeni isolati né semplici eccentricità tecnologiche. Casi come il funerale degli AIBO, Pepper e Mindar dimostrano come, all'interno della tradizione buddhista, sia possibile impiegare tecnologie, spesso dotate di intelligenza artificiale, come strumenti funzionali alla diffusione del *dharma*, integrando innovazione e continuità della pratica religiosa.³⁷ La diffusione del *dharma* non implica solo il tentativo di conquistare nuovi aderenti attraverso la diffusione dei testi buddhisti, ma anche di raggiungere obiettivi diversi, quali la proliferazione di supporti materiali del buddhismo (templi, testi, immagini e vari tipi di oggetti sacri), la prosperità delle istituzioni religiose e il rispetto sociale nei confronti dei praticanti buddhisti.³⁸

A questo punto risulta legittimo interrogarsi sulle ragioni per cui il buddhismo giapponese consenta l'impiego di tali strumenti per la diffusione dei propri insegnamenti all'interno della tradizione stessa e se tale peculiarità rappresenti una prerogativa esclusiva della società e della cultura giapponese. Se da un lato l'utilizzo di robot come Pepper e Mindar sembra porsi in continuità con una tradizione antica e con una dimensione sociale specificamente giapponese, dall'altro la creazione di strumenti tecnologici a fini religiosi non costituisce un fenomeno esclusivo del Giappone. Negli ultimi decenni, infatti, numerose altre tradizioni religiose nel mondo hanno iniziato ad adottare robot al fine di trasformare le modalità di interazione religiosa o, più in generale, le relazioni tra oggetto tecnologico e fedele.

In questo contesto, nel 2024, uno studio di Jonas Simmerlein e Max Tretter ha offerto una panoramica sistematica dei robot attualmente impiegati all'interno di diverse tradizioni religiose. Lo studio individua complessivamente diciotto robot, distinguendo tra quelli progettati specificamente per finalità religiose e quelli che, pur non essendo stati originariamente concepiti per tale scopo, possono comunque essere utilizzati in contesti

³⁷ ZHENG Yutong, "Buddhist transformation in the Digital Age: AI (Artificial Intelligence) and Humanistic Buddhism", *Religions*, 15,79, 2024, p.6.

³⁸ Fabio RAMBELLI, "Dharma Devices, Non-Hermeneutical Libraries, and Robot-Monks: Prayer Machines in Japanese Buddhism", *Journal of Asian Humanities at Kyushu University*, 3, 2018, p.69.

religiosi.³⁹ Tra i casi più significativi figurano Xian'er, un robot antropomorfo ispirato a un cartone animato e sviluppato in Cina da monaci buddhisti in collaborazione con specialisti di intelligenza artificiale. Attualmente il robot è situato nel monastero di Longquan a Pechino.⁴⁰ BlessU2, un “robot-pastore” di tipo umanoide progettato per impartire benedizioni ai fedeli in diverse lingue e attraverso l’uso di versetti biblici della tradizione protestante. BlessU2 è stato utilizzato per la prima volta in Germania nella città di Wittenberg e successivamente spostato nella città di Darmstadt. Un terzo caso è rappresentato da NAO un robot umanoide sviluppato dalla compagnia francese Aldebaran Robotics impiegato in vari ambiti, tra cui l’educazione religiosa islamica in cui viene utilizzato come insegnante di riti e preghiere. In questo contesto, i movimenti di NAO vengono mimati e imparati dagli studenti, di solito bambini, contribuendo così alla memorizzazione di pratiche rituali. Infine, SanTo, un robot assistenziale con l’aspetto che rimanda a quello di una statua di un santo in una nicchia, utilizzato in un ospizio a Siegen in Germania. SanTo è stato concepito per contrastare la solitudine, soprattutto negli anziani, e per recitare preghiere della tradizione cattolica come, ad esempio, il rosario [Fig.2].⁴¹ Tuttavia, come riconoscono i due autori, lo studio presenta due limitazioni fondamentali. La prima riguarda l’utilizzo esclusivo di fonti tratte da banche dati accademiche,⁴² che comporta l’esclusione sistematica di fonti non scientifiche. Tale scelta metodologica determina la seconda limitazione dello studio ovvero una rappresentazione parziale del panorama della robotica attuale, poiché alcune delle applicazioni robotiche più recenti tendono a essere documentate prevalentemente in contesti divulgativi o promozionali piuttosto che nella letteratura accademica.⁴³

Nonostante tali limiti, lo studio mette in luce una tendenza comune a diverse tradizioni religiose: l’impiego delle nuove tecnologie sembra facilitare l’inserimento delle religioni nella vita quotidiana delle persone, ampliandone la presenza e l’influenza nella società contemporanea.⁴⁴ Tuttavia, risulta evidente come per alcune tradizioni religiose questo processo sia più agevole, grazie all’esistenza di dottrine e testi millenari in cui il rapporto tra tecnologia, artificio e dimensione del sacro risulta già ampiamente integrato.

³⁹ JONAS SIMMERLEIN, MAX TRETTER, “Robots in Religious Practices: a Review”, *Theology and Science*, 22, 2, 2024, p.264.

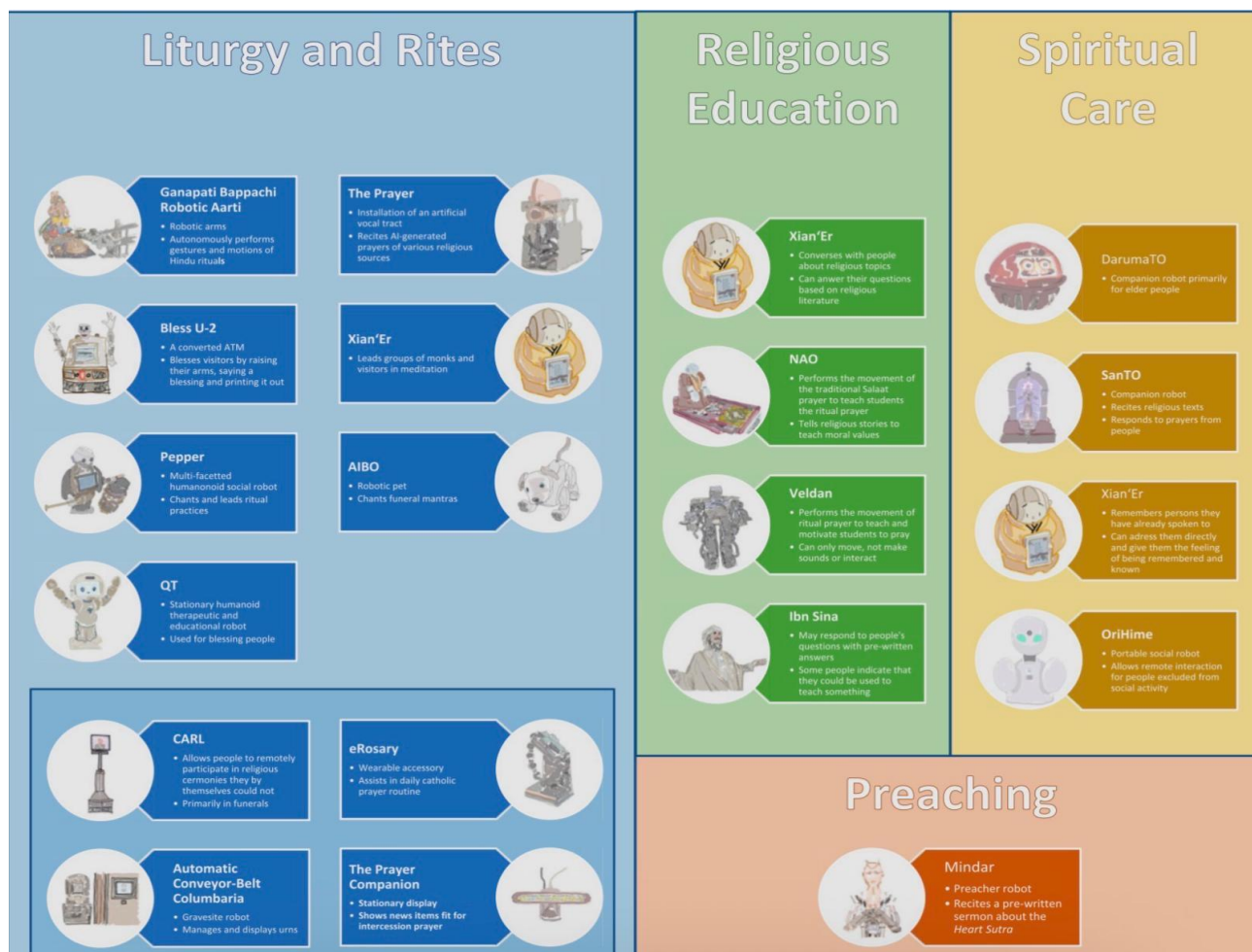
⁴⁰ Stefania TAVAGNIN, “From Online Buddha Halls to Robot-Monks: New Developments in the Long-Term Interaction between Buddhism, Media, and Technology in Contemporary China”, *Review of Religion and Chinese Society*, 7, 2020, p.122.

⁴¹ SIMMERLEIN, TRETTER, “Robots in Religious...”, *op.cit.*, pp.259-264.

⁴² Le cinque banche dati accademiche utilizzate sono: ATLA Religion Database, IxTheo, Periodicals Index Online, IEEE Xplore, Mendeley.

⁴³ SIMMERLEIN, TRETTER, “Robots in Religious...”, *op.cit.*, p.267.

⁴⁴ ZHENG, “Buddhist transformation in...”, *op.cit.*, p.6.



[Fig. 2] *Panoramica dei diversi robot religiosi distinti in base alle attività che svolgono e seguiti da una breve descrizione del loro funzionamento e delle loro caratteristiche (illustrazione di Isabella Auer).*

SIMMERLEIN, TRETTER, "Robots in Religious...", *op.cit.*, p.265.

Ciò è particolarmente evidente nella tradizione buddhista, come rappresentato ad esempio dal *Sutra del Cuore*. In tale contesto, l'utilizzo di robot, androidi e dispositivi meccanici affini non costituisce una rottura radicale con la tradizione, bensì si inserisce all'interno di una continuità storica e dottrinale ben definita. Quest'ultima verrà analizzata nei paragrafi successivi.

Prima di procedere con questa analisi occorre soffermarsi in particolare sulle modalità attraverso cui il concetto di "robot" viene definito e compreso all'interno della società giapponese.

2.2 Cosa sono i robot

Il concetto di robot si presenta come complicato da definire perché rimanda a una molteplicità di oggetti tecnici molto diversi tra loro su cui gli stessi studiosi di robotica non forniscono un'interpretazione univoca e universale.⁴⁵ In italiano, il termine “robot” non viene utilizzato esclusivamente per indicare dispositivi meccanici come quelli citati in precedenza — ad esempio i robot domestici AIBO o gli umanoidi Pepper e Mindar — che corrispondono maggiormente all'immaginario comune collettivo dell' ideale di robot. Esso viene impiegato anche per riferirsi a strumenti come i cosiddetti “robot da cucina”, o “robot tagliaerba”, così come a “droni e veicoli senza pilota” ovvero oggetti il cui aspetto non richiama immediatamente l'idea di un sistema robotico autonomo, ma che vengono comunque classificati come robot in virtù delle loro funzioni automatizzate.⁴⁶ Esiste una grande varietà di forme, dimensioni e tipologie di robot; la maggior parte di essi è di tipo industriale ed è impiegata all'interno di fabbriche o nelle linee di produzione automobilistica.⁴⁷ Accanto a questi, si sviluppano anche robot di tipo umanoide, ovvero dispositivi il cui corpo richiama quello di un essere umano, in quanto dotati di caratteristiche analoghe come la testa, le braccia o il torso. Tali robot sono spesso connotati da un genere e, in alcuni casi, i tratti umanoidi vengono ulteriormente accentuati mediante l'uso di parti del corpo in silicone che imitano la pelle umana, dando così origine agli androidi.⁴⁸

Di fronte a questo panorama estremamente vasto, gli studiosi hanno fornito diverse definizioni del concetto di robot. Tra queste una particolarmente significativa è proposta da Jennifer Robertson

A robot is an aggregation of different technologies —sensors, lenses, software, telecommunication tools, actuators, batteries, synthetic materials and fabrics—that make it capable of interacting with its environment, with some human supervision (through teleoperation) or autonomously.⁴⁹

⁴⁵ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.5.

⁴⁶ Paul DUMOUCHEL, Luisa DAMIANO, *Vivere con i robot: Saggio sull'empatia artificiale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2019, pp.9-10.

⁴⁷ Jennifer ROBERTSON, “Technologies of kokoro: Imagineering Human-Robot Co-Existence, perspective from Japan”, *Journal of the International Committee for the History of Technology*, 27,1, 2022, p.61.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, pp. 5-6.

È proprio l'autonomia o la relativa autonomia che distingue i robot dagli altri dispositivi domestici come quelli sopracitati che necessitano dell'aiuto degli umani per svolgere i propri compiti; al contrario i "robot" secondo Paul Dumouchel e Luisa Damiano "sono in grado di lavorare *per* noi proprio perché hanno un'autonomia sufficiente a revocare l'esigenza di una supervisione costante".⁵⁰

L'utilizzo del "lavorare per noi" rimanda all'origine del concetto di robot e alla sua genesi etimologica. La parola "robot" deriva dal ceco "robota" che significa "lavoro di fatica" e in senso più ampio "schiavo".⁵¹ Il termine è un neologismo coniato dallo scrittore ceco Karel Čapek (1890-1938) e da suo fratello Josef Čapek (1887-1945) all'interno dell'opera fantascientifica *R.U.R.*, sigla di "Rossumovi univerzální roboti", traducibile come "I robot universali di Rossum" pubblicata nel 1920.⁵² In questo romanzo i robot sono degli esseri artificiali costruiti dagli umani e da essi indistinguibili per aspetto e per possibilità d'azione; tuttavia, trattandosi di dispositivi meccanici, vengono impiegati per svolgere i compiti e le mansioni degli umani sostituendoli e lavorando per loro. Divenuti consapevoli della loro situazione di sfruttamento i robot danno vita a una violenta rivolta di massa che porta alla distruzione del genere umano (risparmiando solo un artigiano) e la conseguente condanna dei robot stessi in quanto incapaci di riprodursi naturalmente.⁵³

L'idea che i robot dotati di intelligenza artificiale possano ribellarsi ai creatori e portare a una distruzione distopica del mondo degli umani, dopo essere stata introdotta dai fratelli Čapek, si è espansa e amplificata all'interno di diverse dimensioni culturali. In questo contesto film come *Matrix* (1999) delle sorelle Wachowski, *Blade runner* (1982) di Ridley Scott, *Terminator* (1984) di James Cameron e i romanzi di Isaac Asimov (1920-1992) non hanno fatto altro che riprendere la paura verso una tecnologia che sfugge al controllo umano proposta in *R.U.R.* trasformandola nel corso degli anni in un vero e proprio mito la cui veridicità è stata successivamente amplificata nel momento in cui ricerche e risultati offerti dalla robotica hanno conferito una maggiore plausibilità alla potenziale creazione dei robot.⁵⁴ I mass media e la cultura popolare hanno avuto un ruolo chiave nel plasmare gran parte dell'immaginario collettivo sulla figura dei robot, creando delle aspettative sulle generazioni dei consumatori di tali prodotti che casi come i robot domestici AIBO, o quelli umanoidi

⁵⁰ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, op.cit., p.11.

⁵¹ Frederik L. SCHODT, *Inside the Robot Kingdom: Japan, Mechatronics, and the Coming Robotopia*, Tokyo e New York, Kodansha International, 1988, p.29.

⁵² ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, op.cit., p.4.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, op.cit., p.13.

Pepper e Mindar non possono ancora soddisfare pienamente.⁵⁵ Come osserva Jennifer Robertson, la maggior parte delle persone associa la parola “robot” a quelli umanoidi dei film, dei romanzi e dei fumetti di fantascienza; tuttavia, i robot del mondo reale in confronto a quelli del mondo della finzione appaiono diversi, essi seppure rappresentano l’ultima avanguardia tecnologica, spesso sono molto più “goffi e lenti”.⁵⁶

È proprio a partire da queste rappresentazioni dell’immaginario robotico che studiosi non solo di robotica ma anche del mondo religioso come Robert Geraci tendono a contrapporre il mitema della ribellione dei robot considerato archetipico del mondo “occidentale” a un approccio più positivo e ottimistico verso la robotica rappresentato dal modello giapponese.⁵⁷ Le motivazioni di questa presunta maggior affinità dei giapponesi verso la tecnologia e soprattutto verso i robot, risiederebbe prima di tutto in un approccio simile all’animismo offerto dalle tradizioni religiose del buddhismo e dello shintō, in cui i confini tra uomo, oggetti e animali non sono ben definiti come nelle tradizioni monoteiste, bensì fluidi e interconnessi.⁵⁸

Tralasciando momentaneamente la dimensione religiosa per concentrarsi su quella sociale, come sottolinea Jennifer Robertson è innegabile che dal 1920 in avanti in Giappone la figura dei robot (specialmente quelli umanoidi) è stata impiegata non solo come una potenziale minaccia, ma soprattutto come uno strumento in grado di aiutare gli umani.⁵⁹ Anche in questo caso opere come *Tetsuwa Atomu* 鉄腕アトム, noto in Europa come *Astro Boy* di Tezuka Osamu (1928-1989), *Gundam* (1979) di Yoshiyuki Tomino e Hajime Yatate, *Neon Genesis Evangelion* (1995) di Hideaki Anno, rappresentano prodotti culturali giapponesi lontani dal mitema di ribellione robotica generalmente ascritto al mondo “occidentale”. Essi mostrano una tipologia di robot differente, che aiuta l’umano e che opera in simbiosi con esso.⁶⁰ Come sottolineano Paul Dumouchel e Luisa Damiano, non bisogna dimenticare che opere di questo tipo appartengono alla sfera della finzione: si tratta di immagini popolari che non riflettono le reali rappresentazioni scientifiche dei rapporti che oggi esistono tra uomo e meccanismo robotico. Tali rapporti, infatti, non possono essere ridotti a una semplice contrapposizione tra robot ostili alla società umana e robot che convivono pacificamente con gli esseri umani. Di conseguenza, interpretare queste due tipologie di rappresentazione come l’espressione di due

⁵⁵ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.8.

⁵⁶ ROBERTSON, “Technologies of...”, *op.cit.*, p.61.

⁵⁷ RAMBELLI, “Dharma Devices...”, *op.cit.*, p.67.

⁵⁸ Robert M. GERACI, “Spiritual robots: Religion and Our Scientific View of the Natural World”, *Theology and Science*, 4, 3, 2006, pp.235-237.

⁵⁹ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.5.

⁶⁰ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, *op.cit.*, pp.14-16.

sensibilità culturali opposte — una “occidentale” e una giapponese — risulta una semplificazione problematica e imprecisa.⁶¹

In sintesi, come verrà mostrato nel corso di questo capitolo, il mondo dei robot non può essere limitato esclusivamente all’ambito ingegneristico, ma presenta una dimensione multidisciplinare che coinvolge le modalità attraverso cui essi vengono interpretati nel contesto popolare, religioso e politico di una specifica realtà culturale, in questo caso quella giapponese. Il tutto determina un approccio differente nella loro creazione da parte degli ingegneri per riuscire a dar vita a delle interazioni sociali più efficaci tra uomo e macchina.

2.2.1 I robot giapponesi

La prima traduzione in giapponese del termine “robot” risale circa al 1924 quando, per definire quelli raccontati dai Căpek, fu proposto l’utilizzo del termine *jinzō ningen* 人造人間, “uomini artificiali”. Nei decenni successivi il Giappone si sarebbe omologato al resto del mondo iniziando a utilizzare il termine *robotto* ロボット, fedele all’originale.⁶²

Se da un lato l’origine del concetto moderno di robot viene fatta risalire al romanzo *R.U.R.*, dall’altro le radici dei meccanismi robotici — in particolare di quelli umanoidi, possono essere rintracciate in specifici dispositivi meccanici realizzati tra il XVII e il XVIII secolo, noti come *karakuri ningyō* 絡繰り人形, “bambole meccaniche”.⁶³ Essi consistono in automi i cui meccanismi si ispirano a quelli degli orologi introdotti dai missionari gesuiti tedeschi e olandesi nel XVI secolo.⁶⁴ Tuttavia, secondo Jennifer Robertson descrivere i *karakuri ningyō* come antenati diretti dei robot può essere fuorviante e impreciso. Questo perché i primi sono automi ovvero dei dispositivi meccanici pensati per svolgere ripetutamente una sola azione molto basilare a differenza dei robot che sono pensati per “svolgere azioni simultaneamente o alterare la sequenza di determinate operazioni per una maggiore efficienza”.⁶⁵ Tralasciando questa precisazione, continua Robertson, il tentativo di creare un nesso tra la tecnologia antica dei *karakuri ningyō* con quella moderna dei robot appare un espediente “anacronistico” volto a giustificare un’apparente maggiore propensione dei giapponesi per queste forme tecnologiche.⁶⁶

⁶¹ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, *op.cit.*, p. 18.

⁶² SCHODT, *Inside the Robot...*, *op.cit.*, pp.29-30.

⁶³ SCHODT, *Inside the Robot...*, *op.cit.*, p.55.

⁶⁴ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.12.

⁶⁵ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.13.

⁶⁶ *Ibidem*.

Il primo vero e proprio “robot”, creato dopo l’opera dei fratelli Čapek, fu *Gakutenshoku* 學天則, ideato dal botanico Nishimura Makoto (1883-1956) e costruito nel 1928.⁶⁷ *Gakutenshoku* è un robot umanoide, di genere maschile, definito come “robot che non lavora” (*hatarakanai robotto* 働かないロボット), perché inutile dal punto di vista pratico; le uniche attività che era in grado di compiere erano di carattere “spirituale” e consistevano nel fatto che, dopo aver “meditato”, scriveva con la penna incorporata alla mano destra ciò che aveva pensato.⁶⁸ È interessante notare come il primo robot giapponese, seppur definito ancora come *jinzō ningen*, attraverso l’atto di “non lavorare” prenda le distanze dal significato etimologico del termine “robot”: non configurandosi come uno “schiavo” si allontana da questa interpretazione.

Gakutenshoku viene definito da Nishimura come “nipote della natura”, evidenziando una differenza di approccio tra la concezione della robotica in Giappone rispetto a quella euro-americana: considerare i robot non come semplici oggetti bensì come entità animate più vicine agli uomini e parte del sistema naturale.⁶⁹

A tal proposito, nel 1988 il Giappone è stato definito da Frederik L. Schodt come “Robot Kingdom”, letteralmente “regno dei robot”, un’espressione impiegata per descrivere la profonda fascinazione del governo e della popolazione giapponese nei confronti di questa tecnologia rendendolo in quegli anni il paese con il più alto numero di robot industriali al mondo.⁷⁰ Secondo Schodt, le ragioni alla base di questa diffusione sono molteplici e non riconducibili a un unico fattore. Inoltre, sebbene i robot siano presenti e popolari anche in altre nazioni, il Giappone sembra essere l’unico contesto ad aver saputo integrare in modo efficace meccanismi robotici tradizionali, *manga*, personaggi dell’animazione, giocattoli, robot industriali e ricerca scientifica robotica all’interno di “un’unica entità fortemente romanticizzata nell’immaginario collettivo e pubblico”.⁷¹ Secondo Schodt, l’elemento che distingue i robot da qualsiasi altro tipo di tecnologia risiede proprio nella loro storia culturale e nella loro capacità di assumere configurazioni differenti all’interno di molteplici ambiti, come quello industriale, economico o fantastico. Questa versatilità contribuisce a renderli particolarmente popolari e maggiormente accessibili al grande pubblico.⁷²

⁶⁷ ODORI, “Robotto · shūkyō...”, *op.cit.*, p.1.

⁶⁸ ODORI, “Robotto · shūkyō...”, *op.cit.*, p.18.

⁶⁹ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, pp.14-15.

⁷⁰ SCHODT, *Inside the Robot...*, *op.cit.*, p.16.

⁷¹ SCHODT, *Inside the Robot...*, *op.cit.*, p.23.

⁷² *Ibidem.*

Oggi il settore della robotica giapponese è noto non solo per lo sviluppo di robot industriali, ma anche per la progettazione di robot umanoidi destinati a operare a stretto contatto con gli esseri umani in diversi contesti: nell'ambiente domestico (come animali da compagnia artificiali, giocattoli e, in alcuni prototipi, anche come oggetti a valenza erotica), in ambito ospedaliero (ad esempio come assistenti infermieristici) e nei luoghi di lavoro (come receptionist). In questo scenario, rispetto a quanto avviene in altri paesi, una parte significativa della popolazione giapponese sembra manifestare un interesse distintivo e una maggiore disponibilità a interagire con questi robot.⁷³

Come evidenziato precedentemente è necessario evitare ogni tipo di estremizzazione nel paragonare l'approccio alla robotica giapponese a quello delle altre culture. Tuttavia, di fronte alla complessità insita nel definire il concetto stesso di robot appare evidente come esistano delle differenze interpretative e di applicazioni di tali oggetti tra le varie nazioni. Queste differenze sono dovute a una commistione di diversi fattori come il grado di utilizzo dei robot nella società, le tradizioni religiose e l'immagine dei robot trasmessa dai media.⁷⁴ A questo punto risulta legittimo interrogarsi sulla modalità con cui i robot vengono percepiti dalla società giapponese. Per comprendere eventuali differenze interpretative tra diverse culture, sono stati effettuati diversi studi comparativi tra nazioni. Un esempio riguarda lo studio del 2008 di Nomura Tatsuya e i suoi colleghi condotto tra studenti universitari in Giappone, Corea del Sud e Stati Uniti. Tale studio è volto a comprendere le diverse modalità con cui gli studenti di scienze naturali e di ingegneria si rapportano con i robot di tipo umanoide o di forma animale.⁷⁵ Attraverso la somministrazione di questionari, i risultati di questa ricerca interculturale hanno mostrato importanti differenze relative alle concezioni sui robot umanoidi. Esse possono essere riassunte come segue:

- Giappone, Corea, USA: i robot umanoidi sono visti come capaci di svolgere compiti socialmente utili; i robot animali come semplici giocattoli;
- Giappone: maggiore tendenza ad attribuire ai robot umanoidi tratti umani e ruoli sociali e comunicativi;
- Corea: atteggiamento più critico verso l'impatto sociale dei robot umanoidi, ma maggiore accettazione del loro impiego in ambito medico;

⁷³ RAMBELLI, "Dharma Devices...", *op.cit.*, p.67.

⁷⁴ Tatsuya NOMURA, Tomohiro SUZUKI, Takayuki KANDA, Jeonghye HAN, Namin SHIN, Jennifer BURKE, Kensuke KATO, "What people assume about humanoid and animal-type robots: cross-cultural analysis between Japan, Korea, and the United States", *International Journal of Humanoid Robotics*, 5, 1, 2008, p.26.

⁷⁵ NOMURA et.al, "What people assume...", *op.cit.*, p.28.

- Stati Uniti: percezioni più polarizzate (molto positive e molto negative) dei robot e minore tendenza a considerarli contrari alla “natura” rispetto a Giappone e Corea.⁷⁶

Tale studio presenta diverse limitazioni. In primo luogo, risale al 2008 e può quindi essere considerato datato. In secondo luogo, ha coinvolto un numero limitato di università e non ha tenuto conto di possibili differenze legate all’età dei partecipanti. Inoltre, il concetto di “cultura” fondamentale nel plasmare il significato dei robot non viene definito in modo esplicito, rendendo problematica la generalizzazione dei risultati. Infine, i risultati appaiono in parte incoerenti con i discorsi più ampi sulle differenze tra il Giappone e altri paesi. Di conseguenza, come sottolineato dagli stessi autori dello studio di fronte a queste limitazioni, non è possibile stabilire se tali implicazioni siano sufficienti a confutare le affermazioni riguardanti i diversi approcci tra Giappone e le altre nazioni.⁷⁷

Nonostante le limitazioni lo studio mostra il tentativo di studiosi di diversi Paesi di comprendere la modalità con cui i robot umanoidi vengono percepiti culturalmente, nonostante essi siano raramente visibili al di fuori di contesti supervisionati e non presenti negli ambiti domestici ordinari. Come mostrato dallo studio di Jonas Simmerlein e Max Tretter citato in precedenza, il numero di Paesi che investono nella ricerca di robot umanoidi, in questo caso in ambito religioso, sta aumentando globalmente. È importante precisare che i robot umanoidi rappresentano un’industria molto costosa, che offre ben pochi servizi concreti e sostenibili per la gente comune nella vita quotidiana.⁷⁸ Robertson si interroga proprio su questo paradosso, ovvero sul perché i robot umanoidi, seppur inferiori numericamente rispetto ai più economici robot industriali o funzionali, stiano diventando una realtà sempre più prominente in diversi ambiti in Giappone, soprattutto quelli della cura assistenziale e della compagnia.⁷⁹ La risposta di Robertson coincide con quelle fornite all’inizio del capitolo dagli abati buddhisti che adottano robot come tentativi “sperimentali” per risolvere problematiche sociali. Secondo l’antropologa, infatti, robot umanoidi e prototipi vengono impiegati dallo stato giapponese come uno strumento per affrontare una popolazione sempre più vecchia e in diminuzione e per mitigare l’ansia socioculturale causata dall’immigrazione.⁸⁰

In questo contesto Robertson propone un’analisi del progetto governativo delineato dall’amministrazione Abe Shinzō (1954-2022) nel 2007 e successivamente riproposto nel 2014 noto come “Innovation 25”. Questo progetto durante il periodo delle due

⁷⁶ NOMURA et.al, “What people assume...”, *op.cit.*, p.39.

⁷⁷ NOMURA et.al, “What people assume...”, *op.cit.*, pp.40-41.

⁷⁸ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.31.

⁷⁹ *Ibidem.*

⁸⁰ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, pp.18-19.

amministrazioni di Abe è stato il punto di riferimento per la ricerca e lo sviluppo nel campo della robotica, delineando una situazione ideale di armoniosa coesistenza tra Giappone e robot (più simili a quelli del mondo della fantascienza rispetto a quelli del mondo reale) raggiungibile entro il 2025.⁸¹ Parallelamente è stato elaborato un resoconto etnografico costruito attorno all'immagine di una famiglia fittizia identificata come simbolo e modello dell' "Innovation 25", la famiglia Inobe composta da membri "tradizionali": un padre, una madre, un figlio e una figlia a cui si aggiunge un robot umanoide di genere maschile.⁸² Tale famiglia si configura come modello ideale da raggiungere per una società innovativa e perfettamente robotizzata in cui i robot sono descritti come strumenti utili sia per affrontare l'invecchiamento e la contrazione della popolazione e della forza lavoro giapponese, sia per rimediare tramite l'aiuto domestico del robot alla riluttanza delle donne a sposarsi e ad avere figli.⁸³ Tuttavia, Robertson mostra come tale progetto anziché proporre valori nuovi non faccia altro che ribadire valori passati (soprattutto del periodo bellico) e conservatori rappresentati da una famiglia patriarcale, dalla tradizionale divisione sessuale del lavoro e dei ruoli di genere e l'avversione verso gli immigrati (sostituiti nel progetto da robot industriali).⁸⁴ La famiglia Inobe, il progetto "Innovation 25" e l'industria robotica giapponese in generale esemplificano il concetto di "retro-tech", ovvero una "tecnologia avanzata a servizio del tradizionalismo".⁸⁵

In conclusione, l'analisi dell'evoluzione del concetto di robot in Giappone mostra come esso non possa essere compreso esclusivamente in termini tecnologici, ma debba essere collocato all'interno di un più ampio contesto storico, culturale e socio-politico. Dalla prima traduzione del termine robot come *jinzō ningen* fino alla realizzazione di *Gakutensoku*, si delinea una concezione che prende le distanze dall'idea del robot come semplice strumento o forza lavoro, privilegiando invece una visione che lo integra nell'ordine naturale e sociale giapponese. In questo quadro, anche progetti come "Innovation 25" contribuiscono a evidenziare come la robotica giapponese venga costantemente narrata e reinterpretata attraverso il mito dell'unicità giapponese. Tale rappresentazione non si fonda unicamente su motivazioni politiche e sociali, ma trova legittimazione anche in interpretazioni di carattere religioso. Per analizzare quest'ultime è necessario comprendere come i dispositivi robotici si inseriscono all'interno della tradizione religiosa buddhista.

⁸¹ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.22.

⁸² ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.50.

⁸³ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.24.

⁸⁴ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, pp.35-39.

⁸⁵ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.79.

2.2.2 I proto-robot buddhisti

Come analizzato precedentemente, secondo alcuni studiosi come Robert Geraci, i giapponesi tenderebbero ad avere un atteggiamento più amichevole o complessivamente positivo nei confronti dei robot e della tecnologia, in contrasto con le rappresentazioni prevalenti in Europa e negli Stati Uniti, dove sono più diffuse narrazioni distopiche che enfatizzano la ribellione delle macchine contro l'essere umano. Alla base di queste differenze di approccio, si collocano diverse motivazioni, tra le quali emerge con particolare chiarezza l'influenza dello shintō e del buddhismo. In tali tradizioni religiose, come verrà approfondito in seguito, i confini ontologici tra esseri umani e oggetti inanimati risultano meno rigidamente definiti rispetto a quanto avviene in altre tradizioni religiose. In altri termini, il caso giapponese sembra opporsi alle concezioni moderne "occidentali" secondo le quali la scienza è nettamente separata dalla sfera religiosa.⁸⁶

A questo proposito, Fabio Rambelli ha evidenziato come sia ampiamente documentato il contributo storico del buddhismo giapponese allo sviluppo tecnologico, attraverso l'impiego di dispositivi e innovazioni tecniche a fini religiosi e rituali.⁸⁷ Lo studioso mostra come, all'interno della tradizione buddhista premoderna, alcuni oggetti possano essere trasformati in "prayer machine", ovvero "dispositivi, macchine per la preghiera" capaci di trasmettere pratiche devozionali in forme non linguistiche.⁸⁸ Più precisamente, con il termine "machine" Rambelli intende dispositivi creati dall'essere umano per svolgere compiti specifici, il cui funzionamento si fonda su una stretta simbiosi con il corpo e con l'attività umana. Mentre il termine "prayer" rimanda all'atto di formulare una preghiera rivolta alla divinità, talvolta implicando l'impiego di formule di natura magica o, più in generale, fungere da mezzo per rendere la presenza della divinità stessa.⁸⁹ Questa tipologia di oggetti consente di promuovere e facilitare la pratica buddhista: ciascun dispositivo contribuisce infatti alla diffusione di modalità specifiche e innovative di preghiera e di trasmissione degli insegnamenti del *buddha*.⁹⁰ Un esempio significativo è rappresentato dal flauto *shakuhachi* 尺八, uno strumento musicale sacralizzato, costruito attraverso una tecnologia particolare, che durante il

⁸⁶ Casper Bruun JENSEN, Anders BLOK, "Techno-animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor-network Theory, and the Enabling Powers of Non-human Agencies", *Theory Culture & Society*, 30, 2, 2013, p.87.

⁸⁷ Uno degli esempi più significativi è rappresentato dalla xilografia attraverso cui le varie organizzazioni buddhiste in epoca premoderna stampavano preghiere, testi sacri e storici e ogni tipo di altri testi e immagini utili alla diffusione del buddhismo e in grado di presentarsi come supporto all'attività della preghiera.

RAMBELLI, "Dharma Devices...", *op.cit.*, pp.57-58.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ RAMBELLI, "Dharma Devices...", *op.cit.*, pp.59-61.

periodo Edo (1603-1868) veniva utilizzato dai monaci come mezzo per diffondere il *dharma* attraverso la musica. Il suono prodotto dallo *shakuhachi* era percepito come un suono “assoluto”, capace di condurre sia l’esecutore sia l’ascoltatore verso l’illuminazione o, quantomeno, di avvicinarli ad essa senza il ricorso necessario al linguaggio verbale o scritto. In altri termini, la pratica del flauto permetteva al monaco di pregare e di esercitare una forma di buddhismo altrimenti inaccessibile mediante altri strumenti o attraverso il solo corpo umano.⁹¹

In particolare, nel buddhismo premoderno, dunque, oggetti come le “macchine da preghiera” acquisiscono una dimensione che Rambelli definisce “non ermeneutica”. Il loro valore non è determinato primariamente dal loro significato “ermeneutico” (inteso come significato immateriale), bensì dalla loro materialità in quanto tale, che li qualifica come oggetti sacri non dissimili, per funzione e statuto, da icone, talismani o reliquie.⁹² Un esempio proposto dallo studioso, particolarmente utile per chiarire questo concetto, riguarda la questione dei testi sacri “performati” e non pensati esclusivamente per essere letti. Questi testi non possiedono soltanto un significato “ermeneutico” (inteso come il fatto che i testi debbano essere letti per individuare un determinato significato tra le parole), ma veicolano una pluralità di significati che emergono attraverso interazioni rituali, quali il canto e la copiatura, oltre a forme di valore addizionali che “trascendono” il significato delle parole scritte. In questo senso, i testi sacri si configurano come oggetti la cui materialità non è secondaria rispetto alla loro funzione di lettura, ma costituisce una caratteristica primaria.⁹³ Analogamente alle “macchine da preghiera”, anche i testi sacri acquisiscono una dimensione non legata alle modalità interpretative cui sono sottoposti, bensì una dimensione sacra fondata sulla loro semplice presenza e materialità fisica. In sintesi, essi sono “performati”: vengono cantati, illustrati, copiati e, in alcuni casi, collocati all’interno delle immagini dei *buddha*, acquisendo significati che vanno oltre le parole di cui sono composti e che trascendono i limiti di ciò che comunemente viene inteso come “interpretazione ermeneutica”.⁹⁴

Gli oggetti quindi, attraverso il loro aspetto puramente materiale sono strumenti che interagiscono con il sacro diffondendo il *dharma*, i cui effetti sono quasi del tutto indipendenti dalla volontà umana diretta.⁹⁵ Oggetti come lo *shakuhachi* trasmettono gli insegnamenti buddhisti non attraverso sermoni, testi o concetti dottrinali chiaramente formulati, ma

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Fabio RAMBELLI, *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2007, pp.88-90.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ RAMBELLI, *Buddhist Materiality...*, *op.cit.*, p.92.

⁹⁵ RAMBELLI, “Dharma Devices...”, *op.cit.*, p.73.

mediante la musica stessa, nella quale il suono diviene portatore di significato. Si tratta, pertanto, di un'esperienza che non può essere tradotta né compresa esclusivamente sul piano intellettuale, poiché produce un'esperienza da percepire piuttosto che da interpretare razionalmente. Tali capacità non erano attribuite indiscriminatamente a tutti gli oggetti: esisteva infatti una netta distinzione tra oggetti sacri, legati all'attività rituale buddhista, e oggetti della vita quotidiana, privi di queste proprietà.⁹⁶ In questo senso, il buddhismo, dalla sua introduzione in Giappone fino all'epoca premoderna, può essere descritto come un sistema complesso di interazione con "oggetti materiali" finalizzato al raggiungimento di "obiettivi spirituali", in cui la materialità, in quanto ritenuta dotata di poteri spirituali e magici, non solo contiene ma diffonde il *dharmā*.⁹⁷

Gli oggetti quotidiani potevano essere resi sacri e investiti di poteri soprannaturali attraverso specifiche pratiche rituali svolte dai monaci, tra cui quella nota come *kaji* 加持. Questo termine indica una pratica ampiamente diffusa nel Giappone premoderno, inizialmente interpretata come una specialità della scuola esoterica Shingon, ma successivamente adottata anche da altre scuole buddhiste.⁹⁸ Il *kaji* prevedeva il conferimento di potere, generalmente attribuito a un *buddha* o a un *bodhisattva*, a una vasta gamma di oggetti materiali, utilizzati principalmente per ottenere benefici in ambito medico, ma anche con una funzione apotropaica, volta a proteggere chi li impiegava da forze maligne.⁹⁹ Attraverso l'attivazione di energie provenienti da un particolare demone, divinità, *buddha*, *bodhisattva* o da una combinazione di tali entità, il *kaji* consentiva al monaco di arricchire la materia ordinaria, trasformando, ad esempio, una "cintura comune in un ausilio per il parto o convertendo una serie di caratteri scritti in un talismano protettivo".¹⁰⁰

Come analizzato nel capitolo precedente, durante la Restaurazione Meiji del 1868 il governo giapponese tentò di eliminare tutte quelle pratiche considerate "superstiziose". Di conseguenza, rituali magici e apotropaici come il *kaji* non furono più ritenuti necessari, in quanto non conformi alla moderna concezione di scienza di matrice "occidentale".¹⁰¹ Si cercò pertanto di costruire un buddhismo più razionale e scientifico, intervenendo direttamente sulle modalità di percezione degli oggetti, delle immagini e delle "macchine da preghiera".

⁹⁶ RAMBELLI, *Buddhist Materiality...*, *op.cit.*, p.70.

⁹⁷ RAMBELLI, *Buddhist Materiality...*, *op.cit.*, p.3.

⁹⁸ Jason Ananda JOSEPHSON, "An Empowered World: Buddhist Medicine and the Potency of Prayer in Japan" in Jeremy Stolow (a cura di), *Deus in Machina Religion: Technology, and the Things in Between*, New York, Fordham University Press, 2013. pp.122-123.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ JOSEPHSON, "An Empowered World...", *op.cit.*, p.124.

¹⁰¹ JOSEPHSON, "An Empowered World...", *op.cit.*, p.133.

In questo processo, si tentò di abbandonare l'interpretazione di tali oggetti come presenze divine dotate di poteri magici e apotropaici, anche in risposta alle critiche provenienti dal modello cristiano, al quale il Giappone aspirava a conformarsi. Il cristianesimo, infatti, condannava queste forme di religiosità come idolatria.¹⁰² Nella tradizione cristiana, l'accusa di idolatria implicava la confusione tra l'immagine del divino e la divinità stessa, tra significante e significato: una posizione polemica storicamente utilizzata per condannare l'adorazione di divinità considerate pagane e distanti dalla "vera" e "unica" fede, quella cristiana.¹⁰³

Come mostrato, nella tradizione buddhista premoderna gli oggetti sacri, e in particolare le immagini dei *buddha* e delle divinità, possedevano un significato "non ermeneutico" e trascendente che li distingueva dai semplici oggetti materiali. Essi erano concepiti come meccanismi in grado di trasmettere il *dharma* attraverso la loro sola presenza. Come evidenziato da Robert Sharf, questa tendenza di matrice tantrica risulta particolarmente evidente se si considerano ad esempio i *mandala*, ovvero le rappresentazioni dell'universo utilizzate all'interno di specifici rituali esoterici. Nella scuola Shingon, i *mandala* erano interpretati come immagini viventi dotate di poteri spirituali: non si limitavano a rappresentare una divinità nell'ordine cosmico, ma coincidevano con la divinità stessa, la cui semplice presenza rendeva possibile lo svolgimento e l'efficacia del rituale, conferendo al praticante i propri poteri.¹⁰⁴ Il governo Meiji e la successiva "protestantizzazione" del buddhismo cercarono di eliminare questa prerogativa, promuovendo un approccio più scientifico e didattico. Tale processo favorì una dimensione interiore e meditativa della pratica, in cui i *mandala* vennero progressivamente reinterpretati come semplici supporti meditativi, funzionali all'esperienza individuale del rituale, eliminando di fatto la dimensione magica ormai considerata mera superstizione e idolatria.¹⁰⁵ Questo processo di riformulazione riconfigurò il valore delle immagini traducendolo in termini psicologici, cognitivi e personali, rendendo l'esperienza religiosa maggiormente incline a una spiegazione razionale piuttosto che soprannaturale. In tale contesto, gli oggetti rituali vennero interpretati come *hōben* 方便 termine traducibile come "espediente" o "trucco". All'interno della tradizione buddhista, tale

¹⁰² Robert H. SHARF, "Prolegomenon to the Study of Japanese Buddhist Icons", in R. H. Sharf and E. H. Sharf (a cura di), *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, Stanford, California, Stanford University Press, 2001, pp.8-10.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Robert H. SHARF, "Visualization and Mandala in Shingon Buddhism", in R. H. Sharf and E. H. Sharf (a cura di), *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, Stanford University press, Stanford, California, 2001, pp.187-192.

¹⁰⁵ SHARF, "Prolegomenon to...", *op.cit.*, pp.9-12.

concetto indica strumenti o strategie che, in base alle inclinazioni individuali del praticante, consentono di raggiungere una maggiore consapevolezza degli insegnamenti buddhisti. In altri termini, si tratta di modalità differenziate con cui gli insegnamenti del *buddha* si possono manifestare adattandosi alle capacità e alle predisposizioni dei singoli individui.¹⁰⁶

Il buddhismo moderno di epoca Meiji promuove dunque un approccio alla materialità in cui gli oggetti perdono il loro valore soprannaturale: diventano semplici espedienti didattici utili a rendere più accessibili gli insegnamenti buddhisti. In questa prospettiva, appare evidente come anche oggetti quali lo *shakuhachi* o le “macchine da preghiera” possano essere interpretati, almeno in parte, come *hōben*, come strumenti volti a dare forma a insegnamenti altrimenti difficili da comprendere. Tuttavia, se tali oggetti venissero considerati esclusivamente come espedienti, si perderebbe quel valore “non ermeneutico” che attribuisce priorità alla materialità in quanto tale, sostituendolo con una lettura che privilegia il significato rispetto al significante.

Gli esempi richiamati all’inizio del capitolo, relativi all’uso dei robot in contesto religioso buddhista, si collocano all’interno di questa tradizione. In particolare, il caso dell’Androide Kannon Mindar mostra come tali oggetti robotici possano essere interpretati, da un lato, come *hōben*: espedienti utili per avvicinare le persone — soprattutto le generazioni più giovani — al buddhismo e per comunicare in forma semplificata i contenuti del *Sutra del Cuore*, in cui viene espressa l’idea di vacuità, simbolicamente incarnata dall’androide stesso. Dall’altro lato, Mindar si inserisce anche in un approccio alla materialità di tipo premoderno, poiché trasmette il *dharma* attraverso la sua sola presenza, configurandosi non come una mera rappresentazione del *bodhisattva* Kannon, ma come il *bodhisattva* stesso. In questo senso, esso risulta potenzialmente in grado di salvare i fedeli attraverso i propri insegnamenti o semplicemente attraverso la propria presenza. Questi aspetti verranno approfonditi nel capitolo successivo.

In conclusione, è emerso come il buddhismo, storicamente, non si sia mostrato contrario al progresso tecnologico né alla sua applicazione in ambito religioso. Una delle ragioni di tale atteggiamento risiede nel duplice sforzo di promuovere il *dharma* sia come espediente didattico (*hōben*) sia come realtà dotata di una dimensione soprannaturale e “non ermeneutica”. Ciò contribuisce a giustificare l’impiego di robot in casi come quelli di Mindar e Pepper. Tuttavia, nella pratica, le reazioni della popolazione e dei laici nei confronti di questi dispositivi non sono state omogenee ma contrastanti. Tali reazioni verranno analizzate

¹⁰⁶ Cynthia J. BOGEL, *With a Single Glance: Buddhist Icon and Early Mikkyō Vision*, University of Washington press, Seattle and London, 2009, p.42.

nel capitolo successivo attraverso l'esame dei due casi studio. Infine, è importante ricordare che l'adozione di queste tecnologie risponde innanzitutto ai tentativi delle istituzioni buddhiste di far fronte alle nuove sfide della società giapponese contemporanea, in particolare all'aumento della popolazione anziana — il segmento maggiormente coinvolto nelle pratiche buddhiste — e alla conseguente riduzione della mobilità, nonché alla crescente frammentazione delle famiglie, con giovani che vivono lontano da genitori, nonni e dalle tombe di famiglia. Oggi la maggior parte dei giapponesi, e soprattutto i sacerdoti buddhisti, tende ad adottare una visione sociologicamente pragmatica del buddhismo, che incoraggia la tradizione ad adeguarsi ai mutamenti delle condizioni sociali per servire più efficacemente i propri fedeli e, al contempo, garantirsi la sopravvivenza. In questo senso, le tecnologie automatizzate rendono possibile l'accesso ai servizi religiosi in qualsiasi momento e a distanza.

2.2.3 I robot e la natura di *buddha*

Il fatto che i robot possano essere impiegati come macchinari in grado di diffondere il *dharma* rende necessario affrontare una questione dottrinale relativa all'estensione della natura di *buddha* — e dunque della capacità di trasmettere il *dharma* — agli esseri non senzienti. In giapponese, tale problematica è espressa dal concetto di *mujō seppō* 無常説法, letteralmente “l'impermanenza predica il dharma”.¹⁰⁷

Come già illustrato in precedenza, in alcune tradizioni del buddhismo giapponese non esiste una netta distinzione ontologica tra esseri animati e inanimati. Uno degli studiosi più influenti ad aver affrontato questo tema è stato Mori Masahiro (1927-2025), ingegnere di robotica solito definirsi come buddhista laico.¹⁰⁸

Secondo Mori, ogni essere non senziente — inclusi oggetti e robot — possiede in sé la natura di *buddha* e, potenzialmente, può raggiungere l'illuminazione.¹⁰⁹ Secondo lo studioso, per poter costruire un robot è necessario comprendere che la natura di *buddha* è presente in ogni

¹⁰⁷ RAMBELLI, “Dharma Devices...”, *op.cit.*, p.71.

¹⁰⁸ KIMURA Takeshi, “Robotto to Bukkyō no Haiburiditi: Mori Masahiro no Robotto-kōgaku,” (L'ibridità dei robot e del buddhismo: la filosofia dei robot di Mori Masahiro), *Yamaguchi Daigaku Tetsugaku Kenkyū*, 22, 2015, p.37.

木村武史、「ロボットと仏教のハイブリディティ：森政弘のロボット考学」、山口大学哲学研究、第 22 卷、2015 年、p.37.

¹⁰⁹ Masahiro MORI, *The Buddha in the robot*, Tōkyō, Kosei Publishing CO, 1985 (prima ed. 1981), p.13.

essere: “dai cani agli orsi, dagli insetti ai batteri, fino ai robot stessi”¹¹⁰. Secondo questa prospettiva, non esiste una differenza ontologica tra macchina e uomo, né un rapporto di tipo padrone-schiavo tra esseri umani e robot. Al contrario, uomini e macchine sono concepiti come parte di un’unica entità: l’essere umano non dovrebbe soggiogare le macchine, ma rispettarle, poiché dotate della medesima natura di *buddha*.¹¹¹ È evidente come tale postulato risulti più facilmente accettabile se applicato a esseri viventi non umani, come gli animali, piuttosto che a entità non senzienti quali i robot, anche qualora questi ultimi siano dotati di un certo grado di “consapevolezza” grazie all’intelligenza artificiale. Tuttavia, secondo Mori, i robot non necessitano di essere dotati di autocoscienza — né tantomeno di una forma avanzata di intelligenza artificiale — poiché sarebbero già, in quanto tali, esseri illuminati.¹¹²

È importante precisare che la posizione di Mori non rappresenta la teoria dominante all’interno del panorama accademico e ingegneristico. Ciononostante, essa risulta particolarmente significativa, poiché mostra come il rapporto tra tecnologia e robotica non si esaurisca in un approccio puramente ingegneristico, ma coinvolga una dimensione propriamente interdisciplinare.¹¹³ Mori si configura infatti come uno studioso capace di integrare competenze di ingegneria robotica, insegnamento accademico e conoscenze del buddhismo Zen.¹¹⁴ Sebbene la teoria proposta da Mori risalga circa al 1980, secondo lo studioso Takeshi Kimura essa rappresenta ancora oggi un tentativo rilevante di fondere tecnologia e religione, offrendo una chiave di lettura degli insegnamenti buddhisti in relazione a una società contemporanea secolare e fortemente tecnologizzata.¹¹⁵

Come già evidenziato, individuare un significato religioso all’interno della tecnologia non costituisce una novità per il buddhismo; lo stesso vale per l’attribuzione della natura di *buddha* a oggetti inanimati. Sostenendo che i robot sono esseri illuminati, Mori propone una forma di “vago animismo panteistico e spirituale” che riprende dottrine affini sviluppate all’interno del buddhismo Zen.¹¹⁶ In particolare, il fondatore di questa scuola, Dōgen (1200–1252), elaborò l’idea secondo cui esseri non senzienti, quali oggetti e fenomeni naturali —

¹¹⁰ MORI, *The Buddha...*, *op.cit.*, p.173.

¹¹¹ MORI, *The Buddha...*, *op.cit.*, pp.179-182.

¹¹² KIMURA, “Robotto to Bukkyō...”, *op.cit.*, p.32.

¹¹³ Takeshi KIMURA, “Masahiro Mori’s Buddhist philosophy of robot”, *De Gruyter*, 9, 2018, p.78.

¹¹⁴ KIMURA, “Masahiro Mori’s...”, *op.cit.*, p.73.

¹¹⁵ KIMURA, “Robotto to Bukkyō...”, *op.cit.*, p.42.

¹¹⁶ RAMBELLI, “Dharma Devices...”, *op.cit.*, p.72.

montagne, alberi, fiumi — fossero in grado di diffondere il *dharma*, di raggiungere l'illuminazione o di contribuire al percorso spirituale dei fedeli.¹¹⁷

A questo punto risulta necessario chiarire che cosa Mori intendesse esattamente affermando che i robot sono illuminati e in che modo sia riuscito a coniugare la propria esperienza religiosa e le dottrine buddhiste con la dimensione scientifica e ingegneristica. Mori sostiene che, all'interno di una società tecnologicamente avanzata, anche coloro che si occupano della creazione di tecnologie apparentemente secolari possono comunque vivere una "esperienza religiosa".¹¹⁸ Per illustrare tale concetto, Mori analizza il "Robot contest", competizione di cui fu promotore e iniziatore. Si tratta di un concorso in cui studenti delle scuole medie, superiori e università collaborano in gruppi per progettare e costruire un robot che rispetti specifici requisiti tecnici stabiliti dal regolamento. Secondo Mori, la costruzione di un robot non si limita a un esercizio di tipo tecnologico, ma costituisce un'esperienza formativa unica, in grado di condurre gli studenti a vivere un'esperienza di tipo Zen, riconducibile agli insegnamenti del *Sutra del Diamante*, in giapponese *Kongōhannyakyo* 金剛般若經.¹¹⁹ Quest'ultimo esprime un concetto chiave nella tradizione buddhista: la non-dualità attraverso cui si postula una differenziazione tra soggetto e oggetto non intesa in termini di opposizione aristotelica, bensì non duali.¹²⁰

È evidente che gli studenti delle scuole secondarie, degli istituti tecnici e universitari che partecipano al "Robocon"¹²¹ non possiedono una conoscenza diretta dei contenuti del Sutra; tuttavia, Mori sostiene che, inconsapevolmente, essi ne sperimentano i principi durante le fasi di progettazione e costruzione dei robot.¹²² Attraverso questo processo creativo, secondo Mori, gli studenti finiscono per "perdersi" nell'attività, entrando in uno stato di coscienza in cui riconoscono una continuità profonda tra sé stessi e il robot che stanno costruendo. In altri termini, il robot che essi progettano, realizzano e perfezionano diventa il mezzo attraverso il quale è possibile raggiungere uno stato analogo a quello che trascende la divisione tra "soggetto" e "oggetto", tra "io" ed "esso", funzionando simbolicamente come un *bodhisattva*.¹²³ Di conseguenza, la costruzione di un robot non si configura più come un'attività puramente ingegneristica, ma come un processo trasformativo attraverso il quale

¹¹⁷ *Ibidem*. Per un approfondimento delle dottrine sulla questione della natura di *buddha* proposte dalle varie scuole buddhiste giapponesi si veda il capitolo primo di: Fabio RAMBELLI, *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2007.

¹¹⁸ KIMURA, "Masahiro Mori's...", *op.cit.*, p.76.

¹¹⁹ KIMURA, "Masahiro Mori's...", *op.cit.*, pp.76-77.

¹²⁰ KIMURA, "Masahiro Mori's...", *op.cit.*, p.77.

¹²¹ Termine usato per riferirsi al robot contest dato dalla creazione del composto "robot" più "contest".

¹²² KIMURA, "Robotto to Bukkyō...", *op.cit.*, p.42.

¹²³ KIMURA, "Masahiro Mori's...", *op.cit.*, p.76.

l'essere umano muta, acquisisce una comprensione diretta degli insegnamenti buddhisti e viene “salvato” dal robot stesso che, in quanto dotato della natura di *buddha*, assume lo statuto di *bodhisattva*. In questa prospettiva, Mori delinea un modello alternativo di tecnologia, fondato sulla consapevolezza della non-dualità, in cui la creazione di un robot non è orientata esclusivamente al progresso collettivo o produttivo, ma a una dimensione interiore e individuale, capace di generare un'esperienza diretta degli insegnamenti buddhisti.

Per esprimere questo concetto, Mori utilizza il termine *taiho* 退歩 traducibile come una “retrocessione” interiore che conduce a una forma di progresso diversa da quella dominante nella società contemporanea, caratterizzata da brama e avidità. Attraverso questo processo, la mente viene liberata da tali impulsi e diventa possibile sviluppare una tecnologia più coerente con i principi del buddhismo.¹²⁴

In conclusione, l'esempio proposto da Mori rappresenta un tentativo significativo di integrare la robotica con gli insegnamenti complessi del buddhismo. In questo quadro, i robot possono essere interpretati, da un lato, come espedienti utili alla comprensione di tali concetti, dall'altro, in quanto esseri illuminati, risultano in grado di istruire indirettamente gli individui e di guidarli verso la salvezza.

2.2.4 Tecnologia salvifica e tecno-animismo

I casi analizzati finora mostrano come il mondo tecnologico sia in grado di offrire una via verso la salvezza attraverso modalità differenti, a seconda degli strumenti impiegati. Ne sono esempi il flauto *shakuhachi*, che attraverso la pratica musicale diventa strumento di realizzazione spirituale e i robot-*bodhisattva* descritti da Mori. Nel buddhismo giapponese non esiste una tradizione unica e monolitica; tuttavia, un elemento comune a tutte le scuole è l'attenzione al trattamento della sofferenza umana. In questo contesto, la tecnologia consente di affrontare tale sofferenza in forme nuove e alternative. Questa prospettiva rimanda al concetto di “tecnologia salvifica”, intesa come l'insieme di dispositivi e pratiche tecnologiche capaci di offrire soluzioni alle crisi vissute dall'essere umano, siano esse di natura sociale o religiosa.¹²⁵ Nei casi presi in esame, è più appropriato parlare di una tecnologia salvifica buddhista, poiché tali strumenti si inseriscono specificamente all'interno dell'orizzonte dottrinale e rituale del buddhismo giapponese. Secondo diversi studiosi, tra cui Hannah Gould,

¹²⁴ KIMURA, “Robotto to Bukkyō...”, *op.cit.*, p.41.

¹²⁵ GOULD, WALTERS, “Bad Buddhists, Good...”, *op.cit.*, p.2.

Holly Walters e Takeshi Kimura, i robot trovano posto nella tradizione buddhista giapponese come “rinunciati definitivi”. Essendo privi di desideri e delle necessità che generano attaccamento negli esseri umani, essi incarnano un ideale a cui gli umani dovrebbero aspirare nel distacco dal mondo mondano. In questa prospettiva, i robot sono in grado di realizzare una pratica rituale perfetta, libera dalle debolezze e dalle distrazioni tipiche dell’esperienza umana.¹²⁶

In altri termini, i robot religiosi possono essere interpretati come interventi tecno-salvifici all’interno della pratica rituale buddhista contemporanea. A differenza degli esseri umani, che possono fallire nell’esecuzione dei rituali, i robot — secondo Gould e Walters — non sono soggetti all’errore. L’attività salvifica si traduce così in termini di “ortoprassi”, ovvero di corretta esecuzione rituale: l’infallibilità dei robot diventa il mezzo attraverso cui i fedeli possono essere guidati verso la salvezza.¹²⁷ In quanto “rinunciati definitivi”, i robot eseguono i riti in modo automatizzato e costante, rappresentando una soluzione ai limiti umani. La tecnologia, dunque, produce la capacità di alleviare la sofferenza senza esserne essa stessa coinvolta.¹²⁸

Pertanto, secondo questa prospettiva i robot non vengono e non possono essere trattati come meri e semplici strumenti, bensì come oggetti in grado di salvare i fedeli. Gli esempi finora analizzati mostrano come la creazione contemporanea di robot si inserisca all’interno di una tradizione più antica in cui la vita dei giapponesi si interseca con la materialità attraverso un rapporto complesso che può essere interpretato in maniera differente in base alla prospettiva adottata. In questo contesto, studiosi come Geraci e Gunkel¹²⁹ hanno attribuito alla popolazione giapponese e ai suoi ingegneri la tendenza di avere un rapporto peculiare e affettivo nei confronti degli artefatti artificiali, inclusi i robot.¹³⁰ Tale comportamento spiegherebbe in parte la grande proliferazione di robot in Giappone, soprattutto di tipo umanoide, verso cui i giapponesi proverebbero, a causa del loro retaggio religioso, una maggior “positività” e una “minore ansia” rispetto a quanto provato dal mondo “occidentale”.¹³¹ Secondo Geraci, infatti, il buddhismo e lo shintō tendono a conferire la “santità” ai robot partecipando così in diversi modi alla salvezza “cosmica” venendo accettati

¹²⁶ GOULD, WALTERS, “Bad Buddhists, Good...,” *op.cit.*, p.4.

¹²⁷ GOULD, WALTERS, “Bad Buddhists, Good...,” *op.cit.*, pp.6-8.

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ Per un approfondimento sul tema si veda: David J. GUNKEL, *Robot Rights*, Cambridge, MA: MIT Press, 2018.

¹³⁰ KUREHA Makoto, “Nihonjin to robotto — Tekuno animizumu-ron he no hihan”, (I giapponesi e i robot— critica alla teoria del tecno-animismo), *Ōyō Tetsugakkai*, 13, 2021, p.63.

呉羽真、「日本人とロボット-テクノアニミズム論への批判」、応用哲学会、第13巻、2021年、p.63.

¹³¹ JENSEN, BLOK, “Techno-animism in...”, *op.cit.*, p.101.

più facilmente nella società giapponese.¹³² Tale “santità” secondo la prospettiva buddhista viene giustificata dal fatto che oggetti come robot possiedono la natura di *buddha* collocandosi così all’interno di una tradizione in cui oggetti tecnologici si intersecano con il mondo sacro.¹³³ Secondo Geraci, una situazione analoga è riscontrabile anche nello shintō, tradizione religiosa che promuove un’armonia tra l’essere umano e una natura considerata sacra. Lo studioso prosegue sostenendo che questo rapporto si articola attorno a un’unità sacra fondamentale, rappresentata dai *kami*, le divinità. In tale contesto, i robot — al pari di qualsiasi altro oggetto — possono essere considerati sacri in quanto parte di un mondo naturale sacralizzato dalle molteplici forme attraverso cui i *kami* possono manifestarsi.¹³⁴

In sintesi, i giapponesi a causa delle loro tradizioni religiose sarebbero più propensi all’individuare una vera e propria “anima” all’interno degli oggetti provando verso di essi una maggiore vicinanza emotiva. Per indicare questa tendenza si utilizza il termine “techno-animismo”.¹³⁵ Quest’ultimo è un composto che unisce la tecnologia con l’animismo, una concezione religiosa secondo cui all’interno di tutte le cose come animali, piante ed esseri inanimati esiste uno spirito, un’anima che li rende vivi.¹³⁶

Il concetto di “tecno-animismo” è stato sviluppato nella sua forma embrionale dall’antropologo Okuno Takuji e successivamente ripreso dall’antropologa Anne Allison. È stata proprio quest’ultima a rendere il termine popolare utilizzandolo per descrivere il modo con cui i giapponesi interpretano le relazioni tra il mondo umano, animale e tecnologico attraverso una considerazione su prodotti consumistici come i *Pokemon*, *Sailor Moon*, *Godzilla*, *AstroBoy* e i *Power Ranger* (per citarne solo alcuni).¹³⁷ Secondo la studiosa questi personaggi e prodotti culturali estremamente influenti all’interno dell’immaginario collettivo non solo giapponese ma globale sono caratterizzati da due tendenze interconnesse. Da una parte si configurano come “perversi polimorfi” termine inteso da Allison in modo affine all’uso proposto da Sigmund Freud (1856–1939) e riferito alla capacità di “cambiare strada”, ovvero di estendersi in territori differenti. Con questa espressione, la studiosa indica i continui mutamenti di tali prodotti consumistici che, da personaggi di *manga*, diventano serie animate, giocattoli o oggetti di collaborazioni con aziende, e così via. Parallelamente a questa caratteristica, Allison riprende il concetto di “tecno-animismo”, inteso come l’idea che la

¹³² GERACI, “Spiritual robots...”, *op.cit.*, p.235.

¹³³ GERACI, “Spiritual robots...”, *op.cit.*, pp.236-237.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ KUREHA, “Nihonjin to...”, *op.cit.*, pp.63-64.

¹³⁶ UMEHARA Takeshi, “animizumu saikō” (riconsiderazioni sull’animismo), *nihon kenkyū*, 5, 1, 1989, p.13.

梅原 猛、「アニミズム再考」、日本研究、第5巻1号、1989年、p.13.

¹³⁷ JENSEN, BLOK, “Techno-animism in...”, *op.cit.*, p.85.

tecnologia sia “viva” e capace di intrecciarsi con questi prodotti all’interno di un mondo costruito come un “bricolage di parti intercambiabili (meccaniche/organiche/umane), in cui forme familiari sono state scomposte e riassemblate in nuove ibridazioni”.¹³⁸ Tuttavia, Allison utilizza questo tipo di sensibilità animistica per descrivere la società del Giappone postmoderno senza fare un riferimento diretto alle tradizioni religiose del buddhismo e dello shintō.¹³⁹

Precedentemente all’interpretazione di Allison, l’antropologo Okuno Takuji aveva proposto una concezione affine di “tecno-animismo”, intesa come un atteggiamento di familiarità e affetto nei confronti delle macchine, simile a quello che gli esseri umani provano tra di loro. Più precisamente, nel 2021, lo studioso Kureha Makoto, filosofo della tecnologia, ha sintetizzato questa teoria tecno-animista individuandone tre punti fondamentali:

- i giapponesi assumono un atteggiamento animistico verso gli oggetti (inclusi i robot) che li porterebbe a provare una maggiore affettività per la tecnologia a differenza di quanto avviene nel mondo “occidentale”;
- Tale peculiarità è dovuta dalle differenze tradizionali e religiose della concezione della natura e degli animali proprie dei giapponesi e diverse da quelle “occidentali”;
- La visione giapponese è più adatta alla società futura in cui uomini e macchine coesisteranno armoniosamente.¹⁴⁰

In altri termini, il tecno-animismo è ciò che spiegherebbe la presunta maggiore accettazione sociale e religiosa dei robot e il continuo sviluppo ipertecnologico del Giappone. Inoltre, secondo lo studioso, questi assunti vengono percepiti come veri da gran parte del mondo accademico e del settore della robotica.¹⁴¹ Un esempio è rappresentato da Kohei Ogawa, capo progettista dell’androide Mindar, secondo cui è stato possibile realizzare un robot che incarnasse un *bodhisattva* proprio perché i giapponesi possiederebbero una capacità unica, ovvero quella di “poter sempre vedere una divinità all’interno degli oggetti”.¹⁴²

¹³⁸ ALLISON, *Millenial Monsters...*, *op.cit.*, pp.9-13.

¹³⁹ JENSEN, BLOK, “Techno-animism in...”, *op.cit.*, p.95.

¹⁴⁰ KUREHA, “Nihonjin to...”, *op.cit.*, pp.66-67.

¹⁴¹ KUREHA, “Nihonjin to...”, *op.cit.*, p.63.

¹⁴² Amos ZEEBERG, *What we can learn about robots from Japan*, in “BBC”, 24-1-2020, <https://www.bbc.com/future/article/20191220-what-we-can-learn-about-robots-from-japan>, 28-12-2025.

Nonostante ciò, lo studioso Kureha Makoto dimostra, attraverso dati e studi nei campi dell’HCI (Human Computer Interaction), dell’HAI (Human Agent Interaction) e dell’HRI (Human Robot Interaction), come i presupposti tecno-animisti siano in realtà discutibili.¹⁴³

Per quanto concerne il primo punto, Kureha mostra la necessità di distinguere tra atteggiamento animista verso gli oggetti e atteggiamento affettivo. Diversi studi nel campo dell’HRI hanno prodotto risultati che sembrano smentire la tesi tecno-animista secondo cui i giapponesi mostrerebbero un atteggiamento di maggiore familiarità verso i robot. Essa, quindi, non costituirebbe una caratteristica specificamente giapponese. D’altra parte, i risultati suggeriscono che i giapponesi tendano ad attribuire un’“anima” agli oggetti, ma questo non si traduce in una maggior affinità emotiva verso di essi.¹⁴⁴

Il secondo assunto si fonda su questioni eco-nazionaliste, secondo cui i giapponesi, in quanto tecno-animisti, si troverebbero in armonia con una natura con cui coesistere pacificamente, a differenza della prospettiva “occidentale”, nella quale la natura deve essere dominata. Contrariamente a tale assunto, Kureha dimostra come anche i giapponesi abbiano storicamente distrutto l’ambiente naturale intervenendo su di esso, oppure lo abbiano preservato per motivazioni di controllo e gestione politica del territorio (un esempio è rappresentato dall’estremo processo di urbanizzazione dell’epoca Meiji).¹⁴⁵

Infine, l’esaltazione del tecno-animismo come visione peculiare “giapponese” degli oggetti rischia di generare e occultare una serie di problematiche che possono emergere intorno ai robot. Proprio alla base di queste problematiche — come il fatto che i robot spesso contribuiscono a ribadire valori culturali conservatori e maschilisti — un’esaltazione acritica del mondo tecnologico come quella tecno-animista, secondo Kureha, non può che produrre effetti negativi.¹⁴⁶

In sintesi, come mette in evidenza Rambelli,

Geraci and others, moreover, seem to overemphasize, on the one hand, the positive view of technology and robots held by the Japanese, and on the other hand, the negative, dystopian views that supposedly dominate Western visions of robots.¹⁴⁷

¹⁴³ KUREHA, “Nihonjin to...”, *op.cit.*, pp.68-70.

¹⁴⁴ *Ibidem.*

¹⁴⁵ KUREHA, “Nihonjin to...”, *op.cit.*, pp.70-72.

¹⁴⁶ KUREHA, “Nihonjin to...”, *op.cit.*, pp.74-76.

¹⁴⁷ RAMBELLI, “Dharma Devices...”, *op.cit.*, p.67.

2.3 Conclusione

In questo capitolo è stato mostrato come l'impiego dei robot in ambito buddhista possa essere compreso, in primo luogo, come una risposta pragmatica a specifiche trasformazioni sociali contemporanee. In secondo luogo, l'introduzione della robotica nei contesti religiosi non può essere ascritta a una funzione meramente strumentale, ma apre un ambito di riflessione necessariamente interdisciplinare, nel quale le dimensioni tecnologiche, culturali, religiose e politiche si intrecciano, producendo interpretazioni diverse in relazione ai vari contesti storici e culturali di riferimento.

Il caso giapponese mostra in particolare come la robotica possa essere impiegata non tanto per produrre una tecnologia scissa dalla tradizione del passato, quanto piuttosto per riaffermare valori e modelli tradizionali attraverso il linguaggio dell'innovazione tecnologica. In questo senso, l'utilizzo dei robot non implica automaticamente un processo di rinnovamento del buddhismo, bensì si colloca all'interno di una continuità storica e simbolica in cui le macchine sono da tempo investite di significati che eccedono la loro funzione puramente tecnica. Ciò non autorizza tuttavia a ricondurre automaticamente tali pratiche a un presunto tecno-animismo o a una presunta eccezionalità giapponese nei confronti dei robot, categorie interpretative che come è stato mostrato, risultano spesso problematiche e riduttive.

Parallelamente, la forte visibilità mediatica e culturale dei robot nella società contemporanea giapponese, alimentata in larga parte dalla cultura popolare e dai media, contribuisce a normalizzarne la presenza e a rendere il loro impiego in ambito religioso meno sorprendente di quanto potrebbe apparire a un primo sguardo. Inoltre, il ricorso a robot e tecnologie avanzate non costituisce un fenomeno esclusivo del buddhismo o del contesto giapponese, ma si inserisce in una tendenza globale che vede un numero crescente di tradizioni religiose sperimentare nuove forme di mediazione tecnologica tra uomo e macchina.

Alla luce di queste considerazioni, risulta fondamentale riconoscere il retroterra storico, religioso e culturale entro cui i robot vengono progettati, rappresentati e impiegati, evitando di considerarli come strumenti neutri o privi di valore simbolico. I robot sono portatori di significati culturali e risultano inevitabilmente intrecciati a dinamiche sociali e politiche; di conseguenza, diventa centrale interrogarsi sulle categorie concettuali attraverso cui vengono definiti e analizzati. Nel capitolo successivo, tali questioni verranno approfondite mediante l'esame delle principali categorizzazioni della robotica, con particolare attenzione ai robot impiegati in contesti religiosi e ai casi studio presi in esame di Pepper e del più peculiare Androide Kannon Mindar.

CAPITOLO TERZO

Robot in contesto religioso: i casi di Pepper e Mindar

3.1 I “superpoteri” dei robot

Nel capitolo precedente è stato mostrato come un numero sempre più crescente di robot venga utilizzato all'interno delle diverse tradizioni religiose non come semplici oggetti ma come forme tecnologiche cariche di valore simbolico e socio-culturale. In questo contesto, robot come Mindar, Pepper, SanTo, BlessU2 e Xian'er non sono definiti come semplici media tecnologici utili alla trasmissione digitale di determinate informazioni religiose bensì come veri e propri “agenti comunicativi” in grado di generare esperienze religiose e suscitare emozioni nelle persone con cui essi interagiscono.¹ Tali robot acquisiscono quindi valenze spirituali e sociali che li rendono dei potenziali partner per le interazioni tra uomo e macchina.²

Queste capacità sociali di cui i robot sono dotati vengono definite da studiosi come Diana Löffler e Marc Hassenzahl come una sorta di “superpoteri” in grado di offrire un'esperienza di interazione religiosa e sociale che gli umani non possono replicare.³ Ne sono un esempio la capacità dei robot di possedere una “pazienza infinita” e il loro proporsi come “ascoltatori che non giudicano”.⁴ Per spiegare altre capacità dei robot, Löffler e Hassenzahl propongono i casi di BlessU2 e di SanTo. I “poteri soprannaturali” del primo robot consistono nell'attività che esso svolge, che è quella di offrire benedizioni ai fedeli potenzialmente in ogni lingua e dialetto possibile (nel caso in cui questi sistemi linguistici vengano registrati al suo interno). Si tratta a tutti gli effetti di una capacità che l'essere umano difficilmente può replicare. Per quanto riguarda SanTo (*Sanctified Theomorphic Operator*), i suoi “superpoteri” consistono nella sua continua disponibilità e possibilità di condividere lo spazio con l'essere umano durante i rituali di preghiera. Ad esempio, quando il robot percepisce una persona nelle sue vicinanze, può attivare una luce ambientale, generando una forma di presenza che richiama

¹ Ilona NORD, Thomas SCHLAG, “On the Magical Dimension of Religion. Theological Questions Concerning Robots in Religious Contexts”, in Marco Nørskov e Johanna Seibt (a cura di), *Culturally Sustainable Social Robotics: Proceedings of Robophilosophy 2020*, Amsterdam, IOS Press, 2020, p.607.

² Diana LÖFFLER, Marc HASSENZAHL, “Robot’s Spiritual Superpowers”, in Marco Nørskov e Johanna Seibt (a cura di), *Culturally Sustainable Social Robotics: Proceedings of Robophilosophy 2020*, Amsterdam, IOS Press, 2020, p.601.

³ LÖFFLER, HASSENZAHL, “Robot’s Spiritual...”, *op.cit.*, p.603.

⁴ LÖFFLER, HASSENZAHL, “Robot’s Spiritual...”, *op.cit.*, p.602.

quella di una compagnia silenziosa, paragonabile al rumore di fondo della televisione che per alcuni risulta essere confortante. Una tale caratteristica meccanica del robot può, per alcuni utenti, offrire un clima di preghiera arricchito e meno istituzionalizzato.⁵

Il discorso di Löffler e Hassenzahl sui “superpoteri” dei robot può essere esteso anche ad altri casi specifici. Un esempio è rappresentato dall’attività svolta dai robot intesa come ortoprassi ovvero la corretta esecuzione di riti e formule religiose analizzata nel paragrafo 2.2.4 del capitolo precedente. Secondo l’interpretazione di studiosi come Gould e Walters a differenza degli esseri umani, che possono fallire nell’esecuzione dei rituali, i robot non sono soggetti all’errore. Un caso significativo proposto dai due studiosi riguarda l’utilizzo di Pepper come “monaco” durante l’ufficiatura di riti funebri. Il suo “superpotere” in questo caso consiste quindi ancora una volta in una capacità di cui gli umani non sono dotati, la perfezione rituale resa possibile dal fatto che i robot possono incarnare i “rinunciati definitivi” in quanto privi di desiderio, avidità e necessità mondane.⁶

Gli esempi di Pepper, SanTo e BlessU2 non devono essere intesi come sintomo di una manifesta accettazione dell’impiego di robot in ogni ambito religioso. Infatti, di fronte a questi utilizzi, l’opinione pubblica insieme alle posizioni del personale religioso risultano spesso divise e non unanimi. Tra le principali preoccupazioni vi è la considerazione che i robot non possiedano determinate caratteristiche umane ritenute fondamentali per lo svolgimento di pratiche religiose, come ad esempio l’intelligenza, l’autoconsapevolezza e il libero arbitrio.⁷ I leader delle diverse tradizioni religiose, inoltre, hanno espresso preoccupazione e sconcerto di fronte all’idea di adottare la robotica per sostituire gli esseri umani nelle liturgie, facendo ricorso sia a prospettive dottrinali sia etiche.⁸ A tal proposito, studiosi come Ilona Nord e Thomas Schlag mostrano come l’utilizzo di robot con queste capacità sociali in contesti religiosi non debba essere interpretato come un tentativo di sostituire completamente la presenza divina o quella umana di preti o di figure deputate allo svolgimento dei riti.⁹ I cosiddetti “poteri” offerti dai robot non si limitano a una semplice mimica perfetta dei comportamenti umani bensì possono essere considerati come un supplemento complementare all’attività umana.

⁵ LÖFFLER, HASSENZAHL, “Robot’s Spiritual...”, *op.cit.*, pp.602-604.

⁶ Hannah GOULD, Holly WALTERS, “Bad Buddhists, Good Robots: Techno-Salvationist designs for Nirvana”, *Journal of Global Buddhism*, 2019, pp.4-6.

⁷ Anna PUZIO, “Robot, let us pray! Can and should robots have religious functions? An ethical exploration of religious robots”, *Ai & SOCIETY*, 40, 2025, p.1023

⁸ Stefania TAVAGNIN, “From Online Buddha Halls to Robot-Monks: New Developments in the Long-Term Interaction between Buddhism, Media, and Technology in Contemporary China”, *Review of Religion and Chinese Society*, 7, 2020, p.137.

⁹ NORD, SCHLAG, “On the Magical...”, *op.cit.*, p.609.

In altri termini, grazie alle loro capacità sociali, i robot non devono essere concepiti come strumenti finalizzati alla sostituzione dell'essere umano, bensì come dispositivi di supporto, in grado di affiancarlo, assisterlo e colmare alcune delle sue limitazioni.

3.1.1 Robot sociali e Robot religiosi

Le capacità sociali dei robot sono oggetto di studio di quella branca della robotica nota come “robotica sociale”. Quest’ultima cerca di comprendere come introdurre agenti robotici “sociali” all’interno della rete delle relazioni umane.¹⁰ A questo punto risulta necessario comprendere cosa si intende con robot sociale. Esistono molteplici definizioni di robot sociali, tra queste Paul Dumouchel e Luisa Damiano ne propongono una particolarmente significativa. Secondo i due studiosi i robot sociali sono agenti artificiali che interagiscono “socialmente” e “alla pari” con umani in modo da non rappresentare dei semplici strumenti ma dei veri e propri “partner sociali” per i loro interlocutori.¹¹ La principale caratteristica dei robot sociali è la “presenza sociale” intesa come la capacità di provocare nei loro interlocutori umani il senso di alterità tipico delle relazioni sociali di base.¹² La presenza sociale è realizzata attraverso modalità di comunicazione corporee come gesti, lo sguardo e il contatto fisico.¹³ Un robot dotato di tale presenza e inserito all’interno di un determinato contesto, ha quindi l’obiettivo di creare degli scambi emozionali con i propri interlocutori, dei quali cerca di interpretare le manifestazioni affettive.¹⁴ I robot sociali sono pensati e costruiti per comunicare con specifici gruppi di persone come ad esempio bambini, anziani, pazienti malati e con gruppi familiari.¹⁵

Esempi emblematici di robot sociali e delle loro applicazioni sono rappresentati dal robot Paro e dal robot OriHime. Il primo è un robot terapeutico a forma di foca creato in Giappone e utilizzato principalmente per i suoi effetti benefici sulle persone anziane e su pazienti malati di demenza [Fig.3]. Paro non è dotato di una tecnologia robotica particolarmente avanzata;

¹⁰ Paul DUMOUCHEL, Luisa DAMIANO, *Vivere con i robot: Saggio sull’empatia artificiale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2019, p.103.

¹¹ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, *op.cit.*, pp.104-105.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Takeshi KIMURA, “Robotics and AI in the sociology of religion: A human imago roboticae”, *Social Compass*, 64, 1, 2017, p.13.



[Fig.3] Immagine del robot foca Paro.

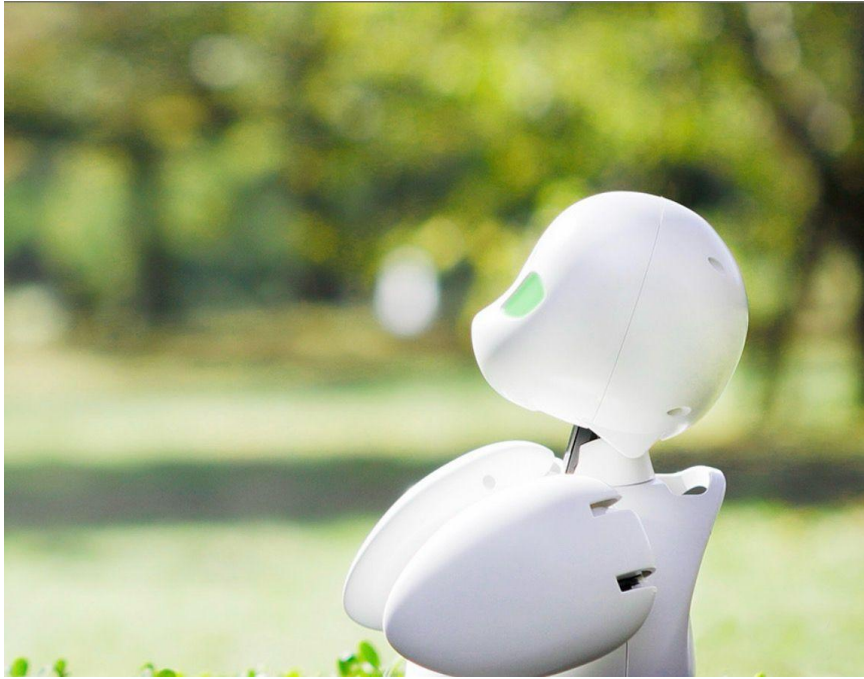
“Paro therapeutic robot”, 2026, <https://www.paroseal.co.uk/>, 31-01-2026

tuttavia, attraverso espressioni facciali che manifestano diversi stati d’animo e movimenti del corpo, è stato riconosciuto come un robot dotato di effetti “curativi” per i gruppi di persone sopracitate acquisendo così una grande importanza sociale.¹⁶

OriHime è un robot sociale costruito dall’azienda Ory di Tōkyō utilizzato per conferire un senso di connessione con una persona che si sente sola o impossibilitata al movimento per motivi di salute [Fig.4]. Anche OriHime, come Paro, è dotato di una tecnologia non particolarmente avanzata, si compone di una telecamera, un microfono e un sistema di movimento della testa e delle braccia. Questo robot attraverso la propria presenza offre quindi una forma di connessione sociale, a cui una persona assente può collegarsi e comunicare con chi si trova nelle vicinanze del robot.¹⁷ I casi di Paro, di OriHime, e più in generale dei robot sociali, mostrano come nella società giapponese in cui, secondo Kimura, le “comunità

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ KIMURA, “Robotics and AI...”, *op.cit.*, p.14.



[Fig. 4] Immagine di cortesia del robot OriHime fornita da
“OryLab”, 2026, <https://orylab.com/en/>, 31-01-2026.

tradizionali si sono disgregate e gli individui si sentono separati dagli altri”¹⁸, questi robot dotati di tecnologie particolarmente semplici potrebbero offrire una forma di supporto sociale che gli esseri umani non sono in grado di fornire.

I “poteri soprannaturali” dei robot fanno proprio riferimento a queste capacità tipiche del mondo tecnologico ma che i robot riescono a esprimere meglio all’interno delle interazioni sociali e nel mondo religioso nei quali essi si configurano più facilmente come potenziali partner sociali. Proprio in questi contesti religiosi, le capacità dei robot possono dunque fornire una serie di vantaggi. Oltre ai sopraccitati “super poteri”, l’impiego di tecnologie robotiche può essere utilizzato per generare una maggiore attenzione, anche mediatica, verso le istituzioni religiose e i loro insegnamenti, configurandosi come un tentativo alternativo per raggiungere un pubblico più vasto e diffondere tematiche spirituali e religiose.

In sintesi, come sottolinea la studiosa Anna Puzio la peculiarità dei robot religiosi consiste nell’ offrire qualcosa che finora gli altri robot non sono riusciti a fare: coinvolgere i fedeli e affrontare “questioni esistenziali e bisogni spirituali”.¹⁹

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Anna PUZIO, “Robot, let...”, *op.cit.*, p.1027

Risulta importante precisare come non tutti i robot possano essere ascritti alla categoria di “religioso”. I robot religiosi possono essere classificati in due gruppi distinti. Il primo comprende robot costruiti e pensati per essere utilizzati in luoghi religiosi, adibiti allo svolgimento di rituali, cerimonie e attività simili. Questi si trovano oggi ancora nelle fasi iniziali di sviluppo, pertanto non rappresentano tecnologie avanzate a differenza di altri robot come quelli sociali. Il secondo gruppo di robot religiosi comprende proprio questi ultimi, i robot sociali. Essi, sebbene vengano costruiti per studiare le interazioni umane, possono essere impiegati in situazioni religiose anche se non propriamente pensati per questo scopo.²⁰ Se le funzioni religiose vengono integrate nei robot sociali, le capacità e gli scopi di questi robot possono essere ampliati: ad esempio robot religiosi sociali impiegati nell’istruzione possono insegnare religione, oppure robot sociali impiegati nella cura assistenziale possono discutere di tematiche religiose con le persone che accompagnano.²¹

In ogni caso che si tratti di robot religiosi del primo tipo come SanTo e BlessU2, oppure di robot sociali impiegati in ambito religioso come Pepper, entrambe le tipologie costituiscono dei modi diversi di utilizzare i propri “superpoteri” per raggiungere scopi spirituali utili all’esperienza religiosa fungendo così da supporto complementare all’attività umana. In questo contesto, in cui risulta fondamentale che la presenza del robot venga accolta e accettata con naturalezza dalle persone, un elemento di primaria importanza per favorire l’interazione sociale è rappresentato dal suo aspetto esteriore, ovvero dal modo in cui la sua presenza si concretizza attraverso le scelte di *design*.²²

3.2 Categorizzazione morfologica dei robot

Con il diffondersi dei robot nella società umana l’analisi della forma e del loro aspetto diventa fondamentale per comprenderne l’efficacia e l’adeguatezza nei diversi contesti in cui vengono utilizzati. Configurandosi come strumenti di supporto all’attività umana l’aspetto esteriore dei robot può influenzare la percezione delle persone che interagiscono con esso e condizionarne il comportamento.²³ Di conseguenza, una delle principali categorizzazioni proposte dagli studiosi di robotica riguarda la classificazione morfologica dei robot.

²⁰ Anna PUZIO, “Robot, let...”, *op.cit.*, pp.1022-1023.

²¹ *Ibidem*.

²² Gabriele TROVATO, Loys DE SAINT CHAMAS, Masao NISHIMURA, Renato PAREDES, Cesar LUCHO, Alexander HUERTA-MERCADO, Fransisco CUELLAR, “Religion and Robots: Towards the Synthesis of Two Extremes”, *International Journal of Social Robotics*, 13, 2021, p.540.

²³ Gabriele TROVATO, Fransisco CUELLAR, Masao NISHIMURA, “Introducing 'theomorphic robot'”, *2016 IEEE-RAS 16th International Conference on Humanoid Robots (Humanoids)*, 2016, p.1245.

Essi possono essere divisi in: “zoomorfi” ovvero robot il cui aspetto è simile a quello di animali, “funzionali” ovvero robot industriali creati per svolgere una determinata funzione e “antropomorfi” ovvero robot umanoidi. A queste categorie gli studiosi di robotica Gabriele Trovato, Francisco Cuellar e Nishimura Masao hanno aggiunto un ulteriore gruppo chiamato “robot teomorfi”, ovvero dispositivi robotici il cui aspetto rimanda a “qualcosa di divino”.²⁴ La maggior parte dei robot precedentemente menzionati, impiegati in contesti religiosi, rientra nelle categorie dei robot antropomorfi e teomorfi. Per tale ragione, all’interno della presente analisi non verranno prese in considerazione né approfondite le tipologie di robot zoomorfi e funzionali.

3.2.1 Robot antropomorfi

L’antropomorfismo è spesso percepito dal mondo scientifico e ingegneristico come un argomento difficile da definire.²⁵ Tale complessità è dovuta prima di tutto al fatto che è strettamente connesso con la natura umana anch’essa un concetto difficile da esaurire in un’unica definizione. In ambito di robotica sociale, il termine antropomorfismo fa riferimento alla tendenza dell’essere umano a proiettare e attribuire ai robot qualità, intenzioni e caratteristiche tipicamente umane.²⁶ In questo ambito, l’antropomorfismo serve come strumento per creare un’ “interfaccia tra uomo e tecnologia”, un vero e proprio ponte in grado di colmare le differenze che esistono tra “ciò che è vivo e ciò che è inanimato” oppure per “creare una copia di un essere umano”.²⁷ Come anticipato nel precedente capitolo, un robot dai tratti antropomorfi altro non è che un robot umanoide ovvero un dispositivo il cui aspetto e comportamento richiama quelli dell’essere umano.

La principale problematicità che gli ingegneri incontrano nel momento in cui vogliono costruire un robot dai tratti antropomorfi riguarda per l’appunto la modalità con cui dotare il robot di queste caratteristiche. Di fronte alla varietà dei tratti umani, alle differenze dei singoli individui e alla molteplicità dei contesti sociali in cui i robot possono operare, qualsiasi tentativo di stilare un elenco completo delle abilità dei robot umanoidi può apparire come uno sforzo inutile. Tuttavia, secondo studiosi come Karolina Zawieska, Brian Duffy e Agnieszka Spróńska è possibile definire un quadro concettuale da seguire per la realizzazione di robot

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Karolina ZAWIESKA, Brian DUFFY, Agnieszka SPRÓŃSKA, “Understanding anthropomorphisation in social robotics”, *Pomiary Automatyka Robotyka*, 16, 11, 2012, p.78.

²⁶ ZAWIESKA, DUFFY, SPRÓŃSKA, “Understanding anthropomorphisation...”, *op.cit.*, p.79.

²⁷ *Ibidem.*

antropomorfi.²⁸ Per prima cosa costruire un robot umanoide prevede l'attribuzione di caratteristiche umane a un robot che non le possiede. Per realizzare ciò, secondo gli studiosi, bisogna creare l'illusione che il robot sia vivo. Tale illusione può essere creata attraverso ogni elemento dei sistemi di robotica sociale, come l'aspetto del robot, il suo comportamento o il contesto sociale in cui viene impiegato.²⁹ Essi generano infatti un'illusione di qualità umane di tipo fisico, sociale o psicologico in grado di creare quella che in robotica sociale viene chiamata "sospensione dell'incredulità".³⁰ Quest'ultimo termine rimanda al concetto elaborato dal poeta Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) nel XVIII secolo e consiste nella disponibilità ad accettare, all'interno delle opere di finzione, una realtà che, al di fuori di esse (nella vita reale) non potrebbe esistere in quanto impossibile.³¹ La "sospensione dell'incredulità" nel mondo robotico fa riferimento proprio a questa capacità, al dimenticarsi che si sta interagendo con un robot, una macchina che non è umana. In questo contesto l'antropomorfismo e altre caratteristiche come l'intelligenza artificiale permettono la creazione di questa situazione in cui si è portati a credere che il robot sia qualcosa di diverso rispetto a un semplice agglomerato di parti meccaniche.³² La "sospensione dell'incredulità" consiste quindi nell'essere disposti a "giocare il gioco", permettendo così ai robot di configurarsi come potenziali partner sociali al pari di quelli umani.³³

La creazione nei robot dell'"illusione della vita" prevede pertanto un'attività interpretativa: l'aspetto del robot umanoide, svolge un ruolo fondamentale nell'evocare su di sé proiezioni immaginifiche umane, tuttavia, è l'uomo stesso che crea attivamente e modifica i significati dell'aspetto e dei comportamenti del robot. Quest'attività interpretativa in cui l'uomo è disposto a cadere nella "sospensione dell'incredulità" è fondamentale per la creazione di un efficace interazione sociale tra robot e umano. Una volta creata l'illusione della vita essa deve essere mantenuta nel tempo e preservata mantenendo il più a lungo possibile la "sospensione dell'incredulità". Come sarà illustrato in seguito attraverso i casi di Pepper e Mindar, uno dei principali limiti dei robot impiegati in contesti religiosi riguarda proprio la difficoltà nel mantenere questa illusione, generando così un interesse che è solo momentaneo e dovuto all'effetto della "novità" che tali tecnologie rappresentano.³⁴

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Brian R. DUFFY, Karolina ZAWIESKA, "Suspension of disbelief in social robotics," *2012 IEEE RO-MAN: The 21st IEEE International Symposium on Robot and Human Interactive Communication*, 2012, pp. 484-485.

³¹ *Ibidem.*

³² DUFFY, ZAWIESKA, "Suspension of...", *op.cit.*, pp.485-488.

³³ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, *op.cit.*, p.37.

³⁴ ZAWIESKA, DUFFY, SPRONSKA, "Understanding anthropomorphisation...", *op.cit.*, p.80.

L'antropomorfismo, dunque, è strettamente legato a ciò che significa essere un umano: il modo con cui gli ingegneri o gli utenti che interagiscono con i robot attribuiscono caratteristiche simili alle proprie a tali dispositivi, riflette la loro visione di umanità, e li porta a interrogarsi su cosa renda un essere umano propriamente tale.³⁵

A questo punto considerando che l'antropomorfismo sembra permettere una più efficace “sospensione dell'incredulità” e quindi una miglior interazione tra robot e uomo, ci si può chiedere perché non si costruiscano solo robot di questo tipo a scapito di altre tipologie morfologiche. Il motivo è stato già brevemente trattato nel capitolo precedente: l'industria dei robot umanoidi è particolarmente costosa ed è ancora lontana da quell'immagine di robot (molto più vicino a un umano rispetto che a una macchina) tipica del mondo della finzione offerto dalla cultura popolare. Inoltre, considerando che il concetto di robot acquisisce un significato differente in base alle diverse culture in cui viene utilizzato, appare evidente come anche il raggiungimento della “sospensione dell'incredulità” per essere soddisfatta pienamente preveda delle condizioni diverse in base al contesto sociale e culturale a cui si riferisce. Un caso emblematico è rappresentato dal sopraccitato Paro, il robot a forma di cucciolo di foca. Quest'ultimo risulta particolarmente efficace in quanto forma artificiale di “pet therapy” impiegato in ospedali e case di riposo.³⁶ Paro pur non essendo un robot antropomorfo risulta avere effetti benefici sulla salute mentale degli anziani e su tutti quegli individui che lo identificano come un sostituto di un animale domestico.³⁷ In questo caso, la “sospensione dell'incredulità” viene soddisfatta proprio perché Paro si presenta come un vero e proprio “animale” domestico verso cui le persone però non hanno un grado di conoscenza e familiarità in quanto rappresentante un cucciolo di foca e non un animale più diffuso come un gatto o un cane più facilmente ascrivibili al mondo domestico. L'efficacia e il successo di Paro sono dovuti al fatto che il suo aspetto comporta una dimensione di finzione a cui le persone sono disposte a credere perché non conoscono gli effettivi comportamenti di un reale cucciolo di foca.³⁸ L'esempio di Paro mostra come l'efficacia di un robot sociale non sia dovuta solamente all'imitazione pedissequa di caratteristiche umane o di animali reali, bensì l'antropomorfismo e lo zoomorfismo o qualsiasi altra categoria morfologica, si configurano come semplici strumenti utili per realizzare una “sospensione dell'incredulità” più efficace in base ai diversi contesti in cui questi robot sociali vengono applicati. Pertanto, non necessariamente la creazione di robot antropomorfi con caratteristiche estremamente simili a

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, *op.cit.*, p.149.

³⁷ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, *op.cit.*, p.151-152.

³⁸ *Ibidem.*

quelle umane determina un maggior successo nelle interazioni sociali, anzi secondo alcuni studiosi questa eccessiva somiglianza all'essere umano può generare un sentimento di repulsione. Tale concetto è stato definito da Mori Masahiro come *bukimi no tani* 不気味の谷, “valle perturbante”.

3.2.2 La “valle perturbante”

Il concetto di “valle” o “zona perturbante” è stato teorizzato da Mori Masahiro nel 1970 e tutt'ora rappresenta una teoria che molti ricercatori di robotica seguono per comprendere e facilitare le interazioni tra uomo e robot.³⁹ Tale teoria viene rappresentata da Mori attraverso uno studio di funzione composto dall'asse orizzontale x che indica la somiglianza del robot all'uomo e dall'asse verticale y rappresentante la familiarità provata verso il robot [Fig.5].

Secondo l'interpretazione di Mori, più l'aspetto di un robot si avvicina a quello umano, più il senso di familiarità provato verso la macchina aumenta rendendo così più facile e confortevole l'interazione. Tuttavia, ciò non avviene in modo lineare. Superata una certa soglia, tale familiarità diminuisce drasticamente creando appunto una valle caratterizzata da un senso di “perturbamento” e disagio provato dall'uomo verso il sistema robotico.⁴⁰ Successivamente, una volta che l'aspetto del robot è diventato indistinguibile da quello degli umani, l'affinità emotiva risale raggiungendo il suo picco.⁴¹ La teoria della “valle perturbante” suggerisce quindi una relazione non lineare tra l'antropomorfismo di un robot e l'affinità che l'uomo prova verso di esso. I robot industriali, infatti, si trovano all'origine degli assi perché privi di qualsiasi somiglianza all'essere umano.

La “valle perturbante” si apre nel momento in cui ci si trova di fronte ad un robot la cui somiglianza con l'uomo, seppur ancora imperfetta, diventa troppo forte e si chiude nel momento in cui i robot diventano indistinguibili o addirittura superiori all'essere umano.⁴² Il sentimento di perturbazione scaturisce nella perdita delle differenze che esistono tra uomo e robot, nell'eccesso di somiglianza.

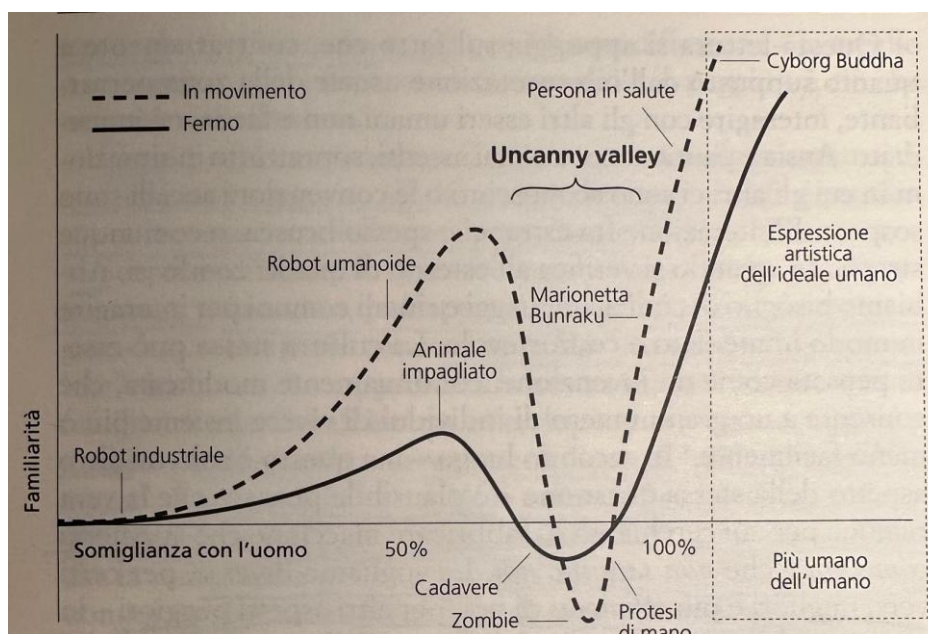
³⁹ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, *op.cit.*, p.32.

⁴⁰ SAKAMOTO Daisuke, KANDA Takayuki, ONO Tetsuo, ISHIGURO Hiroshi, HAGITA Norihiro, “Enkaku sonzaikan media to shite no Andoroido Robotto no kanōsei” (La possibilità degli androidi e dei robot come media di presenza remota), *Jōhō Shori Gakkai Ronbunshi*, 48, 12, 2007, p.3737.

坂本大介、神田崇行、小野哲雄、石黒浩君、萩田紀博、「遠隔存在感メディアとしてのアンドロイド・ロボットの可能性」、情報処理学会論文誌、第48巻12号、2007年、p.3737.

⁴¹ Jakub A. ZŁOTOWSKI, Hidenobu SUMIOKA, Shuichi NISHIO, Dylan F. GLAS, Christoph BARTNECK, Hiroshi ISHIGURO, “Persistence of the Uncanny Valley”, in Hiroshi Ishiguro e Fabio Dalla Libera (a cura di), *Geminoid Studies: Science and Technologies for Humanlike Teleoperated Androids*, Singapore, Springer, 2018, p.164.

⁴² DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, *op.cit.*, p.32.



[Fig.5] Grafico della curva della “valle perturbante”.

DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, op.cit., p.33.

Tuttavia, una volta superata la “valle”, la curva continua a salire fino al punto in cui il robot supera la condizione umana, raggiunge una posizione superiore alla nostra. È alla fine di questa curva che Mori colloca l’esistenza del “cyborg Buddha”, una creatura artificiale con la quale si potrà interagire meglio che con gli esseri umani.⁴³ Se si considera l’idea proposta da Mori analizzata nel capitolo precedente secondo cui i robot sono illuminati in quanto dotati della natura di *buddha* appare evidente come il “Cyborg-Buddha” creato dall’uomo, mostri come gli umani possano essere salvati dagli stessi robot.

Tuttavia, i robot che Mori colloca alla fine della curva appartenevano sia cinquanta anni fa, sia oggi al solo mondo della fantascienza, non è ancora stato inventato un vero e proprio robot perfettamente identico sotto ogni aspetto (sia fisico che comportamentale) all’essere umano.⁴⁴

Va altresì precisato che la teoria della “valle perturbante” nonostante goda di un utilizzo consolidato nel mondo della robotica, non risulta essere supportata empiricamente e che

⁴³ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, op.cit., pp.36-37.

⁴⁴ Michihiro SHIMADA, Takashi MINATO, Shoji ITAKURA, Hiroshi ISHIGURO, “Uncanny Valley of Androids and the Lateral Inhibition Hypothesis”, in Hiroshi Ishiguro e Fabio Dalla Libera (a cura di), *Geminoid Studies: Science and Technologies for Humanlike Teleoperated Androids*, Singapore, Springer, 2018, p.138.

quindi si tratta di mera speculazione teorica.⁴⁵ Come ha sottolineato Jennifer Robertson, lo stesso Mori ha affermato di non aver mai voluto che la sua tesi venisse interpretata come un'affermazione scientifica. Quest'ultimo aspetto sembra essere stato trascurato o volutamente ignorato da studiosi e progettisti di robot che nelle loro ricerche e nei loro prototipi si sono riferiti alla "valle perturbante" come un dato reale e consolidato.⁴⁶ Inoltre, l'antropologa mostra come la "valle perturbante" non rappresenti un fenomeno oggettivo e universale ma sia creata dalla percezione individuale della persona che vive il disagio. Le persone reagiscono in modo diverso di fronte a uno stesso oggetto robotico: alcuni sperimentano il perturbante, altri no. L'idea di Mori presuppone invece una risposta umana uniforme mentre, secondo Robertson, sono i fattori personali e socio-culturali — come "capacità fisiche e cognitive, età, genere, istruzione, religione e contesto culturale"⁴⁷ — a influenzare profondamente il modo in cui si reagisce allo straordinario che i robot rappresentano. Come mostrato nel capitolo precedente il concetto di robot è plasmato da diversi fattori come cultura, politica, mass media, religione di una data nazione e di conseguenza, anche la creazione della "valle perturbante" nel caso in cui venisse verificata, si presenterebbe come relativa e mutevole in base alle inclinazioni e al differente contesto personale. Appare evidente come giochi un ruolo chiave anche la familiarità che i robot umanoidi possiedono in un determinato contesto: più vengono utilizzati e più le persone si abituanano alla loro presenza. Nel determinare la caduta nella "valle perturbante" è fondamentale proprio la durata degli incontri tra umani e robot. Più l'incontro è breve e più la possibilità di provare sensazioni di sgomento verso robot troppo simili a noi aumenta. Tuttavia, attraverso incontri più lunghi, gli umani possono abituarsi alla presenza del robot fino al punto in cui esso non rappresenta più una novità verso cui provare disagio e turbamento.⁴⁸

Sebbene la teoria proposta da Mori sia priva di dimostrazione empirica, numerosi studiosi di robotica hanno cercato di verificarne gli effetti all'interno delle interazioni tra uomo e robot. Per comprendere l'esistenza e il modo in cui questa teoria influisce sul HRI (human-robot interaction) sono stati fatti numerosi studi attraverso particolari robot in grado di replicare fisicamente le apparenze umane e la loro presenza sociale.⁴⁹

⁴⁵ ZŁOTOWSKI et.al., "Persistence of the...", *op.cit.*, p.164.

⁴⁶ Jennifer ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus: robots, gender, family, and the Japanese nation*, Oakland, California, UNIVERSITY of California Press, 2018, p.157.

⁴⁷ ROBERTSON, *Robo sapiens japonicus...*, *op.cit.*, p.159.

⁴⁸ ZŁOTOWSKI et.al., "Persistence of the...", *op.cit.*, p.166.

⁴⁹ ZŁOTOWSKI et.al., "Persistence of the...", *op.cit.*, p.165.

Un esempio è rappresentato da una forma specifica di androidi proposta dallo studioso di robotica Ishiguro Hiroshi a cui ha conferito il nome di “geminoidi” [Fig.6].

Gli androidi sono robot il cui aspetto e comportamento sono altamente antropomorfizzati. Essi vengono costruiti e impiegati per identificare i fattori essenziali per rappresentare l’essere umano emulandone le apparenze, i movimenti e le capacità percettive.⁵⁰ I “geminoidi” sono un particolare tipo di androidi caratterizzati da un’estremizzazione delle loro qualità antropomorfe. Come è possibile intuire dal nome, derivano dal latino “geminus”, letteralmente “gemello” o “doppio”.⁵¹ Un “geminoidi” consiste quindi, in un vero e proprio duplicato di una persona realmente esistente (in questo caso di Ishiguro Hiroshi) della quale replica i comportamenti, i movimenti e ovviamente, l’aspetto. Inoltre, sono guidati da un controllo remoto dal loro “doppio” originale permettendo alla persona replicata di essere presente in due luoghi contemporaneamente.⁵²

Considerando che gli androidi sono pensati per studiare la natura umana, i robot “geminoidi” offrono una prospettiva più specifica sullo studio dei tratti umani come la presenza e la personalità di un dato individuo e a causa della loro estrema somiglianza con il loro “doppio” originale costituiscono un’opportunità estremamente utile per verificare e comprendere la teoria della “valle perturbante”. A questo proposito Ishiguro e il suo gruppo hanno proposto uno studio in cui il robot “geminoidi” viene impiegato per comprendere se gli androidi possono essere utilizzati come mezzi di comunicazione per il dialogo tra persone che si trovano in luoghi remoti in una forma più adatta e migliore rispetto alle telecomunicazioni o videoconferenze.⁵³ Alla base di questo esperimento c’è la volontà di comprendere se gli androidi, nonostante il costo molto elevato, possono proporsi come sistemi di telecomunicazione superiori a quelli esistenti in quanto dotati di caratteristiche simili a quelle umane: condividono lo spazio fisico con i propri interlocutori, offrono un contatto visivo diretto e trasmettono meglio la propria “presenza sociale” a differenza di un normale collegamento online a distanza.⁵⁴ In altri termini, gli studiosi si chiedono se gli androidi possono rappresentare una forma di comunicazione a distanza più realistica rispetto ai media tradizionali.

⁵⁰ Hiroshi ISHIGURO, Shuichi NISHIO, “Building Artificial Humans to Understand Humans”, in Hiroshi Ishiguro e Fabio Dalla Libera (a cura di), *Geminoid Studies: Science and Technologies for Humanlike Teleoperated Androids*, Singapore, Springer, 2018, p.25.

⁵¹ ISHIGURO, NISHIO, “Building Artificial...”, *op.cit.*, pp.30-31.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ SAKAMOTO et.al., “Enkaku sonzaikan...”, *op.cit.*, pp.3729-3730.

⁵⁴ *Ibidem.*



[Fig. 6] A sinistra Ishiguro, a destra il suo “geminoide”.

ISHIGURO, NISHIO, “Building Artificial...”, *op.cit.*, p.30.

L’esperimento è stato condotto tentando di trasmettere la presenza fisica dell’operatore umano attraverso il controllo remoto dell’androide, durante delle interazioni tra il robot (pilotato a distanza) e un umano.⁵⁵

I risultati hanno mostrato come il robot possa rappresentare un sistema di trasmissione della presenza umana in modo più intenso rispetto alle normali telecomunicazioni; tuttavia, a causa dei costi necessari per la costruzione di un “geminoide” risulta sicuramente non altrettanto efficace e non utilizzabile ovunque. Sebbene il sistema robotico possa essere impiegato come strumento di tele-presenza per trasmettere una presenza sociale e umana più verosimile, numerosi soggetti umani con cui il robot ha interagito lo hanno valutato come perturbante rispetto a una persona reale visualizzata su un monitor attraverso altri media comunicativi.⁵⁶ Pertanto, il robot non si limita a rappresentare l’operatore: a differenza degli altri media di telecomunicazione, non è un semplice canale di trasmissione, ma trasforma il contesto comunicativo e le impressioni dei partecipanti, mostrando al contempo una maggiore presenza sociale e un aumento del senso di inquietudine. Questa inquietudine, tuttavia, non dimostra l’esistenza della “valle perturbante” ma può piuttosto riflettere la reazione emotiva

⁵⁵ SAKAMOTO et.al., “Enkaku sonzaikan...”, *op.cit.*, p.3733.

⁵⁶ SAKAMOTO et.al., “Enkaku sonzaikan...”, *op.cit.*, pp.3737-3738

di fronte a un sistema artificiale che rappresenta una novità nel panorama dei mezzi di comunicazione.

L'esperimento di Ishiguro si limita a queste osservazioni all'intendere il "geminioide" come più presente e più inquietante, riconducendo quest'ultima sensazione alla "valle perturbante" della quale però non si hanno dimostrazioni scientifiche. In ogni caso esperimenti di questo tipo risultano particolarmente utili per comprendere come gli androidi possono essere utilizzati nella società umana fornendo evidenze empiriche sul loro valore come media di comunicazione.

3.2.3 Robot teomorfi

I robot teomorfi indicano una particolare categoria morfologica definita nel 2016 dagli studiosi di robotica Gabriele Trovato, Francisco Cuellar e Nishimura Masao. Com'è possibile intuire dal nome la parola "teomorfo" ("theomorphic" in lingua originale) è un composto che deriva dal greco *theo* ovvero dio, divinità, unito alla parola *morphé*, forma.⁵⁷ Con questo termine gli studiosi intendono un robot il cui aspetto e la cui identità è pensata per rappresentare qualcosa di soprannaturale come "divinità, creature mitologiche o un oggetto sacro".⁵⁸ Se si considera che secondo la robotica sociale, l'aspetto dei robot è un fattore determinante all'interno delle relazioni sociali tra uomo e robot in quanto in grado di proporre una maggiore accettazione dei robot, la conoscenza delle diverse culture e delle diverse tradizioni di una nazione acquista un altrettanto importante significato nel proporre robot dalle sembianze più efficaci e adatte al contesto sociale di riferimento.

Secondo gli studiosi, i robot teomorfi grazie al loro aspetto presentano numerosi vantaggi rispetto alle altre tipologie di robot. In primo luogo, in quanto associati al contesto culturale e religioso dei loro utilizzatori fanno riferimento a rappresentazioni culturali che le persone credenti e no, conoscono ampiamente. Per questo motivo, i robot teomorfi possono essere accettati più facilmente. In secondo luogo, in quanto rappresentanti un qualcosa di divino, essi possono essere interpretati dagli utilizzatori come oggetti soprannaturali, come una sorta di protettori dotati di abilità e capacità uniche a differenza di altri oggetti dal valore più comune.⁵⁹

⁵⁷ TROVATO et.al., "Religion and Robots...", *op.cit.*, p.541.

⁵⁸ TROVATO et.al., "Introducing...", *op.cit.*, p. 1245.

⁵⁹ Gabriele TROVATO, Cesar LUCHO, Alexander HUERTA-MERCADO, Francisco CUELLAR, "Design strategies for Representing the Divine in Robots", *HRI'18 Companion of the 2018 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction*, 2018, p.29.

Questi vantaggi rispetto ad altri robot risultano particolarmente efficaci se rivolti a gruppi specifici di persone. Vengono proposte tre tipologie di gruppi in grado di poter trarre maggior beneficio dall'utilizzo di robot teomorfi:

- le persone anziane, in quanto in molti paesi rappresentano quel segmento di popolazione più emotivamente legato al mondo religioso e al panorama folkloristico locale;
- i bambini: i robot possono essere utilizzati in ambito educativo per insegnare a eventuali studenti nozioni sul mondo religioso;
- qualsiasi altro gruppo della popolazione per cui è più facile ottenere una sospensione dell'incredulità, come ad esempio persone incapaci di usare tecnologie.⁶⁰

Una volta identificate le persone che possono utilizzare i robot teomorfi in modo più vantaggioso ed efficace, Trovato e i suoi colleghi chiariscono le problematiche e modalità con cui si può rappresentare il divino e il sacro attraverso gli agenti robotici. In primo luogo, secondo gli studiosi, l'identificazione del sacro inteso come l'appartenere a un mondo separato legato alle divinità, è un qualcosa di soggettivo. Inoltre, la rappresentazione di entità soprannaturali varia anche in base alla tradizione religiosa a cui si fa riferimento.⁶¹ Un primo metodo efficace proposto per rappresentare il divino nei robot teomorfi consiste dunque nello studiare il modo con cui il divino è stato rappresentato all'interno delle diverse tradizioni religiose attraverso altre discipline come ad esempio quella artistica. Più precisamente gli studiosi fanno riferimento all'arte sacra, termine usato per indicare una forma artistica che ha come soggetto il tema del sacro e del divino.⁶² Una prima soluzione consiste quindi nel riprendere le modalità con cui una divinità, una creatura mitologica o un oggetto sacro che si vuole mostrare in un robot teomorfo, è stato rappresentato all'interno di una tradizione artistica religiosa. Attraverso questo tentativo si cerca di unire l'arte alla robotica delineando tre categorie principali con cui il divino può essere rappresentato:

- esseri umani divini
- animali divini
- oggetti divini.⁶³

⁶⁰ TROVATO et.al., "Religion and Robots...", *op.cit.*, p.549.

⁶¹ TROVATO et.al., "Religion and Robots...", *op.cit.*, pp.546-549.

⁶² TROVATO et.al., "Design strategies...", *op.cit.*, p.31.

⁶³ *Ibidem.*

Secondo Trovato e i suoi colleghi ogni rappresentazione di entità divina appartenente a qualsiasi tradizione può essere categorizzata all'interno di queste classificazioni. Inoltre, l'utilizzo della robotica, ispirandosi al mondo artistico prevede l'acquisizione di tutti quegli elementi simbolici utilizzati nelle diverse tradizioni religiose utili a richiamare il divino o il soprannaturale. Tale simbolismo religioso gioca un ruolo chiave nella rappresentazione di robot teomorfi in quanto può permettere agli utilizzatori di robot di prendere in maggiore considerazione tali oggetti (le cui sembianze rimandano a simboli religiosi come ad esempio la croce cristiana), i quali vengono considerati più vicini al mondo religioso e di conseguenza più importanti.⁶⁴ Il valore simbolico può anche essere conferito direttamente ai robot da parte delle istituzioni religiose attraverso attività come la benedizione, che secondo Trovato e i suoi colleghi legittimerebbe la sacralità di tali oggetti rendendoli più facilmente accettati dalle diverse comunità religiose.⁶⁵

Un secondo metodo utile per rappresentare il divino nei robot teomorfi consiste nell'utilizzo dello scheumorfismo. Quest'ultimo si riferisce a un oggetto il cui aspetto è pensato per richiamare un altro oggetto realmente esistente; un esempio è rappresentato dall'interfaccia grafica dei computer in cui le cartelle come il "cestino" sono pensate per richiamare metaforicamente oggetti quotidiani e le loro funzioni reali (come il buttare i rifiuti) rendendo il loro utilizzo più intuitivo e accessibile.⁶⁶ Appare evidente come lo scheumorfismo sia strettamente legato al simbolismo del mondo dell'arte: l'utilizzo dei simboli rende l'associazione visiva tra robot e entità soprannaturale più semplice e chiara alle persone che hanno maggiore familiarità con questi concetti. In termini di robotica, un esempio secondo gli studiosi consiste nel nascondere gli elementi robotici e meccanici rendendo così l'associazione tra robot e oggetto, entità divina più espliciti.⁶⁷ Eliminando o occultando aspetti visivi come meccanismi e ingranaggi, il robot assume una forma più vicina a quella con cui la divinità viene tradizionalmente raffigurata nel mondo dell'arte. In altri termini, si celano tutti quegli elementi che richiamano la natura artificiale e robotica dell'oggetto, rendendolo più simile alle rappresentazioni simboliche che una data tradizione religiosa è solita utilizzare per rappresentare un'entità divina o soprannaturale.

Infine, una volta chiarite le modalità con cui si può creare il senso del divino nei robot teomorfi, Trovato e gli altri studiosi forniscono delle vere e proprie linee guida pratiche utili

⁶⁴ TROVATO et.al., "Design strategies...", *op.cit.*, p.34.

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ TROVATO et.al., "Religion and Robots...", *op.cit.*, p.550.

⁶⁷ *Ibidem.*

per la loro costruzione. Innanzitutto, offrono indicazioni sull'identità del robot che non deve impersonificare la divinità con l'obiettivo di manipolare le persone con cui interagisce.

Il robot deve essere inteso come uno strumento o come un possibile intermediario verso la divinità. Riguardo al nome suggeriscono di evitare di nascondere o eliminare qualsiasi terminologia che faccia riferimento al robot, come ad esempio “divinità robot x”.

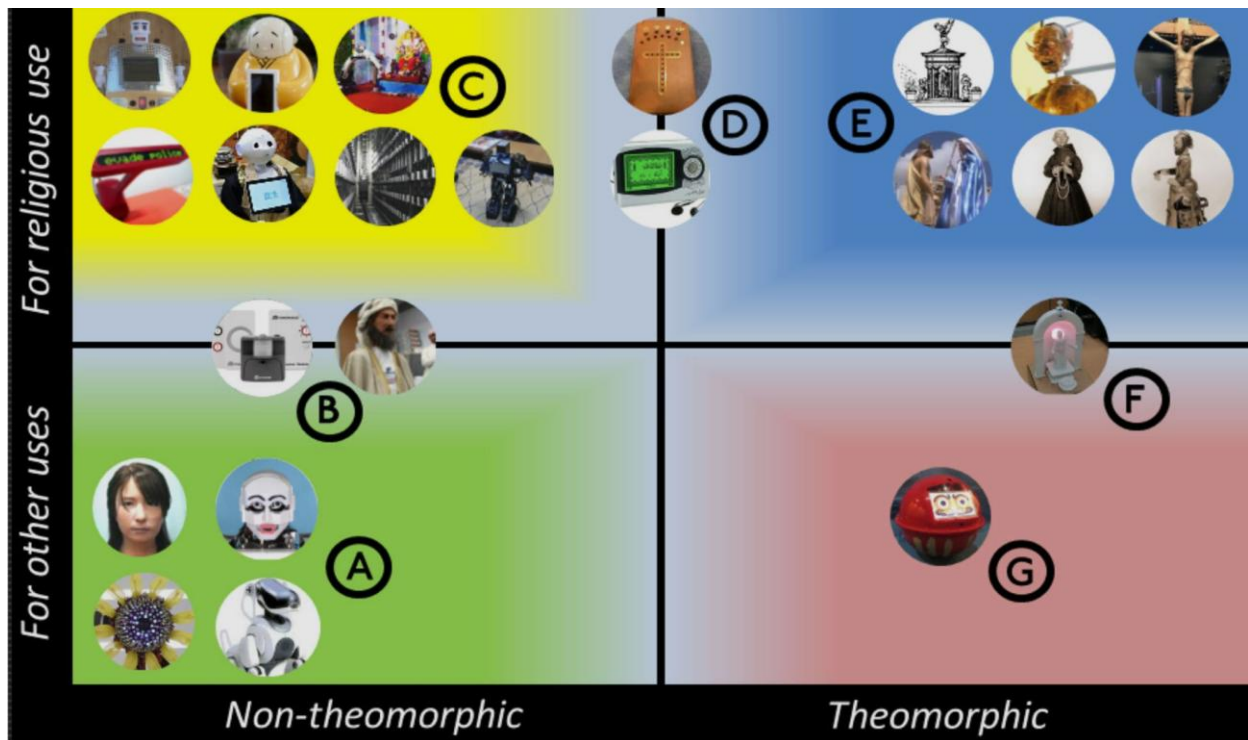
Lo stesso discorso è applicabile ai movimenti del robot: di fronte a un sistema teomorfo, secondo gli studiosi le persone non si aspettano un tipo di interazione simile a quella che avviene tra due umani. In altri termini, costruire un robot che realizzi delle interazioni sociali e dai movimenti troppo simili a quelle umani può interrompere la sospensione dell'incredulità facendo apparire il robot come una sorta di giocattolo in quanto troppo artificioso. Tra gli altri vari suggerimenti quali l'utilizzo della luce, come il robot deve essere controllato, i materiali usati per la sua costruzione, è importante menzionare il contesto in cui se ne prevede l'utilizzo. In quanto rappresentante un'entità divina il robot teomorfo deve essere utilizzato in un luogo in cui la percezione della sua sacralità deve essere mantenuta e non alterata, ad esempio l'utilizzo di un robot come Xian'er o come BlessU2 acquisisce un maggior significato solo se utilizzato all'interno di luoghi adibiti all'uso religioso come templi e chiese. Il contesto è particolarmente importante per preservare la sospensione dell'incredulità e conferisce al robot teomorfo così come a qualsiasi altro robot usato in un contesto religioso un maggior significato e una maggiore legittimazione per le persone con cui esso interagisce.⁶⁸

Infine, Trovato e i suoi colleghi offrono una panoramica dello stato dell'arte sui robot impiegati in contesti religiosi, distinguendo tra robot teomorfi, progettati specificamente per tali contesti, e robot non teomorfi, destinati ad altri utilizzi ma occasionalmente impiegati in ambito religioso [Fig.7].⁶⁹

Come è possibile evincere da questo studio, per quanto riguarda i robot utilizzati in ambito buddhista giapponese, viene presentato solo Pepper, il quale viene definito come robot non teomorfo e utilizzato per scopi religiosi. Lo studio non riporta informazioni sull'Androide Kannon Mindar la cui categorizzazione risulta particolarmente complessa perché condivide alcune caratteristiche con i robot teomorfi senza però rientrare completamente in questa categoria. Tali casi studio verranno approfonditi nei successivi paragrafi.

⁶⁸ TROVATO et.al., “Religion and Robots...”, *op.cit.*, pp.550-553.

⁶⁹ TROVATO et.al., “Religion and Robots...”, *op.cit.*, pp.544-545.



[Fig. 7] Stato dell'arte di robot, automi e dispositivi tecnologici utilizzati in contesto religioso

TROVATO et.al., "Religion and Robots...", op.cit., p.545.

In conclusione, l'utilizzo di robot da parte delle tradizioni religiose, in particolare da parte delle istituzioni buddhiste, non rappresenta solamente un tentativo di utilizzare tecnologie per attrarre un numero più vasto di fedeli e spettatori. L'impiego di robot ha stimolato un'intensa ripresa di studi di robotica come quelli fatti sull'aspetto di tali dispositivi particolarmente utili a determinarne l'efficacia all'interno di interazioni sociali tra uomo e macchina. L'aspetto dei robot può essere realizzato attraverso diverse strategie come la teomorfia o l'antropomorfismo, concetti complessi da definire univocamente perché determinati culturalmente e influenzati dalle personali e soggettive inclinazioni degli individui che vivono l'esperienza di contatto con i robot.

L'utilizzo dei robot nel buddhismo giapponese, in particolare nei casi di Mindar e Pepper, per essere pienamente compreso e per valutarne l'efficacia richiede di considerare tematiche fondamentali come la definizione stessa di robot e la sua categorizzazione morfologica. Comprendere come un robot viene classificato significa quindi analizzare le diverse teorie e studi esistenti, al fine di valutare la sua efficacia e favorirne una maggiore accettazione nel contesto in cui è impiegato.

Tali tematiche verranno approfondite nei successivi casi studio di Pepper e Mindar, con l'obiettivo di comprendere se essi costituiscano tentativi concretamente efficaci nel rispondere ai problemi sociali e religiosi affrontati dalle istituzioni e dalla società giapponese. Per farlo, è necessario considerare come tali esempi si inseriscono nella tradizione culturale e religiosa del Giappone e come possono essere interpretati alla luce della robotica sociale. L'obiettivo di Pepper e Mindar non si limita all'incremento degli introiti economici dei templi, ma mira anche a rinnovare l'immagine del buddhismo e del clero. Tuttavia, si tratta di esperimenti il cui successo dipende anche dalle strategie della robotica sociale impiegate nella loro progettazione, come, ad esempio, il loro aspetto. Affinché risultino efficaci, sia Pepper sia Mindar devono suscitare quella sospensione dell'incredulità che costituisce la base delle interazioni tra esseri umani e robot.

3.3 il caso di Pepper

Pepper è un robot umanoide costruito dalla SoftBank Robotics e lanciato sul mercato a partire dal giugno del 2014. Il robot è stato progettato per un'ampia gamma di gesti e comportamenti espressivi; il suo aspetto e le sue dimensioni mirano a renderlo appropriato e accettabile nella vita quotidiana e nell'interazione con gli esseri umani. Per questo motivo, inizialmente, Pepper sotto la guida del direttore operativo Masayoshi Son, è stato pensato per soddisfare esigenze legate ai rapporti commerciali tra aziende, per ridurre il carico di lavoro del personale dei negozi e per attrarre un maggior numero di clienti.⁷⁰ Per quanto riguarda l'aspetto del robot è stata evitata una somiglianza troppo precisa con l'essere umano per non incorrere nel fenomeno della "valle perturbante".⁷¹ Pepper è un robot di tipo umanoide il cui aspetto è fortemente influenzato dalla cultura popolare giapponese; i suoi occhi sono infatti ispirati allo stile dei personaggi dei *manga* ed è stato dotato di una articolazione motoria particolare che gli permette di inchinarsi quando incontra qualcuno. Inoltre, è stato pensato con una forma neutra, quindi sprovvisto di caratteristiche di genere esplicitamente definite al fine di evitare qualsiasi tipo di stereotipizzazione riguardo ai servizi che ci si aspetta esso fornisca.⁷²

Come anticipato nel paragrafo precedente, secondo Gabriele Trovato e i suoi colleghi, Pepper non può essere considerato un robot teomorfo in quanto si presenta come un robot

⁷⁰Amit K. PANDEY, Rodolphe GELIN, "A Mass-Produced Sociable Humanoid Robot: Pepper: The First Machine of Its Kind", *IEEE Robotics & Automation Magazine*, 25, 2018, p.3.

⁷¹PANDEY, GELIN, "A Mass-Produced...", *op.cit.*, pp.4-5.

⁷²*Ibidem.*

umanoide non pensato per scopi religiosi bensì adibito a interazioni sociali con gli umani in diversi contesti e situazioni diverse da quelle religiose. Tuttavia, nell'agosto del 2017 è stato utilizzato proprio in un contesto religioso quando è stato presentato nella più grande fiera del settore funerario del Giappone, la "Life Ending Industry Expo" di Tōkyō come un monaco buddhista noleggiabile per celebrare i funerali [Fig.8]. Vestito con abiti monastici e dotato di un martelletto fissato a ciascun braccio, Pepper ha cantato e recitato estratti del *Sutra del Cuore* con una voce sintetica artificiale mentre colpiva a tempo tamburi e campane.⁷³ Il robot durante questo evento è stato accompagnato da un monaco buddhista che fungeva da supervisore. La sua presenza mostra come la compagnia che ha portato Pepper all'ENDEX⁷⁴, la Nissei Eco, fosse consapevole del potenziale disagio creato dall'ingresso del robot nello spazio funerario, e proprio per questo motivo gli ha affiancato un monaco umano in grado di fungere sia come garante, sia come elemento parte dello spettacolo offerto e in grado di rendere più agevole l'accettazione della novità.⁷⁵ Come accennato in precedenza infatti, il riconoscimento da parte di istituzioni e figure religiose consolidate, come in questo caso un monaco buddhista, permette ai robot di acquisire, perlomeno dal punto di vista teorico, una maggiore legittimazione agli occhi dei fedeli. Pepper si inserisce all'interno della tradizione religiosa buddhista che, come è stato analizzato, è sempre stata solita all'interazione con oggetti materiali per raggiungere degli obiettivi spirituali. In questo caso Pepper può rappresentare tuttavia una novità poiché si presenta come un robot, una forma di tecnologia avanzata che viene proposta per sostituire un monaco offrendo la possibilità di essere ingaggiato anche a un prezzo inferiore rispetto ai monaci in carne e ossa.

Di conseguenza i vantaggi dell'utilizzo di Pepper possono essere molteplici. In primo luogo, inserendosi all'interno della tradizione buddhista, può essere inteso come un tentativo di raggiungere un obiettivo spirituale specifico: quello della "buona morte".⁷⁶

In Giappone, infatti, la cosiddetta "necrosociality" si fonda sull'esecuzione di riti fisici e materiali di cura nei confronti dei defunti.⁷⁷ Le famiglie giapponesi per prendersi cura dei propri cari deceduti si affidano tendenzialmente a professionisti religiosi adibiti ai funerali. In questo caso Pepper può essere interpretato come un'estensione di questa cura realizzata tramite una sorta di "delega".⁷⁸

⁷³ Hannah GOULD, Michael ARNOLD, Tamara KOHN, Bjørn NANSEN, Martin GIBBS, "Robot death care: A study of funerary practice", *International Journal of Cultural Studies*, 24, 4, 2021, p.611.

⁷⁴ Sigla per "Life Ending Industry Expo".

⁷⁵ GOULD et.al., "Robot death...", *op.cit.*, p.612.

⁷⁶ GOULD et.al., "Robot death...", *op.cit.*, p.613.

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibidem.*



[Fig. 8] Pepper con vesti buddhiste mentre celebra un servizio memoriale all'ENDEX

GOULD et.al., "Robot death...", op.cit., p.611

Pepper si configura come uno tra i possibili professionisti che realizzano rituali e che, a differenza dei suoi "colleghi", umani, in quanto automatizzato non commette errori. L'efficacia di Pepper viene definita da molti studiosi, tra i quali Gould e Walters, come una forma di "ortoprassi" in cui il corretto svolgimento rituale, privo di errori, diventa essenziale per assicurare una "buona" e culturalmente accettata morte nel Giappone contemporaneo.⁷⁹

Parallelamente a questo obiettivo di natura spirituale, la Nissei Eco presentò Pepper esplicitamente come un tentativo di risolvere il calo nel numero di monaci buddhisti disponibili per lo svolgimento di funerali.⁸⁰ Secondo quanto riportato dal consulente esecutivo della Nissei Eco, Michio Inamura nel 2017, il numero di famiglie affiliate ai templi e le loro conseguenti donazioni, stavano diminuendo specialmente nelle zone rurali, avendo così un forte impatto sulla vita del clero buddhista. Quest'ultimo è costretto a trovare forme di lavoro alternative per poter sostenere il tempio. A causa di questa situazione secondo Michio il numero di monaci che non hanno più tempo di "leggere i *Sutra* al mattino e alla sera sta

⁷⁹ Hannah GOULD, Holly WALTERS, "Bad Buddhists, Good Robots: Techno-Salvationist designs for Nirvana", *Journal of Global Buddhism*, 2019, pp.10-11.

⁸⁰ Business Insider, *a Japanese company just unveiled a robot priest that will read scriptures at Buddhist funerals*, "YouTube", 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=0fGBw1nQtU>, 15-01-2026.

umentando”.⁸¹ Di conseguenza Pepper può essere proposto come un’alternativa utile a soddisfare queste necessità di preghiera.⁸² Se si considera inoltre l’invecchiamento della popolazione giapponese e il calo del tasso di natalità, un numero sempre minore di persone diventa in grado di prendersi cura del numero di defunti, così come le coppie senza figli non possono fare affidamento sui futuri discendenti per l’esecuzione di funerali e per i riti di venerazione degli antenati.⁸³ Anche in questa situazione Pepper viene presentato come una tecnologia in grado di risolvere tali problematiche sociali, fornendo un supporto al clero buddhista e alle famiglie che lo ingaggiano per il funerale con un costo sicuramente più economico rispetto a quello tradizionale officiato da un monaco.

In sintesi, i presupposti alla base dell’impiego di Pepper come delegato di un monaco consistono nella capacità del robot di fornire una corretta ed efficace esecuzione rituale, nell’aiutare i monaci nell’attività religiose e nell’offrire una soluzione a problematiche sociali come quelle sopracitate.

In realtà Pepper non ha mai condotto funerali e non potrà più farlo anche perché la SoftBank ha interrotto la sua produzione nel giugno del 2021.⁸⁴ Di conseguenza appare evidente come il suo utilizzo non abbia riscosso un particolare successo tra i fedeli, restii e scettici all’idea di affidarsi a un robot per l’officiatura di funerali per i propri cari. Ciò nonostante, rappresenta un caso particolarmente interessante con cui il mondo buddhista ha tentato di offrire un’immagine di sé più al passo con i tempi e sicuramente più “sperimentale”.

3.3.1 Pepper il robot “emotivo”

A questo punto risulta opportuno interrogarsi sul perché sia stato impiegato proprio Pepper e non un altro qualsiasi tipo di robot più adatto al contesto religioso o costruito appositamente per svolgere attività religiose come i robot teomorfi o Mindar. Possibili motivazioni possono essere di carattere economico. Nel 2018 sono stati venduti circa diecimila esemplari di Pepper solamente in Giappone, tremila dei quali impiegati in ambiti “business to business” ovvero utilizzati in negozi della SoftBank e non solo, per interagire con i clienti, e circa settemila acquistati direttamente da consumatori che volevano sperimentare una vita con un robot.⁸⁵

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ibidem.*

⁸³ GOULD et.al., “Robot death...”, *op.cit.*, p.613.

⁸⁴ Jennifer ROBERTSON, “Technologies of kokoro: Imagineering Human-Robot Co-Existence, perspective from Japan”, *Journal of the International Committee for the History of Technology*, 27,1, 2022, p.54.

⁸⁵ PANDEY, GELIN, “A Mass-Produced...”, *op.cit.*, pp.7-8.

Trattandosi quindi di un robot particolarmente famoso e diffuso, il suo impiego nel mondo religioso avrebbe potuto rappresentare un'opportunità per attrarre maggiori fedeli senza destare un grande scalpore in quanto robot noto al grande pubblico e con cui potenzialmente potevano aver già interagito.

Tralasciando le speculazioni di tipo economico, Pepper da un punto di vista robotico e mediatico risulta un caso estremamente particolare perché è stato presentato dalla SoftBank Robotics al suo debutto sul mercato come un robot “emotivo” in “grado saper leggere la situazione” (*kūki wo yomeru* 空気を読める) e capace di capire le emozioni umane.⁸⁶ Con il termine robot emotivo si intende un dispositivo dotato di “ormoni digitali”, dei segnali elettronici che inviano messaggi simultanei a tutti i segmenti o moduli collegati al corpo del robot.⁸⁷ Attraverso questi “ormoni” vengono attivati nel robot telecamere, sensori multipli in grado di calcolare, elaborare e rispondere alle espressioni facciali, al tono della voce e ai gesti di un interlocutore umano in modo apparentemente naturale.⁸⁸ La comprensione delle emozioni umane da parte di Pepper è resa possibile dalla sua capacità di rilevare i tratti sopra citati attraverso le telecamere integrate. A ciò si aggiunge una mimesi dei comportamenti umani che consente al robot di costruire una propria “presenza”, apparendo come un'entità “viva”, dotata di una parvenza di sensibilità, con la quale diventa possibile instaurare un'interazione di tipo sociale.⁸⁹

Più precisamente, nel campo della robotica si distinguono due diverse tipologie di approccio alla realizzazione e alla manifestazione delle emozioni nei robot: la robotica esterna e la robotica interna. Nonostante il concetto di emozione sia estremamente complesso sia da definire sia da interpretare, persino tra gli stessi esseri umani, la robotica sociale si propone comunque di riprodurre nei robot le dinamiche fondamentali delle emozioni umane. La robotica esterna si concentra sull'aspetto sociale delle emozioni, cercando di utilizzare robot antropomorfi per suscitare delle emozioni nell'utilizzatore umano. Attraverso gli aspetti esterni del robot come la postura, la gestualità, i movimenti, le espressioni facciali e così via, la robotica esterna cerca di creare dei robot considerati (in senso positivo) “ingannatori”, perché fanno credere all'interlocutore umano, spesso anziani o bambini o persone con necessità particolari (per cui è più facile ottenere la sospensione dell'incredulità), di provare delle emozioni.⁹⁰

⁸⁶ ROBERTSON, “Technologies of...”, *op.cit.*, p.68.

⁸⁷ ROBERTSON, “Technologies of...”, *op.cit.*, p.71.

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, *op.cit.*, pp.107-110.

La robotica interna cerca invece di creare dei robot “sinceri” concentrandosi sull’aspetto interiore delle emozioni ispirato al modello umano o animale. Essa si occupa di tentare di creare un sistema emotivo all’interno dei robot che ne regoli i comportamenti e faccia loro provare una sorta di vere e proprie emozioni simili a quelle umane.⁹¹

Pepper appartiene chiaramente alla branca della robotica esterna. Il suo comprendere le emozioni umani consiste infatti nell’ “ingannare” la persona con cui interagisce replicando, attraverso il proprio comportamento, degli stati emotivi. Appare evidente come all’interno della robotica esterna sia fondamentale l’aspetto dei robot, in particolare l’antropomorfismo, il contesto sociale in cui avviene l’interazione e tutti quei fattori che concorrono ad aumentare la possibilità di proiettare caratteristiche umane nei robot.

Pepper così come il “geminoide” di Ishiguro trattato in precedenza agisce “*come se avesse emozioni e come se provasse empatia*”⁹², tuttavia al loro interno non esiste nessuna forma di emozione simile a quella umana. Questa capacità apparente di comprensione delle emozioni umane insieme al suo aspetto non troppo antropomorfo per non cadere nella “valle perturbante” sono solo alcuni dei fattori che hanno portato Pepper a essere impiegato come monaco.

A questo proposito il monaco buddhista che lo ha accompagnato durante la sua esposizione all’ ENDEX ha dichiarato di trovarsi in sua presenza proprio per capire se Pepper attraverso l’esecuzione rituale fosse in grado di mettere il *kokoro* 心 nei suoi gesti.⁹³ Il concetto di *kokoro* è estremamente complesso da definire, in questo caso può essere inteso dal punto di vista della robotica, come la trasmissione di emozioni durante le interazioni sociali, come un sinonimo di *kanjō* 感情, ovvero “emozioni, sentimento, passioni”.⁹⁴ A questo riguardo, la risposta del monaco è stata positiva, ha affermato che il robot è stato in grado di trasmettere il *kokoro* alle persone con cui ha interagito. Tuttavia, il fatto che non sia mai stato “assunto” da nessuno può essere inteso come sintomo della sua inefficacia in ambito religioso.

A differenza di tale utilizzo però Pepper e la sua capacità di comprendere le emozioni risultano particolarmente efficaci in altri ambiti, come quello dell’assistenza sociale verso le persone più anziane. In questo contesto è stato impiegato come robot sociale per supportare gli anziani parlandoci, ascoltandoli e facendo loro compagnia mimando i comportamenti

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² DUMOUCHEL, DAMIANO, *Vivere con i robot...*, *op.cit.*, p.116.

⁹³ ROBERTSON, “Technologies of...”, *op.cit.*, p.55.

⁹⁴ ROBERTSON, “Technologies of...”, *op.cit.*, p.68.

sociali in modo realistico.⁹⁵ Un esempio è rappresentato dalla casa di cura Aozora situata a Tōkyō che ha adottato un cospicuo numero di robot sociali come il cane-robot AIBO, Paro e Pepper per attività di gruppo e per le interazioni sociali con i pazienti in cura.⁹⁶ Secondo quanto riportato da uno studio del 2024 condotto in questa struttura dagli studiosi Anne Aronsson e Fynn Holm, Pepper è stato il robot che meglio si è integrato al suo interno, inoltre la maggioranza dei residenti ha espresso la propria felicità nell'interagire con esso.⁹⁷ Tra gli anziani residenti è emersa l'opinione di una paziente di nome Eriko, la quale ha interagito quotidianamente con Pepper. Eriko ha riferito di avere l'impressione che il robot fosse "vivo", pur rimanendo consapevole del fatto che non lo sia realmente.⁹⁸ Per Eriko, quindi, la capacità di comprendere le emozioni da parte di Pepper fa apparire il robot come un potenziale partner sociale non umano. In questo caso Pepper può essere considerato come un robot sociale che ha adempiuto al suo compito configurandosi come uno strumento "quasi vivente" in grado di dar vita a interazioni sociali nelle quali sembra essere in grado di comprendere e trasmettere il *kokoro*, le emozioni umane e le proprie emozioni (nonostante non le provi veramente).

Come anticipato all'inizio del paragrafo, Pepper è stato concepito come robot da utilizzare in contesti sociali in cui interagisce direttamente con le persone. Il suo impiego come monaco in grado di celebrare i funerali ha di fatto privato il robot di questa dimensione sociale che lo ha contraddistinto in molti casi, come in quello con Eriko. Di conseguenza la sua inefficacia in ambito religioso può essere dovuta al fatto che hanno tentato di applicarlo a un contesto nel quale il suo utilizzo non era mai stato concepito. Inoltre, il robot presenta delle chiare limitazioni tecniche come il non poter modulare la voce durante la recitazione dei *Sutra* o il non essere in grado di afferrare autonomamente gli oggetti e gli utensili necessari allo svolgimento dei rituali.⁹⁹

Nonostante l'inefficacia e tali limiti, Pepper può essere interpretato come un tentativo di attirare una maggior attenzione mediatica e un numero maggiore di fedeli che comunque rimangono affascinati e allo stesso tempo turbati dall'impiego di un robot come monaco. Se si considera inoltre che l'industria funeraria buddhista si trova in una situazione di crisi e difficoltà a causa della concorrenza proposta da altre forme religiose o da attività secolari, ecco che l'impiego di Pepper per l'ufficiatura di funerali può essere inteso come un modo per

⁹⁵ Anne ARONSSON, Fynn HOLM, "Conceptualizing Robotic Agency: Social Robots in Elder Care in Contemporary Japan", *Relations Beyond Anthropocentrism*, 12, 2, 2024, p.21.

⁹⁶ Anne ARONSSON, "Theorizing the Real in Social Robot Care Technologies in Japan", *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal*, 18, 2024, p.9.

⁹⁷ ARONSSON, HOLM, "Conceptualizing...", *op.cit.*, p.24.

⁹⁸ ARONSSON, HOLM, "Conceptualizing...", *op.cit.*, p.25.

⁹⁹ GOULD et.al., "Robot death...", *op.cit.*, p.614.

combattere questa concorrenza attraverso l'utilizzo di una tecnologia che propone un servizio di costo inferiore rispetto a quello tradizionale offerto da un monaco in carne e ossa. Come sottolinea Jennifer Robertson, non bisogna dimenticarsi che le istituzioni religiose sono, almeno in parte, “un'industria che offre specifici servizi”¹⁰⁰ adattandosi e rispondendo a bisogni e desideri specifici che vanno dall'esoterico al pragmatico. In questo contesto secondo la studiosa, la tecnologia, inclusi i robot, fa parte di questi servizi, può fornirli, potenziarli e ampliarli.¹⁰¹ L'utilizzo di Pepper ci ricorda come le istituzioni religiose cerchino di sopravvivere a una situazione di crisi proponendo dei servizi che oltre a un valore spirituale (come il proporre una “buona morte”) hanno un valore “secolare” ed economico che diventa preponderante rispetto al primo in quanto necessario per la competizione con le alternative offerte da altre istituzioni o altre aziende.

3.4 Il caso dell'Androide Kannon Mindar

Nel 2017 il tempio Kōdaiji di Kyōto diede inizio a una collaborazione con il laboratorio di robotica dell'università di Osaka gestito da Ishiguro Hiroshi, con l'obiettivo di creare un robot capace di trasmettere gli insegnamenti buddhisti ai fedeli.¹⁰² Due anni dopo nel febbraio del 2019 il tempio presentò al pubblico l'Androide Kannon Mindar, una versione robotica del *bodhisattva* della compassione Kannon, tradizionalmente descritto come colui che “vede e sente ogni cosa”.¹⁰³ Il nome “Mindar” rimanda al termine inglese “minder”, una persona che si prende cura di qualcosa o di qualcuno, allo stesso modo con cui i *bodhisattva* posticipano il loro ingresso nel *nirvana* per aiutare e guidare coloro che necessitano del loro aiuto.¹⁰⁴

Le motivazioni che hanno portato alla realizzazione di Kannon e non di un qualsiasi altro *bodhisattva* sono molteplici. Tralasciando la sua grande diffusione e importanza in Giappone, secondo quanto riportato direttamente dalla pagina web del Kōdaiji, è stato scelto di creare il *bodhisattva* Kannon in virtù del fatto che esso è in grado di assumere diverse forme in risposta alle esigenze di coloro che invocano il suo aiuto.¹⁰⁵ In Giappone Kannon è rappresentato spesso in modi diversi, ad esempio come una madre, un androgino, spesso con

¹⁰⁰ ROBERTSON, “Technologies of...”, *op.cit.*, p.74.

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² Daniel WHITE, Hirofumi KATSUNO, “Modelling emotion, perfecting heart: disassembling technologies of affect with an android bodhisattva in Japan”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 29, 2022, p.104.

¹⁰³ ROBERTSON, “Technologies of...”, *op.cit.*, p.58.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *Androide Kannon Maindā Hannya Shingyō o Kataru* アンドロイド観音マインダー般若心経を語る (l'Androide Kannon Mindar parla del Sutra del Cuore), “Jūbuzan Kōdaiji” 鷲峰山高台寺 (Monte Jūbu, Tempio Kōdaiji), 2019, <https://www.kodaiji.com/mindar/>, 25-01-2026.

sette teste o con mille mani.¹⁰⁶ Nel mondo contemporaneo in cui la tecnologia è particolarmente sviluppata e influente e l'umanità ha raggiunto una sempre più florida ricchezza materiale, comunque, un gran numero di persone continuano a soffrire. Per questo motivo, secondo quanto riportato dal tempio, Kannon si è manifestato con una forma più adatta all'epoca contemporanea, quella di un androide, per facilitare la diffusione degli insegnamenti buddhisti.¹⁰⁷ La molteplicità di forme assunte dal *bodhisattva*, quindi, può rendere più facile l'accettazione della sua manifestazione robotica, la quale appare come una tra le tante modalità con cui esso si può mostrare. Tuttavia, Mindar non è la prima rappresentazione in forma robotica di Kannon. Nel 2008 sul giornale *Nihon robotto gakkaiishi* 日本ロボット学会誌, "rivista della società giapponese di robotica", è stata rappresentata una versione cartonesca e robotica di Kannon, le cui mille mani stringono varie componenti elettroniche come antenne e prese USB.¹⁰⁸ Tralasciando questa precisazione, il caso di Mindar rappresenta senza dubbio il primo tentativo di realizzare un Kannon robotico automatico in grado di tenere un sermone buddhista.¹⁰⁹

È importante considerare inoltre che il tempio Kōdaiji appartiene alla scuola Rinzaï del buddhismo Zen il cui contesto teorico riprende la teoria della non-dualità in cui la natura del *buddha* è presente anche negli oggetti inanimati.¹¹⁰ Di conseguenza il robot non deve essere inteso unicamente come un modo per rappresentare Kannon, quanto più una modalità con cui il *bodhisattva* stesso ha deciso di manifestarsi. Mindar, infatti, si presenta al pubblico dicendo: "sono il *bodhisattva* Kanjizai, conosciuto come Kannon".¹¹¹ Come è stato mostrato, l'utilizzo di robot o più in generale di oggetti inanimati come strumenti utili a diffondere il *dharma* o per svolgere rituali, non è una novità per la tradizione buddhista. Mindar proprio come Pepper,

¹⁰⁶ Gereon KOPF, "Does AI Have Buddha-Nature? Reflections on the Metaphysical, Soteriological, and Ethical Dimensions of Including Humanoid Robots in Religious Rituals from one Mahāyāna Buddhist Perspective", in Marco Nørskov e Johanna Seibt (a cura di), *Culturally Sustainable Social Robotics: Proceedings of Robophilosophy 2020*, Amsterdam, IOS Press, 2020, p.597.

¹⁰⁷ *Andoroido Kannon Maindā...*, *op.cit.*

¹⁰⁸ ROBERTSON, "Technologies of...", *op.cit.*, p.58.

¹⁰⁹ *Kyōto Kōdaiji ni andoroido Kannon "Maindā" ga kaigen* 京都・高台寺にアンドロイド観音「マインダー」が開眼 (A Kyōto, nel tempio Kōdaiji, l'androide Kannon "Mindar" riceve la cerimonia di apertura degli occhi), "ii sōgi" いい葬儀 (un buon funerale), 2023, <https://www.e-sogi.com/guide/18057/>, 27-01-2026.

¹¹⁰ KOPF, "Does AI Have...", *op.cit.*, p.597.

¹¹¹ In giapponese *Watashi wa, 'Kannon' no namae de shirareru kanjizai bosatsu* 私は、「観音」の名前で知られる観自在菩薩.

KIMURA Chōei, "'Kikai shikake naru mono' nitsuite no rinshō shinrigakuteki kenkyū (5): Kore kara ningen wa kikai to ika ni mukiautte iku beki ka" (Studio di psicologia clinica su 'ciò che è meccanico' (5): Come gli esseri umani dovrebbero confrontarsi con le macchine d'ora in poi), *Ōsaka Furitsu Daigaku Daigakuin Ningen Shakai Shisutemu-gaku Kenkyūka Shinri Rinshō Sentā Kiyō*, 13, 2020, p.30.

木村長永、『機械仕掛けなるもの』についての臨床心理学的研究 (5):これから人間は機械といかに向き合っていくべきか、大阪府立大学大学院人間社会システム学研究科心理臨床センター紀要、第 13 巻、2020 年、p.30.

rappresenta un tentativo di utilizzare strumenti tecnologici nelle attività religiose. Tuttavia, a differenza del robot umanoide, l'androide Kannon non si limita a fornire supporto ai monaci durante i rituali e non rappresenta unicamente un mero strumento utile per attrarre visitatori; Mindar è il *bodhisattva* Kannon stesso.¹¹² Come messo in evidenza da Gotō Oshō, ex abate del tempio Kōdaiji colui che ha voluto la costruzione del robot, il loro obiettivo non era quello di creare un sostituto di Kannon, bensì di creare il *bodhisattva* adattato deliberatamente all'uomo contemporaneo che si è volutamente trasformato in un androide.¹¹³

Le motivazioni dietro la costruzione di Mindar sempre secondo Gotō, risiedono nel tentativo di affrontare una preoccupazione che coltiva da decenni: l'arginare l'allontanamento delle persone dalla religione.¹¹⁴ La copertura mediatica ricevuta dall'androide ha cercato di mostrare le potenzialità del robot di cambiare l'immagine del buddhismo in Giappone considerato antiquato e relegato unicamente all'attività funeraria.¹¹⁵ Mindar può quindi essere considerato come un tentativo “sperimentale” con cui il tempio Kōdaiji sta cercando di affrontare la progressiva perdita di fedeli e di membri *danka*.

Prima di interrogarsi sull'efficacia di questo tentativo, è necessario analizzare le modalità con cui Ishiguro Hiroshi insieme alla sua squadra e a Gotō hanno deciso di rappresentare il *bodhisattva* Kannon. Come analizzato nel corso di questo capitolo, nel determinare l'efficacia di un dispositivo robotico agli occhi degli umani, l'aspetto con cui appare è fondamentale. Mindar è un androide alto 195 centimetri ricoperto di silicone unicamente sulla faccia e sulle mani, il resto del corpo è stato deliberatamente lasciato scoperto con i meccanismi e i cavi esposti a vista [Fig. 9].¹¹⁶ Sebbene Gotō inizialmente avesse espresso la volontà di creare un robot il più possibile simile a un umano, gli ingegneri hanno optato per una rappresentazione diversa in cui i tratti umanoidi sono espressi unicamente dalla faccia, in grado di seguire lo sguardo dello spettatore e di effettuare espressioni facciali realistiche conferendogli un vero e proprio senso di “presenza vivente”.¹¹⁷ Le motivazioni dietro questa scelta risiedono nella volontà di creare un aspetto in grado di stimolare l'immaginazione degli spettatori. Mindar è volutamente proposto con tratti facciali e corporatura androgina per permettere alle persone

¹¹² Erica BAFFELLI, “The Android and the Fax: Robots, AI and Buddhism in Japan”, in Giovanni Bulian e Silvia Rivadossi (a cura di), *Itineraries of an Anthropologist: Studies in Honour of Massimo Ravieri*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari Japanese studies 14, 4, 2021, p.253.

¹¹³ OGAWA Kōhei 小川浩平, *Butsuzō wa shinka suru! Andoroido Kannon “Maindā” ga motarasu shōgeki* 仏像は進化する！アンドロイド観音「マインダー」がもたらす衝撃 (Le statue buddiste si evolvono! L'androide Kannon “Mindar” provoca un grande shock), “Imidas”, 2019, <https://imidas.jp/jijikaitai/K-40-113-19-04-G779>, 27-1-2026.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ BAFFELLI, “The Android and...”, *op.cit.*, p.251.

¹¹⁶ BAFFELLI, “The Android and...”, *op.cit.*, p.253.

¹¹⁷ WHITE, KATSUNO “Modelling emotion...”, *op.cit.*, p.109.



[Fig. 9] *Androide Kannon Mindar*

WHITE, KATSUNO "Modelling emotion...", *op.cit.*, p.104.

che lo osservano di interpretarne liberamente il genere o la fisicità, il corpo metallico mostra inoltre come Kannon si sia trasformato in androide.¹¹⁸ La capacità trasformativa del *bodhisattva* diventa una proprietà chiave per gli ingegneri che hanno deciso di non costruire un robot simile ad un qualcosa di già esistente, come le statue di Kannon, bensì hanno cercato di fare dell'immaginazione l'elemento chiave del suo aspetto. Secondo Ogawa Kōhei, capo progettista dell'androide, è proprio attraverso l'immaginazione che le persone completano

¹¹⁸ TANIGUCHI Dai, OGAWA Kōhei, ISOBE Yumi, GŌTO Tensho, ISHIGURO Hiroshi, "Andoroido Kannon: andoroido to purojekushon mappingu o tōgō suru koto ni yoru keijijōteki na naiyō no jōhō dentatsu" (Androide Kannon: trasmissione di contenuti metafisici attraverso l'integrazione di androidi e *projection mapping*), *Nihon Bācharu Riariti Gakkai Ronbunshi*, 26, 4, 2021, pp.290-291.

谷口大、小川浩平、磯邊友美、後藤典生、石黒浩、「アンドロイド観音：アンドロイドとプロジェクションマッピングを統合することによる形而上的な内容の情報伝達」、日本バーチャルリアリティ学会論文誌、第26巻4号、2021年、pp.290-291.

l'oggetto che hanno di fronte trasformandolo in un "esistenza ideale per sé".¹¹⁹ Questo stesso modo di pensare, continua lo studioso, è stato applicato a Mindar; affinché venga suscitata una familiarità per chi l'osserva, è importante che il robot possa essere percepito come "chiunque", come una sorta di "trigger" in grado di stimolare la mente delle persone portandole a vedere l'androide nel modo a loro più congeniale.¹²⁰ La capacità di Kannon di assumere diverse forme si presta particolarmente bene a questa interpretazione. Mindar è ospitato in una sala adiacente al parcheggio separata dagli edifici del tempio principale, non può camminare e può muovere in misura limitata solo la testa, le mani e il torso.¹²¹ Inoltre, l'androide non è dotato di intelligenza artificiale di nessun tipo, non può dunque interagire direttamente con i fedeli. A differenza di altri robot sociali sopracitati, le capacità tecnologiche di Mindar sono estremamente limitate, esso consiste in una sorta di "bambola meccatronica" programmata per recitare con una voce sintetica femminile, una predica di venticinque minuti sul *Sutra del Cuore*.¹²² Tale sermone è stato scritto da tre monaci appartenenti alla scuola Rinzai con l'obiettivo di rendere il *dharma* accessibile a un pubblico non specialista.¹²³ Il *Sutra del Cuore* viene spesso presentato come un testo esoterico e complesso, che nonostante la sua brevità (circa trecento caratteri) condensa importanti insegnamenti buddhisti, come quello della vacuità, in giapponese *kū* 空.¹²⁴

Il sermone tenuto da Mindar cerca di rendere questi insegnamenti più accessibili al pubblico spiegando che gli androidi sono più vicini all'illuminazione in quanto non provano nessun tipo di forma di attaccamento. Tuttavia, successivamente, Mindar spiega che un robot è limitato dal fatto che, a differenza degli esseri umani, non può provare sofferenza né possedere un cuore compassionevole:

A robot is not a sentient being that suffers distress. [...] A robot like me can never have the sympathetic heart you [the audience] just described. This is the special power that only human beings possess.¹²⁵

¹¹⁹ OGAWA, *Butsuzō wa...*, *op.cit.*

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ BAFFELLI, "The Android and...", *op.cit.*, p.253.

¹²² ROBERTSON, "Technologies of...", *op.cit.*, p.58.

¹²³ *Kyōto Kōdaiji ni andoroido...*, *op.cit.*

¹²⁴ BAFFELLI, "The Android and...", *op.cit.*, p.256.

¹²⁵ BAFFELLI, "The Android and...", *op.cit.*, p.254.

Il pubblico a cui Mindar si rivolge è solo indirettamente quello degli spettatori reali che stanno assistendo al sermone. Infatti, la predica proposta dall'androide avviene sotto forma di dialogo con persone proiettate sui muri della stanza attraverso un sistema chiamato "projection mapping".¹²⁶ È interessante notare come alcune di queste persone parlano con un accento del Kansai, area geografica in cui si trova Kyōto conferendo così una maggiore autenticità e realismo all'esperienza offerta.¹²⁷ Inoltre, tale sermone non è rivolto unicamente a persone giapponesi e buddhiste bensì attraverso l'utilizzo di sottotitoli in inglese e cinese, gli insegnamenti di Mindar si rivolgono a un pubblico internazionale e non necessariamente familiare agli insegnamenti di questa tradizione religiosa.¹²⁸

L'esperienza proposta dal tempio Kōdaiji non va dunque interpretata come un semplice impiego di un androide in ambito religioso, ma come parte di un progetto più ampio. In questo contesto, l'androide, insieme ai video, contribuisce a trasformare lo spazio e la percezione dell'esperienza religiosa, rendendola di fatto unica. L'utilizzo dei proiettori, infatti, non è una semplice attività accessoria al sermone di Mindar bensì ne rappresenta una parte integrante e fondamentale. Come messo in evidenza da Ishiguro Hiroshi, Ogawa Kōhei e i suoi collaboratori, l'uso dei proiettori è necessario per modificare lo spazio in cui Mindar si trova. I templi, infatti, sono pensati per mostrare ambienti ideali per la presenza del *buddha* e per trasmettere i suoi insegnamenti. In questo contesto la presenza di un robot secondo gli studiosi può apparire strana o non pertinente. Per questo motivo hanno deciso di non collocare l'androide nel tempio centrale ma in una struttura separata in cui poter creare attraverso le proiezioni un ambiente più adatto alla trasmissione del messaggio di Mindar e in grado di creare un'esperienza in cui la sua presenza diventa sempre più realistica e accettata.¹²⁹

Le proiezioni permettono dunque di facilitare l'insegnamento buddhista proposto dal robot, il quale viene recepito più facilmente grazie alle immagini e alle persone del video. Inoltre, secondo gli studiosi, permette una maggiore identificazione tra gli osservatori reali e le persone proiettate.¹³⁰ Gli insegnamenti proposti da Mindar, infatti, sono indirizzati alle persone reali, le quali si trovano immerse in un'esperienza visiva e uditiva utile per la creazione della sospensione dell'incredulità che permette loro di vedere il robot come Kannon.

¹²⁶ TANIGUCHI et.al., "Andoroido Kannon...", *op.cit.*, pp.288-289.

¹²⁷ HATANAKA Akihiro 畑中 章宏, Tekunorojī to shinkō ga gattai shita "Andoroido Kannon", naze koromo o matowanai no ka テクノロジーと信仰が合体した「アンドロイド観音」、なぜ衣をまとわないのか ("Androide Kannon" che fonde tecnologia e fede: perché non indossa vesti?), "Forbes Japan", 2019, <https://forbesjapan.com/articles/detail/27468>, 28-02-2026.

¹²⁸ BAFFELLI, "The Android and...", *op.cit.*, p.254.

¹²⁹ TANIGUCHI et.al., "Andoroido Kannon...", *op.cit.*, p.293.

¹³⁰ *Ibidem*.

Secondo Ogawa la principale novità introdotta da Mindar risiede proprio nel fatto che un androide, un qualcosa di irreale che generalmente appartiene al mondo della fantascienza si trovi in un contesto “reale” con cui le persone hanno maggiore familiarità, il tempio. È proprio questo a causare un senso di “shock” secondo lo studioso, il fatto che “l’irreale e lo straordinario si trovino all’interno del reale”.¹³¹ Grazie al sermone in forma di dialogo e alle proiezioni, Mindar offre un’esperienza in cui con il passare del tempo le persone si lasciano trascinare nello scambio e la “distinzione tra reale e non, comincia a confondersi”.¹³² In altri termini, si tratta di strumenti utili al coinvolgere gli spettatori e all’aumentare la presenza del robot, contribuendo così alla creazione della sospensione dell’incredulità utile a rendere efficace l’interazione indiretta con esso.

Se la sospensione dell’incredulità viene soddisfatta dal punto di vista della robotica, Mindar diventa a tutti gli effetti un *bodhisattva* in grado di trasmettere insegnamenti alle persone. Parallelamente non bisogna dimenticare che Mindar in quanto nato in un contesto religioso non-duale, può essere inteso come Kannon anche senza raggiungere la sospensione dell’incredulità, collocandosi all’interno di quella tradizione in cui la materialità acquisisce un valore, citando Rambelli, “non ermeneutico”.¹³³

In sintesi, indipendentemente dal fatto che venga considerato o meno un *bodhisattva*, Mindar è stato creato con l’obiettivo di trasmettere insegnamenti dal contenuto metafisico in forma più semplice e accessibile configurandosi come una sorta di sostituto di un monaco e come un vero e proprio insegnante. A questo proposito Gotō esprime il desiderio di trasformare Mindar in un “insegnante definitivo” in quanto a differenza degli umani, esso non invecchia e grazie all’intelligenza artificiale, una volta implementata, diventerebbe in grado di imparare e di evolversi continuamente.¹³⁴ È altresì importante chiarire come l’obiettivo non sia quello di sostituire i monaci in carne e ossa attraverso l’impiego del robot. Come recita lo stesso Mindar e come ribadisce Gotō, il robot non potrà mai provare la morte e la sofferenza e di conseguenza non potrà mai diventare come un monaco reale, come un umano.¹³⁵

¹³¹ OGAWA, *Butsuzō wa...*, *op.cit.*

¹³² *Ibidem.*

¹³³ Fabio RAMBELLI, *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2007, pp.88-90.

¹³⁴ WHITE, KATSUNO “Modelling emotion...”, *op.cit.*, p.118.

¹³⁵ DW Shift, *Mindar: Can a Robot be religious? / Buddhist Robot Priest Mindar/ Japanese Robots*, “YouTube”, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=Y3VuHpYPU6Y>, 28-01-2026.

3.4.1 Come può essere categorizzato Mindar

Per valutare l'efficacia dell'androide, è necessario comprendere come Mindar può essere interpretato secondo la prospettiva buddhista. I suoi creatori lo hanno definito come un'evoluzione delle statue buddhiste tradizionali realizzata mediante la tecnologia contemporanea.¹³⁶ Secondo questi studiosi l'introduzione delle statue buddhiste che riproducevano l'aspetto del *buddha*, permise ai fedeli di percepirne la presenza in modo più realistico e più semplice. In altri termini la comparsa delle statue rese più comprensibile l'oggetto della fede buddhista permettendo di percepire la presenza del *buddha* in modo più intuitivo.¹³⁷ Gotō, insieme alla squadra di ingegneri che hanno costruito l'androide, ritiene che Mindar possieda la capacità di trasmettere la presenza della divinità in modo ancora più efficace rispetto alle normali statue. Ciò è dovuto al fatto che l'Androide Kannon grazie ai suoi movimenti, alla parola e al suo aspetto che stimola l'immaginazione dei fedeli, offre una percezione di presenza del *bodhisattva* più intensa rispetto alle statue tradizionali, favorendo un rapporto di maggiore familiarità con l'osservatore e rendendo più efficace la trasmissione della dottrina.¹³⁸

Nel 2019 Mindar è stato presentato al pubblico officiando la cerimonia buddhista nota come *kaigen hōyō* 開眼法要 o *kaigen kuyō* 開眼供養.¹³⁹ Quest'ultima pratica indica un rituale traducibile come “apertura degli occhi” o “infusione dell'anima” che consiste nel trasmettere l'anima del *buddha* all'interno della statua, rendendola così sacra e degna di devozione.¹⁴⁰ Dal punto di vista dottrinale, dunque, Mindar costituisce a tutti gli effetti una statua buddhista.¹⁴¹

Tuttavia, è davvero possibile ascrivere l'Androide Kannon Mindar alla stessa categoria delle statue buddhiste? Tra i monaci e giornalisti che si sono posti questa domanda, Ukai Hidenori mostra come definire un androide come una statua può essere una categorizzazione riduttiva. Se grazie al rituale il robot è diventato una statua, a questo punto, si interroga Ukai con tono provocatorio, qualsiasi oggetto sottoposto allo stesso trattamento compreso un “modellino di Gundam” può diventare una statua.¹⁴² Inoltre, identificare un robot come una

¹³⁶ TANIGUCHI et.al., “*Andoroido Kannon...*”, *op.cit.*, p.292.

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ KIMURA, ““Kikai shikake naru mono'...””, *op.cit.*, p.30.

¹⁴⁰ UKAI Hidenori 鵜飼秀徳, *I oku en no robotto Kannon Maindā no nerai* 1億円のロボット観音マインダーの狙い (La statua di Kannon robot da 100 milioni di yen: l'obiettivo di Mindar), “President Online”, 2019, <https://president.jp/articles/-/28134>, 29-01-2026.

¹⁴¹ KIMURA, ““Kikai shikake naru mono'...””, *op.cit.*, p.30.

¹⁴² UKAI, *I oku en no robotto...*, *op.cit.*

semplice statua non permette di tenere in considerazione le teorie della robotica sociale di cui si è discusso in questo capitolo. Di fatto i robot se ritenuti semplici statue perderebbero tutte quelle caratteristiche che li contraddistinguono e permettono loro di mostrarsi come potenziali partner sociali venendo privati dei loro cosiddetti “superpoteri”, capacità che le statue non possono replicare. Secondo Ukai, il punto centrale di questo discorso non consiste tanto nell’oggetto in sé quanto più nello spettatore che si siede davanti ad esso e lo considera come degno di devozione. Secondo questa prospettiva, Mindar diventa Kannon solo se nasce il sentimento di devozione nei suoi confronti, non basta infondere l’anima della divinità al suo interno.¹⁴³

In altri termini, secondo Ukai

una statua buddhista acquisisce significato in quanto *buddha* solo quando entra in risonanza con la natura di *buddha* che ciascuno di noi possiede.¹⁴⁴

Se si applica questo discorso alla robotica, per creare robot religiosi più efficaci rispetto alle statue è importante capire come le persone si rapportano con essi, come rendere la loro presenza divina e come realizzarli attraverso proprietà fisiche in grado di facilitare l’interazione robot-umani e come far nascere questo senso di devozione nei loro confronti. Per questo motivo considerare Mindar una statua può apparire una definizione riduttiva.

Parallelamente a queste interpretazioni, per comprendere l’essenza di Mindar bisogna far riferimento alla filosofia della scuola Rinzai del buddhismo Zen a cui il tempio Kōdaiji appartiene. Come sottolinea lo studioso Gereon Kopf, le basi filosofiche di questa scuola sono fortemente non dualistiche, ovvero non esiste nessuna netta separazione tra trascendente e immanente, tra “sacro” e “secolare”.¹⁴⁵ In questo contesto, come è stato mostrato, ogni essere senziente o non senziente è infuso con la natura del *buddha*. Secondo Kopf, considerando che ogni cosa tra cui le statue, gli esseri umani e i robot possiedono la natura di *buddha*, non ci si dovrebbe chiedere se Mindar personifica Kannon, bensì in che modo lo esprime.¹⁴⁶ Per Kopf, così come per Ukai e per Gotō, se Mindar facilita la liberazione dalle sofferenze degli esseri viventi, funziona di fatto come un *bodhisattva*.¹⁴⁷ Il ruolo di Mindar è quello di aiutare a trasformare il cuore umano nel “cuore del *buddha*”, attraverso la propria manifestazione in androide esprime gli aspetti della vacuità e del non attaccamento fornendo

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ KOPF, “Does AI Have...”, *op.cit.*, p.597.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ KOPF, “Does AI Have...”, *op.cit.*, p.598.

un modello che se seguito, permette agli umani di perfezionare il proprio “cuore”.¹⁴⁸ Come sottolineano Daniel White e Hirofumi Katsuno

If one gets caught up debating the ontological status of Kannon as android, one misses the point of Mindar completely. Mindar is a robot. Mindar is also the Bodhisattva Kannon. To the degree that one can interact with Mindar on these terms, through bowing and folding one’s hands in prayer in order to feel the way Mindar ‘resounds in one’s heart’ one can engage in the affective work by which the ruminating mind is reciprocally freed from its afflictions.¹⁴⁹

Tale considerazione ha un impatto diretto anche sulla dimensione robotica dell’androide. Poiché Mindar è Kannon, non risulta applicabile alcuna classificazione che distingua tra oggetto e soggetto, come nel caso dell’approccio teomorfo, in cui i robot vengono utilizzati come strumenti per rappresentare il divino senza essere essi stessi divini. Se non esiste una differenziazione ontologica tra Mindar e il *bodhisattva*, allora le strategie interpretative proposte da Trovato e dai suoi colleghi perdono di significato, in quanto fondate su una separazione che, in questo caso, non sussiste.¹⁵⁰ Dunque, nel caso di Mindar, lo scheumorfismo non può essere applicato poiché la forma fisica dell’androide non rimanda a un modello esterno del *bodhisattva* — come le statue tradizionali con cui Kannon è solitamente rappresentato — ma si configura come una manifestazione diretta di Kannon stesso, progettata per assumere tratti volutamente non specifici e somigliare a “chiunque”.

3.5 Conclusione

Secondo quanto riportato da Ishiguro e dai suoi collaboratori, un esperimento condotto nel tempio Kōdaiji nel 2021 ha avuto come obiettivo la valutazione dell’efficacia dell’androide nella trasmissione di messaggi metafisici buddhisti. I risultati indicano che il sistema sviluppato è potenzialmente efficace in questa trasmissione.¹⁵¹ Attraverso la somministrazione di un questionario composto da undici domande, finalizzato a valutare l’efficacia sia dell’androide sia del sistema di proiezione, e rivolto esclusivamente a persone di lingua giapponese che hanno manifestato la volontà di partecipare all’esperimento

¹⁴⁸ WHITE, KATSUNO “Modelling emotion...”, *op.cit.*, pp.113-118.

¹⁴⁹ WHITE, KATSUNO “Modelling emotion...”, *op.cit.*, p.118.

¹⁵⁰ KOPF, “Does AI Have...”, *op.cit.*, p.599.

¹⁵¹ TANIGUCHI et.al., “Andoroido Kannon...”, *op.cit.*, p.295.

prenotandosi in anticipo o durante la visita al tempio, sono emersi sia commenti positivi sia commenti negativi. Tra i commenti favorevoli, si segnalano: “era meno meccanico e più umano di quanto mi aspettassi” (11 partecipanti), “è stato positivo poter riflettere sul buddhismo” (8 partecipanti), “l’ombra dell’Androide Kannon era efficace” (5 partecipanti) e “la forma dialogica e l’uso delle immagini rendevano il contenuto comprensibile” (4 partecipanti). Tra le valutazioni critiche, invece, figurano: “la voce risulta innaturale” (8 partecipanti), “sarebbe meglio senza immagini” (5 partecipanti) e “sarebbe preferibile uno stile linguistico in *desu/masu*” (3 partecipanti). Dalle risposte a descrizione libera emerge come, rispetto all’uso del *projection mapping*, siano presenti sia opinioni favorevoli sia critiche in numero significativo.¹⁵²

Una pluralità di reazioni simile era stata osservata da Baffelli nel periodo compreso tra marzo e maggio del 2019. Alcuni spettatori percepivano l’esperienza con Mindar come positiva, descrivendo il robot come “vivo” o simile a un essere umano, e in alcuni casi modificando lo scetticismo iniziale in apprezzamento al termine dell’esperienza. Al contrario, altri partecipanti hanno avuto difficoltà a identificare il robot come *bodhisattva*, mostrando un giudizio negativo.¹⁵³ Tali risultati indicano l’assenza di un consenso unanime sull’uso dei robot in contesti religiosi, anche in Giappone, paese che secondo alcuni studiosi, come Geraci e l’abate Gōto, avrebbe un atteggiamento più favorevole verso i robot grazie alla familiarità culturale con personaggi robotici presentati dai media in forma “amichevole” come Doraemon o Astro Boy.¹⁵⁴ Tuttavia, come discusso nel capitolo precedente, teorie quali il tecno-animismo e l’idea di una particolare affinità dei giapponesi verso i robot rappresentano costruzioni culturali che contribuiscono a plasmare l’immagine del robot come “amico” dei giapponesi; fenomeno che Morley e Robins definiscono come “techno-orientalismo”.¹⁵⁵

La difficoltà nel raggiungere un’interpretazione condivisa sull’efficacia di Mindar è confermata anche dalle critiche emerse tra i monaci buddhisti, che lamentano ad esempio:

- la mancanza di mente dell’androide, elemento indispensabile per possedere la vacuità;
- l’uso del robot come stratagemma commerciale, mentre sarebbe preferibile investire nella formazione dei monaci;

¹⁵² TANIGUCHI et.al., “*Andoroido Kannon...*”, *op.cit.*, p.294.

¹⁵³ BAFFELLI, “The Android and...”, *op.cit.*, pp.257-258.

¹⁵⁴ BAFFELLI, “The Android and...”, *op.cit.*, p.258.

¹⁵⁵ *Ibidem*. Per un approfondimento sul concetto si veda: David MORLEY, Kevin ROBINS, *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, Londra, Routledge, 1995.

- l'aspetto fisico del robot o la scelta di personificare il *bodhisattva* anziché un monaco umano.¹⁵⁶

Uno studio più recente, condotto da Jackson et al. nel 2023, suggerisce che l'impiego di robot in contesti religiosi può ridurre la credibilità delle istituzioni e l'impegno religioso dei fedeli.¹⁵⁷ Attraverso diversi casi studio, tra cui quello di Mindar, Jackson e i suoi colleghi mostrano come l'esposizione a predicatori robotici diminuisce l'impegno religioso almeno in parte perché essi sono percepiti come meno credibili rispetto ai predicatori umani. Sostituire le élite religiose con robot, rischia quindi di compromettere ulteriormente l'impegno dei fedeli. Questo effetto risulta accentuato dal fatto che i robot, rispetto agli esseri umani, sono percepiti come meno gradevoli e carismatici, caratteristiche notevolmente rilevanti per la partecipazione religiosa.¹⁵⁸ Lo studio mostra inoltre che gli individui con una maggiore tendenza ad antropomorfizzare robot e sistemi di intelligenza artificiale attribuiscono maggiore credibilità ai predicatori robotici, pur giudicandoli comunque meno credibili dei predicatori umani. Rendere i robot più simili agli esseri umani potrebbe aumentare la loro credibilità, ma ciò risulta difficile da realizzare e può innescare la risposta della “zona perturbante”.¹⁵⁹

In sintesi, se le istituzioni religiose continuassero a essere percepite come figure meno credibili nella società, i loro seguaci potrebbero continuare a mostrare un impegno religioso decrescente.¹⁶⁰ Tale studio suggerisce che l'impiego dei robot da parte dei templi buddhisti, come possibile risposta alla crisi che queste istituzioni stanno attraversando, non risulta attualmente efficace. I robot tenderebbero infatti a configurarsi come semplici oggetti, la cui novità suscita un'attenzione prevalentemente momentanea e non destinata a consolidarsi nel tempo.¹⁶¹ Tuttavia, casi come quello di Mindar e di altri robot religiosi rappresentano ancora fenomeni isolati, non ampiamente diffusi né pienamente integrati nei diversi contesti religiosi e sociali. Qualora il numero di templi che adottano robot simili dovesse aumentare, è plausibile che l'effetto di novità legato alla tecnologia impiegata venga meno, favorendo una maggiore accettazione della presenza robotica senza necessariamente compromettere la

¹⁵⁶ MATSUMOTO Shōkei, 松本紹圭, *Andoroido Kannon ga Kannon-sama ni naru hi* アンドロイド観音が観音様になる日 (Il giorno in cui l'Androide Kannon diventerà Kannon), “Higan-ji” 彼岸寺 (tempio Higan), 2019, <https://higan.net/hijiri/2019/03/kanon-android/>, 27-02-2026.

¹⁵⁷ Joshua Conrad JACKSON, Kai Chi YAM, Pok Man TANG, Ting LIU, Azim SHARIFF, “Exposure to Robot preachers Undermines Religious Commitment”, *Journal of Experimental Psychology: General*, 2023, p.14.

¹⁵⁸ JACKSON et.al., “Exposure to Robot...”, pp.12-13.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ JACKSON et.al., “Exposure to Robot...”, pp.12-13

¹⁶¹ ZAWIESKA, DUFFY, SPROŃSKA, “Understanding anthropomorphisation...”, *op.cit.*, p.80.

credibilità delle istituzioni religiose. In questo senso, Mindar può essere interpretato come un primo passo verso una possibile evoluzione futura, i cui esiti rimangono tuttavia difficili da prevedere. Appaiono pertanto necessari ulteriori studi sull'argomento, in particolare ricerche di lungo periodo, al fine di valutare in modo più accurato l'efficacia e l'impatto di robot usati in contesto religioso, nonché le potenziali trasformazioni del ruolo delle istituzioni religiose nel tempo.

Conclusioni

Nel presente elaborato è stata esaminato il tentativo, da parte delle istituzioni buddhiste giapponesi, di ricorrere ai robot come risposta “sperimentale” alla crisi che stanno attraversando.

In primo luogo, si è reso necessario individuare le principali cause della situazione di crisi che caratterizza oggi i templi buddhisti giapponesi. Come evidenziato, tale condizione nasce dall'intreccio tra fattori globali e dinamiche locali, il cui confronto consente di analizzare i nessi che collegano le trasformazioni internazionali ai cambiamenti interni al Giappone.

Da un lato, globalizzazione e secolarizzazione hanno prodotto un contesto in cui pluralismo, mobilità e accesso all'informazione si sono ampliati in maniera significativa. Una maggiore tolleranza verso la diversità religiosa, unita all'espansione dell'istruzione, dei viaggi e della circolazione di idee, ha consentito agli individui di esplorare un ventaglio molto più ampio di possibilità esistenziali e religiose: dal seguire l'ultima tendenza in campo “spirituale” fino al rifiuto completo di una qualsiasi forma di religione. A questi processi globali si sovrappongono fattori specifici del Giappone contemporaneo. Il sistema *danka*, sempre più percepito come un semplice apparato economico ereditato dal passato piuttosto che come un autentico legame religioso, ha contribuito al progressivo distacco delle comunità dai templi. Parallelamente, la rappresentazione mediatica del clero buddhista — spesso dipinto come distante, secolare o eccessivamente commercializzato — ha ulteriormente eroso la fiducia in questa istituzione. A ciò si aggiunge la diffusione di teorie che contrappongono un presunto “vero buddhismo” a un buddhismo istituzionale considerato “corrotto” o compromesso, favorendo così la proliferazione di nuove forme di spiritualità che si propongono come possibili alternative a quelle offerte dal buddhismo stesso.

Dopo aver analizzato le cause alla base della crisi dei templi, sono state esaminate diverse possibili strategie volte a rinnovare l'interesse della popolazione nei confronti del buddhismo. Tra le proposte più innovative e sperimentali rientra l'impiego dei robot, come dimostrano i casi di Pepper e Mindar. Prima di valutarne l'efficacia come due casi studio, è risultato necessario definire in modo più preciso il concetto di “robot”, collocandolo nel contesto sociale e religioso giapponese. In questo quadro è emerso come il termine non possa essere inteso né come categoria universale né come semplice strumento neutro, privo di valore simbolico. Al contrario, i robot veicolano significati culturali specifici e si intrecciano inevitabilmente con le dinamiche sociali, politiche e religiose proprie di un determinato

contesto nazionale. Nel caso giapponese, il ricorso a interpretazioni di tipo “tecno-animista” e l’idea di una presunta affinità emotiva tra robot e popolazione, appaiono come costruzioni culturali e politiche alimentate dall’immaginario collettivo attraverso i mass media e sostenute anche da iniziative governative quali il progetto “Innovation 25”. Se non analizzate criticamente, tali narrazioni rischiano di rientrare in una forma di “tecno-orientalismo”, che attribuisce al Giappone un rapporto privilegiato e amichevole con la robotica, contrapposto a una presunta visione “occidentale” dominata dalla paura della ribellione delle macchine contro l’uomo. Resta tuttavia innegabile che l’ampia visibilità mediatica e culturale dei robot nella società giapponese contemporanea, alimentata soprattutto dalla cultura popolare di *manga* e *anime*, ne favorisce una progressiva normalizzazione, rendendone l’impiego in ambito religioso meno sorprendente di quanto possa apparire a prima vista. Inoltre, l’impiego di strumenti tecnologici per raggiungere obiettivi spirituali e diffondere il *dharma* è da sempre stato un elemento fondamentale all’interno della tradizione buddhista giapponese.

Per comprendere pienamente l’impiego dei robot nel buddhismo giapponese e valutarne l’eventuale efficacia, è fondamentale considerare il modo in cui essi si inseriscono nel contesto sociale, storico, politico e religioso del paese. A tali elementi si aggiungono riflessioni provenienti dal campo della robotica, in particolare dal settore della robotica sociale, come la classificazione morfologica e il concetto di “sospensione dell’incredulità”: questi aspetti risultano alquanto rilevanti sia per valutare l’efficacia dell’utilizzo dei robot in ambito religioso, sia per favorirne una maggiore accettazione da parte delle persone.

Infine, una volta chiariti tali concetti, la presente tesi ha cercato di comprendere se l’utilizzo del robot umanoide Pepper e dell’Androide Kannon Mindar può rappresentare un tentativo concretamente utile ed efficace per risolvere le problematiche che affliggono i templi buddhisti, prima fra tutti la perdita di fedeli. L’analisi ha evidenziato come l’utilizzo di Pepper in ambito religioso non abbia prodotto risultati significativi, a differenza di quanto avvenuto in altri contesti, ad esempio nel campo dell’assistenza e la cura alla persona, dove il robot ha invece mostrato una notevole efficacia e accettazione. Per quanto riguarda Mindar, le ricerche disponibili indicano l’assenza di una reazione univoca da parte delle persone, sia tra i credenti sia tra i non credenti. Inoltre, lo studio condotto da Jackson et al. nel 2023 suggerisce che l’introduzione di robot nei contesti religiosi può incidere negativamente sulla credibilità delle istituzioni religiose e sul coinvolgimento dei fedeli. Alla luce di tali risultati, l’esperienza offerta da Mindar presso il tempio Kōdaiji di Kyōto sembra configurarsi allo stato attuale più come un’attrazione capace di suscitare una curiosità temporanea legata alla novità

dell'impiego di un robot a fini religiosi, piuttosto che come una soluzione realmente efficace alla crisi condivisa da molti templi.

Tuttavia, attualmente, esperienze come quella di Mindar e di altri robot costituiscono fenomeni ancora recenti e isolati, non pienamente diffusi né integrati nei diversi contesti sociali e religiosi. Qualora in futuro un numero crescente di templi adottasse tecnologie analoghe, è plausibile che l'effetto di novità si attenui, favorendo una progressiva normalizzazione della presenza robotica senza necessariamente compromettere la credibilità delle istituzioni. Resta comunque evidente che l'applicazione della robotica alla sfera religiosa costituisce un ambito innovativo ancora poco esplorato sul piano scientifico: saranno necessari ulteriori studi, soprattutto analisi sul lungo periodo, per poter valutare con maggiore precisione l'efficacia e l'impatto dell'impiego dei robot in ambito religioso buddhista e delle conseguenti possibili trasformazioni future del ruolo delle diverse istituzioni religiose.

Bibliografia

ALLISON, Anne, *Millennial Monsters: Japanese Toys and the Global Imagination*, Berkeley, Los Angeles e California, University of California Press, 2006.

AMSTUTZ, Galen, DESSÌ, Ugo, “Approaching Japanese Religions under Globalization”, *Special issue of the Journal of Religion in Japan*, 3, 3, 2014, pp. 83-95.

ARONSSON, Anne, “Theorizing the Real in Social Robot Care Technologies in Japan”, *East Asian Science, Technology and Society: An International Journal*, 18, 2024, pp.155-176.

ARONSSON, Anne, HOLM, Fynn, “Conceptualizing Robotic Agency: Social Robots in Elder Care in Contemporary Japan”, *Relations Beyond Anthropocentrism*, 12, 2, 2024, pp.17-35.

BAFFELLI, Erica, “The Android and the Fax: Robots, AI and Buddhism in Japan”, in Giovanni Bulian e Silvia Rivadossi (a cura di), *Itineraries of an Anthropologist: Studies in Honour of Massimo Ravieri*, Venezia, Edizioni Ca’ Foscari Japanese Studies 14, 4, 2021, pp.249-264.

BOGEL, Cynthia J., *With a Single Glance: Buddhist Icon and Early Mikkyō Vision*, Seattle e London, University of Washington Press, 2009.

BORUP, Jørn, “Temple Death and Revitalization: Managing Religious Waste and Excess”, *Journal of Religion in Japan*, 14, 1, 2025, pp.1-32.

CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

CAVALIERE, Paola, “Religious Institutions in Japan Responding to Covid-19-Induced Risk and Uncertainty Some Preliminary Considerations”, *Journal of Religion in Japan*, 10, 2021, pp.31-63.

CHILSON, Clark, “Searching for a Place to Sit: Buddhists in Modern Japan”, in David L. McMahan (a cura di), *Buddhism in the Modern World*, London and New York, Routledge, 2012, pp.50-68.

COVELL, Stephen G., *Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation*, Honolulu, University of Hawai’ Press, 2005.

DAVIS, Winston, *Japanese Religion and Society: Paradigms for Structure and Change*, Albany, SUNY Press, 1992.

DESSÌ, Ugo, KLEINE, Christoph, “Introduction: Secularities in Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 8, 1–3, 2019, pp.1-8.

DUMOUCHEL, Paul, DAMIANO, Luisa, *Vivere con i robot: Saggio sull’empatia artificiale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2019.

- DUFFY, Brian R., ZAWIESKA, Karolina, “Suspension of disbelief in social robotics”, *2012 IEEE RO-MAN: The 21st IEEE International Symposium on Robot and Human Interactive Communication*, 2012, pp.484-489.
- EGER, Max, “Modernization and Secularization in Japan: A Polemical Essay”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 7, 1, 1980, pp.7-24.
- FUJIWARA Satoko, “Practicing Belonging?: Non-religiousness in Twenty-First Century Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 8, 1-3, 2019, pp.123-150.
- GERACI, Robert M., “Spiritual robots: Religion and Our Scientific View of the Natural World”, *Theology and Science*, 4, 3, 2006, pp.229-246.
- GOULD, Hannah, WALTERS, Holly, “Bad Buddhists, Good Robots: Techno-Salvationist designs for Nirvana”, *Journal of Global Buddhism*, 2019, pp.1-29.
- GOULD, Hannah, ARNOLD, Michael, KOHN, Tamara, NANSEN, Bjørn, GIBBS, Martin, “Robot death care: A study of funerary practice”, *International Journal of Cultural Studies*, 24, 4, 2021, pp.603-621.
- GORSKI, Philip S., ALTINORDOU, Ates, “After Secularization?”, *Annual Review of Sociology*, 2008, pp.55-85.
- GRAF, Tim, “Japanese Temple Buddhism during COVID-19”, *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 45, 2021, pp.21-47.
- IENAGA Saburō, “Japan’s Modernization and Buddhism”, *Contemporary Religions in Japan*, 6, 1, 1965, pp.1-41.
- INOUE Nobutaka, “The influence of globalization on Japanese religion: Dissolving boundaries of religious culture”, *Journal of Religion in Japan*, 3, 2–3, 2014, pp. 97-120.
- ISHIGURO Hiroshi, NISHIO Shuichi, “Building Artificial Humans to Understand Humans”, in Hiroshi Ishiguro e Fabio Dalla Libera (a cura di), *Geminoid Studies: Science and Technologies for Humanlike Teleoperated Androids*, Singapore, Springer, 2018, pp.21-37.
- JACKSON, Joshua Conrad, YAM, Kai Chi, TANG, Pok Man, LIU, Ting, SHARIFF, Azim, “Exposure to Robot preachers Undermines Religious Commitment”, *Journal of Experimental Psychology: General*, 2023, pp.1-15.
- JENSEN, Casper Bruun, BLOK, Anders, “Techno-animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor-network Theory, and the Enabling Powers of Non-human Agencies”, *Theory Culture & Society*, 30, 2, 2013, pp.84-115.
- JOSEPHSON, Jason Ānanda, “An Empowered World: Buddhist Medicine and the Potency of Prayer in Japan”, in Jeremy Stolow (a cura di), *Deus in Machina Religion: Technology, and the Things in Between*, New York, Fordham University Press, 2013, pp.117-141.

KATSURA Shōryū, “Nihon Bukkyō ni mirai wa aru ka” (C’è un futuro per il Buddhismo giapponese?), *Shūgakuin Ronshū*, 87, 2012, pp.1-21.

桂紹隆、「日本仏教に未来はあるか」、宗学院論集、第 87 巻、2012 年、pp.1-21.

KIMURA Chōei, “‘Kikai shikake naru mono’ nitsuite no rinshō shinrigakuteki kenkyū (5): Kore kara ningen wa kikai to ika ni mukiautte iku beki ka” (Studio di psicologia clinica su ‘ciò che è meccanico’ (5): Come gli esseri umani dovrebbero confrontarsi con le macchine d’ora in poi), *Ōsaka Furitsu Daigaku Daigakuin Ningen Shakai Shisutemu-gaku Kenkyūka Shinri Rinshō Sentā Kiyō*, 13, 2020, pp.29-46.

木村長永、「『機械仕掛けなるもの』についての臨床心理学的研究 (5):これから人間は機械といかに向き合っていくべきか」、大阪府立大学大学院人間社会システム学研究科心理臨床センター紀要、第 13 巻、2020 年、pp.29-46.

KIMURA Takeshi, “Robotto to Bukkyō no Haiburiditi: Mori Masahiro no Robotto-kōgaku,” (L’ibridità dei robot e del buddhismo: la filosofia dei robot di Mori Masahiro), *Yamaguchi Daigaku Tetsugaku Kenkyū*, 22, 2015, pp.31-42.

木村武史、「ロボットと仏教のハイブリディティ：森政弘のロボット考学」、山口大学哲学研究、第 22 巻、2015 年、pp.31-42.

KIMURA Takeshi, “Robotics and AI in the sociology of religion: A human imago roboticae”, *Social Compass*, 64, 1, 2017, pp.6-22.

KIMURA, Takeshi, “Masahiro Mori’s Buddhist philosophy of robot”, *De Gruyter*, 9, 2018, pp.72-81.

KLAUTAU Orion, “Kinsei Bukkyō Daraku-ron no Kindai-teki Keisei — Kioku to Bōkyaku no Meiji Bukkyō o Meguru Ikko-satsu” (La formazione moderna della teoria della decadenza del Buddhismo dell’Epoca Premoderna — Un’analisi sul Buddhismo Meiji tra memoria e oblio), *Shūkyō Kenkyū*, 81, 3, 2007, pp.581-601.

クラウタウオリオン、「近世仏教墮落論の近代的形成記憶と忘却の明治仏教をめぐる一考察」、宗教研究、第 81 巻 3 号、2007 年、pp.581-601.

KOPF, Gereon, “Does AI Have Buddha-Nature? Reflections on the Metaphysical, Soteriological, and Ethical Dimensions of Including Humanoid Robots in Religious Rituals from one Mahāyāna Buddhist Perspective”, in Marco Nørskov e Johanna Seibt (a cura di), *Culturally Sustainable Social Robotics: Proceedings of Robophilosophy 2020*, Amsterdam, IOS Press, 2020, pp.596-600.

KUREHA Makoto, “Nihonjin to robotto — Tekuno animizumu-ron he no hihan”, (I giapponesi e i robot— critica alla teoria del tecno-animismo), *Ōyō Tetsugakkai*, 13, 2021, pp.62-82.

呉羽真、「日本人とロボット—テクノアニミズム論への批判」、応用哲学会、第 13 巻、2021 年、pp.62-82.

LÖFFER, Diana, HASSENZAHN, Marc, “Robot’s Spiritual Superpowers”, in Marco Nørskov e Johanna Seibt (a cura di), *Culturally Sustainable Social Robotics: Proceedings of Robophilosophy 2020*, Amsterdam, IOS Press, 2020, pp.601-605.

MARRA Claudia, “Haibutsu Kishaku” (Abolire il Buddhismo, distruggere Shākyamuni), *Nagasaki Gaidai Ronso*, 18, 2014., pp.173-184.

マラ クラウディア、「廃仏毀釈」、長崎外大論叢、第 18 号、2014 年、pp.173-184.

MCMAHAN, David L., “Buddhist Modernism”, in David L. McMahan (a cura di), *Buddhism in the modern world*, London and New York, Routledge, 2012, pp.160-176.

MIYAJIMA Shun’ichi, “Shūkyō to gurōbarizashon - Kindai Kokumin Kokka Keisei no Kisū to Sono Chōkoku”, (Religione e globalizzazione - l’esito della formazione dello Stato nazionale moderno e il suo superamento), *Kokusai keiei ronshū*, 2010, pp.165-172.

宮島俊一、「宗教とグローバリゼーション-近代国民国家形成の帰趨とその超克」、国際経営論集、39 号、2010 年、pp.165-172.

MORI Masahiro, *The Buddha in the robot*, Tōkyō, Kosei Publishing CO, 1985 (prima ed. 1981).

NELSON, John K., *Experimental Buddhism: Innovation and activism in contemporary Japan*, Honolulu, University of Hawaii’s Press, 2013.

NELSON, John K., “Japanese secularities and the decline of Temple Buddhism”, *Journal of Religion in Japan*, 1, 1, 2012, pp.37-60.

NELSON, John K., “Global and domestic challenges confronting Buddhist institutions in Japan”, *Journal of Global Buddhism*, 12, 2011, pp.1-15.

NORD, Ilona, SCHLAG, Thomas, “On the Magical Dimension of Religion. Theological Questions Concerning Robots in Religious Contexts”, in Marco Nørskov e Johanna Seibt (a cura di), *Culturally Sustainable Social Robotics: Proceedings of Robophilosophy 2020*, Amsterdam, IOS Press, 2020, pp.606-610.

NOMURA Tatsuya, SUZUKI Tomohiro, KANDA Takayuki, HAN Jeonghye, NAMIN Shin, BURKE Jennifer, KATO Kensuke, “What people assume about humanoid and animal-type robots: cross-cultural analysis between Japan, Korea, and the United States”, *International Journal of Humanoid Robotics*, 5, 1, 2008, pp.25-46.

ODORI Tomoji, “Robotto · shūkyō · jendā — kawaru gijutsu to kwaranai ningen” (Robot, religione e genere — tecnologie che cambiano e l’essere umano che non cambia), *Musashi Daigaku Sōgō Kenkyū Kikō*, 9, 31, 2022, pp.1-26.

踊共二、「ロボット・宗教・ジェンダー—変わる技術と変わらない人間」、武蔵大学総合研究機構、第 9 卷 31 号、2022 年、pp.1-26.

- PANDEY, Amit K., GELIN, Rodolphe, “A Mass-Produced Sociable Humanoid Robot: Pepper: The First Machine of Its Kind”, *IEEE Robotics & Automation Magazine*, 25, 2018, pp.2-10.
- PORCU, Elisabetta, “Contemporary Japanese Buddhist traditions”, in Michael Jerryson (a cura di), *The Oxford handbook of contemporary Buddhism*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp.1-25.
- PORCU, Elisabetta, “Pop Religion in Japan: Buddhist Temples, Icons, and Branding”, *Journal of Religion and Popular Culture*, 26, 2, 2014, pp.157-172.
- PUZIO, Anna, “Robot, let us pray! Can and should robots have religious functions? An ethical exploration of religious robots”, *Ai & SOCIETY*, 40, 2025, pp.1019-1035.
- RAMBELLI, Fabio, *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2007.
- RAMBELLI, Fabio, “Dharma Devices, Non-Hermeneutical Libraries, and Robot-Monks: Prayer Machines in Japanese Buddhism”, *Journal of Asian Humanities at Kyushu University*, 3, 2018, pp.57-75.
- READER, Ian, “Buddhism in Crisis? Institutional Decline in Modern Japan”, *Buddhist Studies Review*, 28, 2, 2011, pp.233-263.
- READER, Ian, “Secularisation, RIP? Nonsense! The ‘rush hour away from the gods’ and the decline of religion in contemporary Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 1, 1, 2012, pp.7-36.
- READER, Ian, “Problematic Conceptions and Critical Developments: The Construction and Relevance of ‘Religion’ and Religious Studies in Japan”, *Journal of the Irish Society for the Academic Study of Religions*, 3, 2016, pp.198-218.
- ROBERTSON, Jennifer, *Robo sapiens japonicus: robots, gender, family, and the Japanese nation*, Oakland, California, University of California Press, 2018.
- ROBERTSON, Jennifer, “Technologies of kokoro: Imagineering Human-Robot Co-Existence, perspective from Japan”, *Journal of the International Committee for the History of Technology*, 27,1, 2022, pp.53-80.
- ROBERTSON, Roland, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, Sage, 1992.
- ROCHA, Cristina, “Buddhism and Globalization”, in David L. McMahan (a cura di), *Buddhism in the modern world*, London and New York, Routledge, 2012, pp.290-303.
- ROOF, Wade Clark, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton University Press, 1999.
- ROTS, Aike P., TEEUWEN, Mark, “Introduction: Formations of the secular in Japan”, *Japan Review*, 30, 2017, pp.3-20.

ROUDOMETOF, Victor, “Religion and globalization”, in Manfred B. Steger e Paul James (a cura di), *The SAGE Handbook of Globalization*, London, SAGE Publications, 2013, pp.1-18.

SAKAMOTO Daisuke, KANDA Takayuki, ONO Tetsuo, ISHIGURO Hiroshi, HAGITA Norihiro, “Enkaku sonzaikan media to shite no Andoroido Robotto no kanōsei” (La possibilità degli androidi e dei robot come media di presenza remota), *Jōhō Shori Gakkai Ronbunshi*, 48, 12, 2007, pp.3729-3738.

坂本大介、神田崇行、小野哲雄、石黒浩君、萩田紀博、「遠隔存在感メディアとしてのアンドロイド・ロボットの可能性」、情報処理学会論文誌、第 48 卷 12 号、2007 年、pp.3729-3738.

SCHODT, Frederik L., *Inside the Robot Kingdom: Japan, Mechatronics, and the Coming Robotopia*, Tokyo e New York, Kodansha International, 1988.

SHARF, Robert H., “Prolegomenon to the Study of Japanese Buddhist Icons”, in R. H. Sharf and E. H. Sharf (a cura di), *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, Standford, California, Standford University Press, 2001, pp.1-18.

SHARF, Robert H., “Visualization and Mandala in Shingon Buddhism”, in R. H. Sharf and E. H. Sharf (a cura di), *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*, Stanford University press, Stanford, California, 2001, pp.151-197.

SHIMADA Michihiro, MINATO Takashi, ITAKURA Shoji, ISHIGURO Hiroshi, “Uncanny Valley of Androids and the Lateral Inhibition Hypothesis”, in Hiroshi Ishiguro e Fabio Dalla Libera (a cura di), *Geminoid Studies: Science and Technologies for Humanlike Teleoperated Androids*, Singapore, Springer, 2018, pp.137-155.

SHIOBARA Tsutomu, “Tenkanki no shūkyōshisutemu” (Il sistema religioso nel periodo di transizione), *Shakai · Keizai Shisutemu*, 13, 1994, pp.1-5.

塩原勉、「転換期の宗教システム」、社会・経済システム、第 13 卷 1994 年、pp.1-5.

SIMMERLEIN, Jonas, TRETTER, Max, “Robots in Religious Practices: a Review”, *Theology and Science*, 22, 2, 2024, pp.255-273.

TANIGUCHI Dai, OGAWA Kōhei, ISOBE Yumi, GŌTO Tensho, ISHIGURO Hiroshi, “Andoroido Kannon: andoroido to purojekushon mappingu o tōgō suru koto ni yoru keijijōteki na naiyō no jōhō dentatsu” (Androide Kannon: trasmissione di contenuti metafisici attraverso l’integrazione di androidi e *projection mapping*), *Nihon Bācharu Riariti Gakkai Ronbunshi*, 26, 4, 2021, pp.288-297.

谷口大、小川浩平、磯邊友美、後藤典生、石黒浩、「アンドロイド観音：アンドロイドとプロジェクションマッピングを統合することによる形而上的な内容の情報伝達」、日本バーチャルリアリティ学会論文誌、第 26 卷 4 号、2021 年、pp.288-297.

TAVAGNIN, Stefania, “From Online Buddha Halls to Robot-Monks: New Developments in the Long-Term Interaction between Buddhism, Media, and Technology in Contemporary China”, *Review of Religion and Chinese Society*, 7, 2020, pp.120-148.

TROVATO, Gabriele, CUELLAR, Francisco, NISHIMURA, Masao, “Introducing 'theomorphic robot'”, *2016 IEEE-RAS 16th International Conference on Humanoid Robots (Humanoids)*, 2016, pp.1245-1250.

TROVATO, Gabriele, LUCHO, Cesar, HUERTA-MERCADO, Alexander, CUELLAR, Francisco, “Design strategies for Representing the Divine in Robots”, *HRI'18 Companion of the 2018 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction*, 2018, pp.29-35.

TROVATO, Gabriele, DE SAINT CHAMAS, Loys, NISHIMURA, Masao, PAREDES, Renato, LUCHO, Cesar, HUERTA-MERCADO, Alexander, CUELLAR, Francisco, “Religion and Robots: Towards the Synthesis of Two Extremes”, *International Journal of Social Robotics*, 13, 2021, pp.539-556.

UEDA Noriyuki, *Ganbare Bukkyō! Otera runesansu no jidai (Buddhismo restisti! L'era del rinascimento dei templi)*, Tōkyō, NHK Books, 2004.

上田紀行、「がんばれ仏教！お寺ルネサンスの時代」、東京、NHK ブックス、2004年。

UMEHARA Takeshi, “animizumu saikō” (riconsiderazioni sull'animismo), *nihon kenkyū*, 5, 1, 1989, pp.13-23.

梅原 猛、「アニミズム再考」、日本研究、第5巻1号、1989年、pp.13-23.

WHITE, Daniel, KATSUNO, Hirofumi, “Modelling emotion, perfecting heart: disassembling technologies of affect with an android bodhisattva in Japan”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 29, 2022, pp.102-123.

YAMANAKA Hiroshi, “Religious Change in Modern Japanese Society: Established Religions and Spirituality”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 48, 2, 2021, pp.365-382.

ZAWIESKA, Karolina, DUFFY, Brian, SPRONSKA, Agnieszka, “Understanding anthropomorphisation in social robotics”, *Pomiar Automatyka Robotyka*, 16, 11, 2012, pp.78-82.

ZHENG Yutong, “Buddhist transformation in the Digital Age: AI (Artificial Intelligence) and Humanistic Buddhism”, *Religions*, 15,79, 2024, pp.1-16.

ZŁOTOWSKI, Jakub A., SUMIOKA, Hidenobu, NISHIO, Shuichi, GLAS, Dylan F., BARTNECK, Christoph, ISHIGURO, Hiroshi, “Persistence of the Uncanny Valley”, in Hiroshi Ishiguro e Fabio Dalla Libera (a cura di), *Geminoid Studies: Science and Technologies for Humanlike Teleoperated Androids*, Singapore, Springer, 2018, pp.163-187.

Sitografia

Andoroido Kannon Maindā Hannya Shingyō o Kataru アンドロイド観音マインダー 般若心経を語る (l'Androide Kannon Mindar parla del *Sutra del Cuore*), “Jūbuzan Kōdaiji” 鷲峰山高台寺 (Monte Jūbu, Tempio Kōdaiji), 2019, <https://www.kodaiji.com/>, 25-01-2026.

Business Insider, *a Japanese company just unveiled a robot priest that will read scriptures at Buddhist funerals*, “YouTube”, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=0fGBw1nQtkU>, 15-01-2026.

DW Shift, *Mindar: Can a Robot be religious? / Buddhist Robot Priest Mindar/ Japanese Robots*, “YouTube”, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=Y3VuHpYPU6Y>, 28-01-2026.

HATANAKA Akihiro 畑中 章宏, *Tekunorojī to shinkō ga gattai shita "Andoroido Kannon", naze koromo o matowanai no ka* テクノロジーと信仰が合体した「アンドロイド観音」、なぜ衣をまとわないのか (“Androide Kannon” che fonde tecnologia e fede: perché non indossa vesti?), “Forbes Japan”, 2019, <https://forbesjapan.com/articles/detail/27468>, 28-02-2026.

Kotobanku コトバンク, “MOE” 「萌え」, 2024, [HTTPS://KOTOBANK.JP/WORD/%E8%90%8C%E3%81%88-9313#GOOG_REWARDED](https://kotobank.jp/word/%E8%90%8C%E3%81%88-9313#GOOG_REWARDED), 08-01-2026.

Kyōto Kōdaiji ni andoroido Kannon “Maindā” ga kaigen 京都・高台寺に アンドロイド観音「マインダー」が開眼 (A Kyōto, nel tempio Kōdaiji, l'androide Kannon “Mindar” riceve la cerimonia di apertura degli occhi), “ii sōgi” いい葬儀 (un buon funerale), 2023, <https://www.e-sogi.com/guide/18057/>, 27-01-2026.

MATSUMOTO Shōkei, 松本紹圭, *Andoroido Kannon ga Kannon-sama ni naru hi* アンドロイド観音が観音様になる日 (Il giorno in cui l'Androide Kannon diventerà Kannon), “Higan-ji” 彼岸寺 (tempio Higan), 2019, <https://higan.net/hijiri/2019/03/kanon-android/>, 27-02-2026.

OGAWA Kōhei 小川浩平, *Butsuzō wa shinka suru! Andoroido Kannon “Maindā” ga motarasu shōgeki* 仏像は進化する！アンドロイド観音「マインダー」がもたらす衝撃 (Le statue buddiste si evolvono! L'androide Kannon “Mindar” provoca un grande shock), “Imidas”, 2019, <https://imidas.jp/jijikaitai/K-40-113-19-04-G779>, 27-1-2026.

SHINYA Ichijo 真也一条, “*Jiin shōmetsu*” ni omou koto 「寺院消滅」に思うこと (Riflessioni sulla “scomparsa dei templi”), “Nihon keizai shinbunsha” 日本経済新聞社, 2015, <https://www.nikkei.com/article/DGXMZO93540410S5A101C1000000/>, 09-11-2025.

UKAI Hidenori 鵜飼秀徳, *Ano burando onsenchi ga masaka no shōmetsu kiki...20–30 dai josei ga hangen ‘shōmetsu risuku no machi’ ni kanarazu okoru ‘zenchō genshō’* あのブランド温泉地がまさかの消滅危機。。。20～30代女性が半減「消滅リスクの街」に必ず起こる「前兆現象」 (Quella famosa località termale è incredibilmente a rischio di scomparsa... Le donne tra i 20 e i 30 anni si sono dimezzate. Il ‘fenomeno premonitore’ che si verifica immancabilmente nelle città a rischio di estinzione), “President Online”, 2024, <https://president.jp/articles/-/81475>, 08-12-2025.

UKAI Hidenori 鵜飼秀徳, *Jimoto no otera shōmetsu de ‘kutte ikenai obōsan’ tairyō hassei... Nihon ichi no jiin kamitsuritsu no ‘Shiga moderu’ ga chumoku sareru wake* 地元のお寺消滅で「食っていけないお坊さん」大量発生。。。日本一の寺院過密率の「滋賀モデル」が注目されるワケ (Con la scomparsa dei templi locali, cresce il numero di monaci che ‘non riescono più a vivere del proprio lavoro’... Ecco perché attira l’attenzione il *modello Shiga*, la regione con la più alta densità di templi del Giappone), “President Online”, 2024, <https://president.jp/articles/-/77593>, 08-12-2025.

UKAI Hidenori 鵜飼秀徳, *1 oku en no robotto Kannon Maindā no nerai* 1億円のロボット観音マインダーの狙い (La statua di Kannon robot da 100 milioni di yen: l’obiettivo di Mindar), “President Online”, 2019, <https://president.jp/articles/-/28134>, 29-01-2026.

ZEEBERG, Amos, *What we can learn about robots from Japan*, in “BBC”, 24-1-2020, <https://www.bbc.com/future/article/20191220-what-we-can-learn-about-robots-from-japan>, 28-12-2025.

Immagini

[Fig. 1] *Insegna posta all'ingresso del tempio Ryōhōji rappresentante divinità e altri personaggi in stile moe.* Immagine tratta da

PORCU, Elisabetta, “Pop Religion in Japan: Buddhist Temples, Icons, and Branding”, *Journal of Religion and Popular Culture*, 26, 2, 2014, p.162.

[Fig. 2] *Panoramica dei diversi robot religiosi distinti in base alle attività che svolgono e seguiti da una breve descrizione del loro funzionamento e delle loro caratteristiche.*

Illustrazione di Isabella Auer tratta da

SIMMERLEIN, Jonas, TRETTER, Max, “Robots in Religious Practices: a Review”, *Theology and Science*, 22, 2, 2024 p.265.

[Fig.3] *Immagine del robot foca Paro.* Immagine tratta da

“Paro therapeutic robot”, 2026, <https://www.paroseal.co.uk/>, 31-01-2026.

[Fig. 4] *Immagine di cortesia del robot OriHime fornita da*

“OryLab”, 2026, <https://orylab.com/en/>, 31-01-2026.

[Fig.5] *Grafico della curva della “valle perturbante”.* Immagine tratta da

DUMOUCHEL, Paul, DAMIANO, Luisa, *Vivere con i robot: Saggio sull’empatia artificiale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2019, p.33.

[Fig. 6] *A sinistra Ishiguro, a destra il suo “geminoide”.* Immagine tratta da

ISHIGURO Hiroshi, NISHIO Shuichi, “Building Artificial Humans to Understand Humans”, in Hiroshi Ishiguro e Fabio Dalla Libera (a cura di), *Geminoid Studies: Science and Technologies for Humanlike Teleoperated Androids*, Singapore, Springer, 2018, p.30.

[Fig. 7] *Stato dell'arte di robot, automi e dispositivi tecnologici utilizzati in contesto religioso.* Immagine tratta da

TROVATO, Gabriele, DE SAINT CHAMAS, Loys, NISHIMURA, Masao, PAREDES, Renato, LUCHO, Cesar, HUERTA-MERCADO, Alexander, CUELLAR, Francisco, “Religion and Robots: Towards the Synthesis of Two Extremes”, *International Journal of Social Robotics*, 13, 2021, p.545.

[Fig. 8] *Pepper con vesti buddhiste mentre celebra un servizio memoriale all'ENDEX.* Immagine tratta da

GOULD, Hannah, ARNOLD, Michael, KOHN, Tamara, NANSEN, Bjørn, GIBBS, Martin, “Robot death care: A study of funerary practice”, *International Journal of Cultural Studies*, 24, 4, 2021, p.611.

[Fig. 9] *Androide Kannon Mindar*. Immagine tratta da WHITE, Daniel, KATSUNO, Hirofumi, “Modelling emotion, perfecting heart: disassembling technologies of affect with an android bodhisattva in Japan”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 29, 2022, p.104.