

A mio nonno  
e alla sua affascinante saggezza d'altri tempi

## INTRODUZIONE

Secondo i dati pubblicati in rete dall'U.B.I. (Unione Buddhista Italiana), attualmente in Italia esistono circa 50.000 persone di fede buddhista, alle quali è possibile aggiungere circa 10.000 simpatizzanti che frequentano saltuariamente i Centri di Dharma e i 35.000 iscritti alla Soka Gakkai. Dal punto di vista numerico si tratta quindi di una presenza relativamente esigua se paragonata ai fedeli delle maggiori confessioni religiose presenti in Italia, ma comunque significativa perché completamente allogena e, aspetto ancor più rilevante, in espansione.

L'organizzazione che riunisce sotto l'unico simbolo della Ruota del Dharma le maggiori Comunità buddhiste in Italia è l'Unione Buddhista Italiana (U.B.I.), fondata a Milano nel 1985 dagli esponenti delle principali tradizioni presenti nel nostro Paese. Gli scopi che si prefigge l'U.B.I. si riferiscono alle seguenti finalità: rispondere alle richieste sempre più numerose degli Italiani interessati agli insegnamenti buddhisti, sviluppare rapporti di reciproca conoscenza tra i Centri, stabilire relazioni ufficiali con lo Stato Italiano tramite la firma dell'Intesa come previsto dall'articolo 8 della Costituzione, tutelare i diritti dei praticanti sia che si tratti di cittadini italiani o provenienti da Nazioni straniere e residenti nel nostro Paese<sup>1</sup>. Un momento simbolico molto importante per l'U.B.I. è la celebrazione annuale congiunta del Vesak, festa in cui si ricorda, durante il plenilunio di maggio, la nascita, l'illuminazione e la dipartita del Buddha, una cerimonia nella quale buddhisti di ogni tradizione si ritrovano in un significativo momento di pratica comune<sup>2</sup>.

Tra le principali promotrici dell'U.B.I. vi è la Fondazione Maitreya creata da Vincenzo Piga (1921-1998), una tra le personalità più importanti tra quelle che hanno contribuito alla diffusione del Buddhismo in Italia. La Fondazione Maitreya non si riconosce in nessuna delle scuole buddhiste attraverso le quali la proposta di Śākyamuni si è tramandata nel corso dei secoli. Promuove infatti gli insegnamenti di ogni tradizione: Vincenzo Piga era convinto della possibilità che le religioni orientali potessero compenetrarsi con la cultura occidentale e che bisognasse lavorare per creare scambi tra il Buddhismo e il pensiero occidentale; pensava stesse addirittura per prendere forma, pur tra innumerevoli difficoltà, un nuovo "veicolo", chiamato genericamente *Buddhayana* ("via del Buddha") rappresentato dal Buddhismo occidentale, un Buddhismo che si sarebbe arricchito grazie alla fattiva solidarietà nata dall'incontro con l'esperienza cristiana<sup>3</sup>.

Il Buddhismo, nato in India circa 2500 anni fa, si è diffuso in tutta l'Asia, ma nel giro di alcuni secoli ad ogni inculturazione nazionale è seguita l'estinzione quasi completa, come è successo, per

---

<sup>1</sup> <http://www.buddhismo.it/>

<sup>2</sup> M. A. Falà, *Il Buddhismo in Italia*, in W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, Paramita, Roma, 1994, 130.

<sup>3</sup> <http://www.maitreya.it/>

esempio, nel Subcontinente indiano. Se tutto è soggetto all'impermanenza, anche l'insegnamento è destinato ad esaurirsi naturalmente in ogni cultura che il Buddhadharma ha raggiunto.

Da una parte il Buddhismo ha arricchito spiritualmente e culturalmente le nazioni in cui si è diffuso, al tempo stesso, pur mantenendo intatta l'essenza della sua proposta di salvezza, ha assorbito alcuni elementi caratteristici di quella specifica cultura che ha offerto così il proprio contributo originale alle vesti che via via il Buddhismo ha assunto nel tempo e nello spazio.

Buddha non ha mai manifestato l'intenzione di fondare una religione dogmatica o un nuovo sistema metafisico che non avrebbero fatto altro che ostacolare il cammino di liberazione dalla sofferenza, cuore della proposta di salvezza. Il Buddhismo potrebbe essere meglio definito come una didattica che insegna all'uomo a recidere definitivamente la dimensione del dolore attraverso la propria personale esperienza, come Śākyamuni stesso ha testimoniato con il suo esempio. Alla luce di quanto appena detto, ecco perché "le forme nel quale il Buddhismo si incarna di volta in volta possono essere completamente diverse senza inficiare la sua presenza sostanziale"<sup>4</sup>.

Viene spontaneo chiedersi quali particolari forme assumerà il Buddhismo ora che la sua proposta di vita è giunta e sta diffondendosi in Occidente.

Attualmente, in Italia, il panorama religioso in seno a questa tradizione è molto variegato, sia perché esistono scuole provenienti da Paesi differenti (Giappone, Tibet, Thailandia, Corea a titolo di esempio), sia perché il modo con cui tale insegnamento è stato interpretato e viene proposto varia da Comunità a Comunità, come ho avuto modo di verificare durante la mia ricerca. Nel corso del mio lavoro ho avuto la possibilità di conoscere e frequentare alcune delle Comunità presenti in Italia, incontrare personaggi autorevoli, fedeli, simpatizzanti, facendo esperienza sul campo di come la predicazione di Śākyamuni si è diffusa nel nostro Paese. Sono passata dai libri alle persone, dalla teoria alla pratica e ho scattato una fotografia su quest'area della realtà religiosa italiana, senza avere la pretesa di avere compiuto uno studio esaustivo. Ho esaminato quattro tradizioni dislocate in vari luoghi d'Italia operando una scelta che necessariamente ne escludeva altre.

Ripercorrendo con la mente la mia esperienza di ricerca, posso dire con sicurezza che l'incontro tra gli insegnamenti di Śākyamuni e la realtà italiana costituisce un motivo di grande arricchimento reciproco. Soprattutto, come ho verificato, il Buddhadharma offre a tante persone un sistema di senso, un nuovo modo di guardare allo scorrere dell'esistenza che aiuta a vivere più serenamente e ad affrontare le difficoltà della vita con maggiore consapevolezza e fiducia.

---

<sup>4</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddhismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 243.

### *Il lavoro di campo*

La ricerca sul campo si è dipanata nell'arco di tempo che va dal 16 ottobre 2008 al 30 marzo 2009. Ho dedicato questo tempo allo studio di quattro tradizioni: il Buddhismo *Theravāda*, il Buddhismo *Vajrayāna*, impropriamente noto come Buddhismo tibetano, lo Zen giapponese e il Buddhismo di Nichiren Daishonin, nella forma proposta dalla Soka Gakkai. Ciascuna di queste scuole, con una storia plurisecolare in Oriente, si è incarnata nel nostro Paese in Comunità le quali hanno adottato diverse strategie di inculturazione nel nostro territorio. Il mio lavoro si è svolto grazie alla condivisione della vita dei centri visitati e attraverso l'incontro con le persone che li frequentano o vi risiedono stabilmente.

In ciascuna delle Comunità che ho frequentato ogni esperienza è stata vividamente nuova, sia perché ogni gruppo apparteneva - tranne la Stella del Mattino e Fudenji - a tradizioni differenti, sia perché, ogni volta, addentrarmi nello studio di questi Centri era per me una nuova scoperta. Mi sentivo come un'esploratrice alla ricerca di un tesoro perduto. Il tesoro perduto che dovevo trovare erano le caratteristiche strutturali del Centro e le modalità di inculturazione portate avanti da quella determinata Comunità nel rispetto della scuola tradizionale a cui faceva capo. All'inizio tutto sembrava confuso, mi mancavano le coordinate, avevo difficoltà ad orientarmi. Poi, con il procedere del lavoro, mi sono mossa con passo sempre più sicuro, fino ad arrivare ad individuare e comprendere lo spirito che muoveva le persone inserite in quel determinato ambiente. Una volta raggiunta questa consapevolezza, sentivo che il mio rapporto con la Comunità poteva essere concluso e quindi procedevo all'elaborazione del materiale raccolto.

Sono grata a questa indagine, grazie alla quale ho avuto la possibilità di conoscere il Buddhismo di varie tradizioni intrecciato con mediazioni più o meno accentuate alla cultura italiana e vivente nelle sue manifestazioni concrete, fatte di *dojo*, reliquiari, *stupa*, statue di Buddha, Lama, integrando in questo modo la conoscenza formata sui libri. È stata un'esperienza irripetibile, la scoperta di una realtà prima completamente sconosciuta.

### *Delimitazione del campo di indagine e aspettative iniziali*

Il fenomeno della diffusione in Occidente di religioni non appartenenti al ceppo abramitico, in particolar modo del Buddhismo, è una tematica che mi ha affascinato da quando ho deciso di orientare i miei studi nel campo del sacro.

Il progetto originario di ricerca per la tesi di laurea scorreva inizialmente su due binari paralleli: in primo luogo avevo intenzione di focalizzare l'interesse sulla questione della conversione. Mi chiedevo infatti come alcune persone potessero aderire a un credo che appartiene a un contesto

culturale completamente diverso dal proprio e se avessero mai affrontato questo argomento in termini critici per la loro costruzione identitaria. Però con il procedere della ricerca ho dovuto abbandonare tale metodo d'indagine perché, salvo alcune eccezioni, la stragrande maggioranza degli intervistati ha dichiarato che, dal punto di vista identitario, non ha mai costituito un problema far coesistere dentro di sé l'adesione a una religione di origine orientale con l'essere nato e cresciuto in Italia.

Quanto emerso può essere in parte giustificato dai modi in cui il Buddhismo in Italia è stato recepito e interpretato dai fondatori o dai personaggi chiave delle Comunità e da come poi è stato proposto nel nostro contesto sociale, ovvero in parte privato di quelle ritualità e di quei dati culturali che più strettamente si ricollegano agli usi e ai costumi dei Paesi di provenienza delle scuole buddhiste. Così la parte delle interviste in cui chiedevo agli interessati di raccontare la propria esperienza relativa all'incontro con il Buddhismo si è rivelata di scarso interesse. La parte biografica nel questionario si è dimostrata utile solo per conoscere a grandi linee la persona che mi trovavo di fronte. Il momento in cui gli intervistati si aprivano maggiormente è stato quando domandavo loro di raccontare della loro esperienza religiosa. Ho avuto modo di ascoltare delle testimonianze di vita anche dolorose e toccanti.

Il secondo obiettivo che inizialmente mi proponevo di indagare era, dal punto di vista macrosociologico, la modalità di diffusione del Buddhismo in Occidente. Anche questo secondo obiettivo, con l'avanzare della ricerca, è stato accantonato: è arduo dare una definizione di "cultura occidentale" da opporre ad un altrettanto non definibile 'cultura orientale'. Che cosa è Buddhismo? Quello giapponese Zen Soto o quello tibetano? Quello colto, interpretato in chiave filosofica o quello popolare fatto di amuleti e portafortuna? Più che di Buddhismo bisognerebbe parlare di Buddhismi.

E che cosa è l'Occidente?

Ho preferito quindi iniziare con il parlare di Buddhismo in Europa piuttosto che in Occidente, per arrivare alla fine a parlare di Buddhismo in Italia piuttosto che in Europa. Inoltre proseguendo con l'indagine sul campo, mi sono accorta che ogni Comunità utilizza peculiari strategie di inculturazione del Buddhismo, legittima la sua presenza dal punto di vista sociale ricorrendo a proprie argomentazioni, interpreta con categorie proprie il Buddhismo legato all'insegnamento di quella specifica scuola. Così, restringendo sempre di più il campo di indagine, mi sono limitata a studiare le modalità della presenza del Buddhismo nel nostro territorio così come è proposta dai Centri che ho frequentato.

Ho dovuto anche completamente rivedere l'impianto metodologico dell'intervista. Mi sono infatti accorta che era praticamente impossibile, anche a causa del poco tempo a disposizione, intervistare tutte le persone delle Comunità che ho frequentato, come inizialmente mi ero riproposta di fare. Per esempio al Centro Ghe Pel Ling di Milano, coloro che prendevano parte agli incontri serali di insegnamento del *lama* erano una cinquantina. E come avrei potuto raggiungere uno per uno i 200 Cingalesi che la domenica pomeriggio affluivano al tempio Lankaramaya per partecipare alla *puja*? Così, mi sono limitata a chiedere un colloquio alle figure di riferimento che hanno dato vita a quel determinato Centro, per cercare di comprendere lo spirito che anima il loro progetto. Poi, quando è stato possibile, ho posto domande anche ai frequentatori o ai residenti della Comunità. Ho scelto in genere persone con le quali, per motivi casuali e non, ero riuscita ad entrare in comunicazione, persone che si erano mostrate interessate alla ricerca. Per ovvi motivi di privacy, ho omesso di citarne il nome per esteso, indicandole con la sola iniziale, al contrario ho specificato il nome e il ruolo dei responsabili delle realtà studiate.

### *Strumenti metodologici utilizzati*

Mi proponevo di realizzare una ricerca utilizzando una metodologia di tipo qualitativo e lo strumento di cui mi sono servita è stato soprattutto l'osservazione partecipante. Ho cercato dunque, durante i soggiorni nelle comunità buddhiste, di mettere in pratica quanto è scritto nei libri a proposito di questa tecnica: "Nell'osservazione partecipante l'osservatore 'scende in campo', si immerge nel contesto sociale che vuole studiare, vive *con* e *come* le persone oggetto del suo studio, ne condivide la quotidianità, le interroga, ne scopre le pene e le speranze, la concezione del mondo e le motivazioni dell'agire, al fine di sviluppare quella 'visione dal di dentro' che è il presupposto della comprensione<sup>5</sup>. Ho cercato, facendomi coinvolgere nella quotidianità o nelle attività dei centri frequentati, di vedere il mondo con gli occhi dei soggetti studiati. In special modo, per quanto la dimensione della pratica è fondamentale per potere comprendere appieno il Buddhismo dal momento che la conoscenza avviene attraverso il corpo, gli insegnamenti che si trovano scritti sui libri e la semplice adesione intellettuale non sono sufficienti. Così ho sempre preso parte ai momenti di preghiera, cerimonie, incontri di meditazione. Al termine di ogni giornata dedicata alla ricerca, per registrare i dati osservati, mi impegnavo a stendere delle note di campo nelle quali riportavo le mie riflessioni teoriche, le reazioni emotive avute nel corso delle esperienze e le interpretazioni dei soggetti studiati a proposito dei vari argomenti.

---

<sup>5</sup> P. Corbetta, *La ricerca sociale: metodologia e tecniche. Le tecniche qualitative*, Il Mulino, Bologna, 1999, 14.

Mi sono affidata all'osservazione partecipante pur consapevole dei suoi limiti, come la soggettività del ricercatore, principale strumento della ricerca, la non generalizzabilità dei casi studiati e la non standardizzazione delle procedure utilizzate<sup>6</sup>.

Devo dire che nel complesso non ho avuto particolari difficoltà di inserimento in nessuna delle Comunità: tutte si sono dimostrate nell'insieme disponibili e accoglienti nei miei confronti, anche perché, ad eccezione del Ghe Pel Ling di Milano, sono sempre stata introdotta negli ambienti grazie alla mediazione di una figura autorevole con la quale ero già entrata in contatto prima di visitare ciascun Centro.

Un altro importante strumento di cui mi sono servita è stata l'intervista qualitativa strutturata e semi strutturata. In particolare modo, per le persone che ricoprivano un ruolo fondamentale all'interno della Comunità, ho formulato una serie esclusiva di domande con le quali cercavo di comprendere sia quegli aspetti dottrinali o rituali di cui non riuscivo a cogliere il significato, sia la struttura e gli obiettivi che si poneva il Centro di cui essi erano i principali ispiratori o le figure di rilievo. Agli altri soggetti che hanno accettato di farsi intervistare ponevo una serie di domande identiche, anche se l'ordine o il rilievo dei punti toccati variava secondo l'andamento dell'incontro, secondo quanto una persona era disposta a confidarsi e da quali erano i temi che sentiva maggiormente a cuore. Non ho avuto particolari difficoltà, salvo alcuni rari casi, ad ottenere un colloquio e la presenza del registratore durante la conversazione non ha mai causato fastidio. Ho riscontrato in alcuni soggetti una grande voglia di condivisione della loro esperienza religiosa, sottolineando il cambiamento in meglio che ha avuto la loro vita in seguito all'adesione al Buddhismo.

Le interviste sono inserite in appendice alla tesi con la trascrizione, per quanto possibile fedele, delle dichiarazioni rilasciate dalle persone intervistate e conservano le caratteristiche del linguaggio parlato, sia come lessico che come struttura della frase poiché non ho ritenuto opportuno effettuare una revisione rispondente alle finalità del testo scritto. Le trascrizioni si riferiscono per la quasi totalità ad interviste individuali, con l'eccezione di due che sono interviste gruppo, effettuate con i partecipanti degli incontri di *vipassana* tenutisi al Mindfulness Project di Milano.

La lettura dei testi in bibliografica mi è servita inizialmente solo per avere un approccio generale delle tradizioni nelle quali il Buddhismo si è articolato nel tempo. Quando ho messo per iscritto i risultati dell'indagine, mi sono servita della lettura dei testi per dare un riscontro autorevole a quanto avevo già scoperto sul campo. Non è stata perciò la bibliografia ad orientare la ricerca, ma piuttosto la ricerca ad orientare la scelta bibliografica.

---

<sup>6</sup> Ivi., 63.

Infine: anche grazie al fatto che la mia frequentazione delle varie Comunità si è svolta nello stesso arco di tempo, la comparazione delle differenze tra i vari Centri si è rivelata strumento fondamentale per comprendere le caratteristiche identitarie di ognuno di essi.

### *Struttura della ricerca*

Il presente lavoro è articolato in cinque capitoli. Il primo è dedicato al Buddhismo *Theravāda*. I primi paragrafi sono riservati a una breve panoramica sulla vita e sull'insegnamento di Śākyamuni, sulla nascita e diffusione del Buddhismo *Theravāda*, sulla polemica con il *Mahāyāna*, sui contatti avvenuti nei secoli tra Paesi del Sud-Est asiatico e Sri Lanka da una parte e l'Occidente dall'altra. In seguito espongo le principali forme di meditazione proposte dal Veicolo degli Anziani. La seconda parte del capitolo è destinata all'analisi delle tre realtà che ho esplorato per questa tradizione: il tempio Lankaramaya, gli incontri di *vipassana* organizzati a Milano da Flavio Pelliconi, il monastero di Santacittarama. Per ognuna di queste Comunità, dopo avere descritto la mia esperienza in quei luoghi e dopo avere spiegato quali sono le loro principali caratteristiche e la loro evoluzione nel tempo, affronto l'argomento relativo alle strategie di inculturazione proposte.

Nel secondo capitolo tratto del Buddhismo *Vajrayāna*, impropriamente noto come Buddhismo tibetano. Accanto ad una breve panoramica storica relativa alla nascita e diffusione del Buddhismo nel Paese delle Nevi, alle forme che esso ha assunto in quelle terre e ai contatti religiosi tra il Tibet e l'Occidente, la maggior parte dei paragrafi è destinata alla descrizione del Centro Ghe Peli Ling di Milano. Dopo avere descritto la mia esperienza in quella Comunità e i principali tratti distintivi di quest'ultima, sono passata a prendere in considerazione alcuni aspetti fondamentali pratici e teorici del Buddhismo in generale e di quello tibetano in particolare, cercando di mettere in evidenza come siano interpretati e vissuti dai frequentatori del Centro. In particolare modo ho individuato nel rapporto maestro/discepolo, relazione fondamentale in questa peculiare forma di Buddhismo, la chiave che assicura la conservazione, secondo i membri del Ghe Pel Ling, dell'autenticità del messaggio del Buddha anche in Italia, nazione geograficamente e culturalmente lontana rispetto al Tibet. Infine ho ritenuto opportuno dare spazio anche alla descrizione della situazione politica tibetana, alla sua diaspora e alle strategie promosse dal Dalai Lama in Occidente per cercare degli appoggi alla causa tibetana nell'ambito internazionale.

Il terzo e il quarto capitolo sono dedicati allo Zen Soto. Il capitolo terzo è dedicato al tempio-monastero di Fudenji, dopo avere brevemente esposto la diffusione del Buddhismo in Giappone, le forme che esso ha assunto e i contatti che nel tempo si sono verificati tra Paese del Sol Levante e



Occidente. La realtà di Fudenji è analizzata sotto il profilo storico, spaziale e temporale, nel progetto riservato al laico e al monaco. Concedo infine un certo rilievo al perché della ritualizzazione sempre presente in ogni momento della vita del monastero, poiché ho riscontrato che si tratta di una caratteristica unica rispetto agli altri centri visitati che ha animato molte delle mie domande e riflessioni.

Il quarto capitolo è dedicato alla Stella del Mattino. Dopo avere riferito della mia frequentazione presso la Comunità, la Stella del Mattino come Fundeji è inquadrata innanzitutto dal punto di vista storico, poi ricorrendo alle categorie dello spazio e del tempo, definendo infine i principali tratti della vita del laico e di quella del monaco. Peculiari nella mia esperienza alla Stella del mattino sono stati l'enfasi alla pratica dello *zazen* e il mio incontro con S., monaco giapponese zen soto.

L'ultimo capitolo, infine, è dedicato alla Soka Gakkai, dopo avere concesso un breve spazio alla vita e alla predicazione di Nichiren Daishonin, maestro giapponese del XIII secolo ai cui insegnamenti i membri di questa organizzazione si ispirano. La Soka Gakkai è analizzata dal punto di vista della storia dell'associazione, della sua struttura attuale, delle polemiche nate intorno ai suoi insegnamenti, degli elementi di fede e della pratica che propone, di ciò che parzialmente la differenzia rispetto alle altre tradizioni buddhiste.

Spero di avere dato con il presente lavoro un piccolo contributo allo studio della realtà del Buddhismo in Italia, senza la pretesa di avere condotto un'indagine esaustiva, consapevole dei pericoli insiti nella soggettività che si traduce in una scarsa generalizzabilità dei risultati, una caratteristica inerente alle scienze sociali che utilizzano come strumento di indagine una metodologia di tipo qualitativo.

## CAPITOLO 1

### IL BUDDHISMO *THERAVĀDA*: LANKARAMAYA, INCONTRI DI VIPASSANA A MILANO, SANTACITTARAMA

“Per vite innumerevoli ho vagato  
cercando invano il costruttore della casa  
della mia sofferenza.  
Ma ti ho trovato, costruttore  
di nulla da oggi in poi.  
Le tue assi sono state rimosse  
e spezzata la trave di colmo.  
Il desiderio è tutto spento;  
il mio cuore, unito all’increato”.

(*Dhammapada. Per la contemplazione*, a cura di Ajahn Munindo, Associazione Santacittarama, Frasso Sabino, 2002, 51)

#### 1.1 Di Buddha e di Buddhismo

Siddhārta (“colui che ha raggiunto la completezza”) Gotama (nome della stirpe della sua famiglia) Śākyamuni (“il silente della stirpe dei Śākya”), il cosiddetto Buddha storico, visse a cavallo tra il VI e il V secolo a.C. in India. Il contesto filosofico e religioso nel quale il Buddha trascorse la sua esistenza aveva raggiunto una maturità profonda e un’elevatezza di pensiero notevole, per esempio “era in corso la stesura delle *Upanisad*, parte del *Vedānta* o “*Compimento dei Veda*”, che costituisce la summa soteriologica del sapere degli Aarii; il filone sapienziale Jaina era già formato e pare fosse certo che vi fossero comunità monastiche jainiste”<sup>7</sup>.

Si può a lungo discutere inutilmente su quanto il Buddhismo, religione che si ispira all’insegnamento di Śākyamuni, sebbene egli non avesse desiderato fondare nessuna religione, costituisca un punto di rottura o di continuità rispetto all’ambiente nel quale era nato e si era diffuso. Entrambe le posizioni sotto un certo punto di vista sono valide. Tuttavia pur riconoscendo l’importanza del contesto indiano del periodo storico all’interno del quale è fiorito il Buddhismo, sicuramente l’elemento di novità del messaggio di Śākyamuni rispetto alla tradizione filosofica

<sup>7</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddhismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 50.

precedente consistette nel non aver voluto costruire nessuna teoria metafisica che negasse o affermasse l'esistenza di un sé permanente o di Dio, a cui l'*ātman* anela ricongiungersi, come per esempio è scritto nelle *Upanisad*. Introdurre infatti il termine *anātman* o opporre il nobile silenzio di fronte a coloro che gli domandavano se esistesse la divinità o meno, non doveva andare a costituire un nuovo apparato dogmatico a cui aderire o da rifiutare sulla base delle capacità intellettive di ognuno, ma semplicemente riconoscere che credere nell'esistenza di un sé permanente impedisce la constatazione dell'impermanenza di ogni ente nell'universo. Ente che inevitabilmente nasce, cresce e poi muore. Il mondo di risveglio si colloca oltre le convinzioni e le credenze degli uomini: divenuto consapevole di questo, Buddha dedicò tutta la sua vita alla salvezza degli uomini. Esistono moltissime biografie su Śākyamuni, che vanno a costituire il nucleo più antico della religione buddhista, redatte prevalentemente con intento didattico e agiografico (più infatti che per la loro fedeltà storica questi racconti sono stati scritti per mostrare come la vita di Buddha sia l'esempio da seguire per chi desidera intraprendere un percorso di salvezza). In esse si narra che il punto di svolta nella vita del giovane principe Gotama fu l'incontro con un vecchio, un malato, un corteo funebre e un asceta. Nonostante il padre lo tenesse rinchiuso in un palazzo in cui era bandita ogni sofferenza: un indovino gli aveva infatti predetto che suo figlio avrebbe abbandonato la famiglia per trovare una soluzione al problema del dolore. Cosa che effettivamente avvenne: Siddhārtha, divenuto consapevole (in seguito agli incontri di cui si è detto) dell'esistenza della sofferenza e dell'esistenza della via religiosa, decise di abbandonare la reggia e di diventare un asceta della foresta, al fine di trovare una soluzione definitiva al problema del dolore. Tuttavia arrivò quasi in punto di morte senza avere trovato la risposta che cercava: capì che quella non era la strada e decise dunque di accettare del cibo da una pia donna, si vestì con un manto ricavato dagli abiti di un defunto, si sedette sopra un cuscino d'erba al riparo di un grande albero e decise di non muoversi fino a quando non avesse compreso l'origine della sofferenza e la via che conduce alla sua estinzione. "Al sorgere della stella del mattino giunse al risveglio e realizzò la pratica della via di liberazione"<sup>8</sup>.

I contenuti della sua scoperta sono racchiusi nel *Discorso della messa in moto della ruota del Dhamma* (in pali *Dhammacakkavattanasutta*), il primo sermone che il Buddha tenne secondo la tradizione, alla presenza di cinque discepoli, nel parco delle Gazzelle a Benares.

In esso è esposto il cuore del messaggio buddhista, che si compone di tre elementi sostanziali: la *via di mezzo*, le *quattro nobili verità*, l'*ottuplice sentiero*. Percorrere la *via di mezzo* significa diventare

---

<sup>8</sup> Ivi., 89.

consapevoli che né attaccarsi al soddisfacimento dei desideri, sospinti da un'innata sete di sensazioni, né vivere una vita di ascetismo rigoroso e di mortificazione del proprio corpo, sono la strada corretta da seguire per chi decide di cercare di porre fine alla propria sofferenza esistenziale.

Le *quattro nobili verità* racchiudono il cuore del messaggio buddhista: nella prima di esse si constata l'esistenza del dolore, da intendere però non in termini dottrinali o metafisici, bensì in chiave esperienziale, come ha insegnato Achan Sumedho, monaco thailandese: “Parlando di *dukkha* (la sofferenza), la prima nobile verità, non parlo di qualcosa di astratto là fuori, qualcosa di vago. Parlo di una reale sensazione; le sensazioni di infelicità, turbamento, scontentezza, preoccupazione, insicurezza, disagio... La prima nobile verità si sperimenta in se stessi”<sup>9</sup>. Quale uomo non sente dentro di sé risuonare queste parole: “La nascita è dolore, la vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che ci dispiace è dolore, la separazione da ciò che ci è caro è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore”? Nella seconda nobile verità si individua l'origine del dolore, che ha sede nella ricerca costante di appagamento del desiderio, nella terza la possibilità di porvi fine, mentre nella quarta è esposto il percorso da intraprendere che conduce all'estinzione della sofferenza, il nobile ottuplice sentiero.

Il *nobile ottuplice sentiero* può essere suddiviso in tre gruppi tematici: del primo fanno parte la *retta visione* e la *retta intenzione*. Per *retta visione* si intende la capacità di vedere e comprendere la vera natura della realtà. *Retta intenzione* significa invece farsi guidare nel proprio comportamento dalla logica del dare piuttosto che del prendere, donando amore e benevolenza ad ogni creatura. *Retta condotta, retto parlare, retti mezzi di sussistenza* appartengono al secondo gruppo, che concerne l'etica. “Ovvero: come visione e intenzione si esprimono nella vita di relazione”<sup>10</sup>. Infine *retto sforzo*, la concentrazione, *retta presente attenzione o memoria*, la decisione di porre attenzione alla propria vita interiore, *retta concentrazione o devozione*, l'invito a non farsi distrarre dalla pigrizia o dall'ignoranza, ma di proseguire diritto lungo il proprio percorso di fede, sono i tre elementi che compongono il terzo gruppo, relativo alla disciplina spirituale.

## 1.2 Il Canone Pāli e la diffusione del Buddhismo Theravāda

Per *Canone Pāli* si intende la più antica raccolta di opere scritte della religione buddhista. “Agli studiosi non è chiaro se fu redatta direttamente in *pāli*, lingua letteraria nata dall'unione di vari dialetti, o se inizialmente fu scritta in *sinhala*, la lingua parlata nello Sri Lanka nel III secolo a.C.

<sup>9</sup> A. Sumedho, *La mente silenziosa. Discorsi e dialoghi di un maestro theravāda occidentale*, Ubaldini, Roma, 1990, 103.

<sup>10</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddhismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 99.

quando vi fu introdotto il Buddhismo”<sup>11</sup>. La prima stesura scritta risale al I secolo a.C., sebbene già a partire dal III a.C. alcuni discorsi del Buddha erano già stati registrati su supporti materiali. Il testo è diviso in tre parti, in base al contenuto. Tale suddivisione risale al periodo storico che si colloca tra il 340 e il 270 a.C., tra il concilio di Vaiśālī e quello di Pataliputta, quando il *Canone Pāli* era ancora tramandato oralmente. Prima di allora i componimenti erano raggruppati in nove parti a seconda della forma letteraria dello scritto.

Le tre sezioni che compongono il *Canone Pāli* sono dette *pitaka*, canestri, recipiente dove probabilmente erano contenuti i manoscritti. Sono: il *Vinayapitaka*, il *Canestro della Disciplina* relativo alla regola monastica, il *Suttapitaka*, il *Canestro dei discorsi*, pronunciati da Buddha e suddivisi in cinque parti a seconda della loro lunghezza e infine l'*Abhidhammapitaka*, il *Canestro della dottrina*, che raccoglie i commentari interpretativi<sup>12</sup>.

Tuttavia non bisogna dimenticare che, nonostante la sistemazione scritta del *Canone*, per secoli i testi da cui è formato vennero tramandati anche oralmente e furono oggetto di interpretazione da parte dei loro cantori, come vuole il più puro spirito dell'India antica, terra di tradizione orale piuttosto che scritta.

Oltre al *Canone Pāli*, esiste un'altra importante testimonianza documentaria circa la nascita e la diffusione del Buddhismo: si tratta degli editti del re Aśoka, incisi su stele di pietre. Aśoka, sovrano del III secolo a.C., unificò sotto di sé tutta l'India. Originario di un regno situato nell'India nordorientale, oltre a unificare Subcontinente, estese il suo regno fino all'Afghanistan, al Bengala, al Kashmir, al Pakistan del Nord. La leggenda vuole però che la guerra di espansione mossa allo stato sovrano del Kalinga (odierna Orissa) si risolse in una strage. Corroso dai sensi di colpa e sconvolto dalla gravità del danno arrecato a tante vite umane, il re decise allora di convertirsi al Buddhismo e di fare incidere su roccia o su colonne, per tutto il suo vastissimo impero, iscrizioni che “invitavano al rispetto del Dhamma, dei vecchi, dei malati, degli indigenti, a rapporti improntati a grande civiltà tra le diverse tradizioni spirituali, alla non violenza sia nei confronti della vita animale sia come rifiuto della guerra”<sup>13</sup>. Dai suoi editti traspare una proposta di comportamento etico che poteva diventare fonte di ispirazione per il laico buddhista, dando poca importanza alle sottigliezze dottrinali, poco rilevanti nella vita quotidiana.

Tra l'altro pare che Aśoka sia stato il principale artefice della diffusione del Buddhismo nello Sri Lanka: il sovrano a questo scopo mandò sull'isola il monaco buddhista Mahinda che secondo la

---

<sup>11</sup> Ivi., 54.

<sup>12</sup> Ivi., 55.

<sup>13</sup> G.R. Franci, *Il Buddhismo. Dall'Oriente la tradizione spirituale che più ha affascinato l'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 2004, 41.

tradizione era nipote o figlio del re. Il Sangha monastico cingalese fu costituito già a partire del III secolo a.C. e sopravvive ancora oggi (solo nel ramo maschile, quello femminile si interruppe abbastanza presto) nella sua forma *Theravāda*, nonostante gli influssi delle dottrine *Mahāyāna* e la conversione obbligata della popolazione al Cristianesimo ad opera dei Portoghesi prima e degli Olandesi poi durante la fase di colonizzazione dell'isola tra il XVI e gli inizi del XIX secolo (dal 1815 lo Sri Lanka passò sotto il dominio britannico).

Le vicende storiche legate invece alla diffusione del Buddhismo *Theravāda* nei Paesi del Sud-Est asiatico seguirono un andamento completamente diverso rispetto a quelle che si verificarono nella ex Ceylon. Il punto di partenza per la diffusione degli insegnamenti del Veicolo degli Anziani in questa area fu la parte meridionale della regione, in un territorio che oggi appartiene alla Birmania, in cui il re Aśoka aveva inviato una missione. “Mentre qui si era diffuso il *Theravāda*, nella zona costiera occidentale, l'odierno Arakan, si erano introdotte altre forme di Buddhismo, ossia il *Mahāyāna* e il Tantrismo”<sup>14</sup>. Il *Theravāda* in Birmania divenne religione di stato e unica forma di Buddhismo a cui tutta la popolazione fu chiamata a uniformarsi, nell'XI secolo grazie a re Anuruddha. Da quel momento in poi esso rimase fino ai nostri giorni la tradizione buddhista più diffusa della nazione. Il Sangha monastico strinse un rapporto particolare con lo Sri Lanka: per secoli monaci viaggiarono verso quella terra e viceversa.

Il territorio che corrisponde attualmente alla Cambogia, fu anch'esso inizialmente influenzato dal *Mahāyāna* e da alcune forme di Induismo. Il re khmer Jayavarman, che regnò a cavallo tra il 1100 e il 1200, si considerava un'incarnazione del *bodhisatva Avolokitesvara*, a cui doveva essere tributato un culto divino. Però mentre la corte e la popolazione urbana abbracciarono gli insegnamenti del Grande Veicolo, la massa contadina si accostò al *Theravāda* e considerava l'aura di sacralità attribuita al loro sovrano come un simbolo di oppressione da parte della classe dominante. Per non rimanere privo del sostegno del popolo, al monarca non rimase altro che abbracciare la religione del volgo. A partire dal XIV secolo il Buddhismo nella sua forma *Theravāda* divenne la religione di tutta la popolazione khmer, re e corte compresi.

In Thailandia il *Theravāda* fu introdotto da re Rāma Khamheng (1275-1317), dopo che i Thai si resero indipendenti dal regno dei Khmer. Lo stessa dinamica storica si è verificata per il Laos: i Laotiani hanno così assunto dalla Cambogia l'insegnamento *Theravāda*. In entrambi i Paesi attualmente il Veicolo degli Anziani è la tradizione buddhista prevalente per la maggior parte della popolazione.

---

<sup>14</sup> H. Bechert, *Il Buddhismo contemporaneo in Sri Lanka e nel Sud-Est asiatico*, in G. Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Laterza, Bari, 2001, 287.

### 1.3 Il *Mahāyāna* visto dai rappresentanti del *Theravāda*

Siccome la mia formazione universitaria per quanto riguarda il Buddhismo si era focalizzata prevalentemente sullo studio di testi *Mahāyāna*, una volta conosciuto il *Theravāda* o Veicolo degli Anziani, uno degli aspetti che mi interessava indagare, era relativo a come i rappresentanti di questa tradizione guardassero al Grande Veicolo, che tipo di opinione avessero al riguardo e quali fossero secondo loro le principali differenze o somiglianze tra questi due diversi modi di intendere gli insegnamenti di Śākyamuni. Soprattutto alla luce del fatto che i seguaci del *Theravāda* sono stati additati per un lungo periodo dai sostenitori del *Mahāyāna* con il termine dispregiativo di buddhisti *hīnayana*, ovvero coloro che seguono un veicolo inferiore.

Sapevo che per *Mahāyāna* si intendeva quella nuova tendenza religiosa sviluppatasi tra il III a.C. e il I d.C. in cui si dava innanzitutto particolare enfasi all'ideale della salvezza universale. "Ovvero, la via religiosa venne intesa non più come il problema di ciascuno isolatamente, ma di ciascuno in senso di tutti" (Marassi, 2006, 123). Da qui il rilievo dato nel *Mahāyāna* alla figura del *bodhisatva*, l'uomo del risveglio, che tuttavia fa voto di continuare a soggiornare nel *samsara* e di non estinguersi nel *nirvana* fino a quando tutte le creature non giungono alla medesima salvezza. Nel *Mahāyāna* ci sono alcuni *bodhisatva* che sono oggetto di devozione se non di un vero e proprio culto. È stato difficile quindi per me capire il ruolo che invece riveste questa importante figura nel *Theravāda*. Da quanto emerge nel corso delle interviste, ho compreso innanzitutto che solo un Buddha è stato, prima di raggiungere questa condizione, un *bodhisatva*, come mi ha spiegato A. J., monaco thailandese del monastero Santacittarama:

- *Il bodhisatva nel nostro Theravāda? Ogni Buddha, prima di diventare Buddha, ha accumulato molti meriti in milioni di vite precedenti. Prima di diventare Buddha, capendo, ascoltando, studiando che cosa è stato insegnato, è stato un bodhisatva*<sup>15</sup>.

Inoltre il praticante *mahāyāna* vede il *bodhisatva* come una figura ideale da cui trarre ispirazione e a cui tendere nella vita di tutti i giorni. Si nutre una profonda compassione per tutti gli esseri che popolano l'universo poiché si comprende che non vi è una differenza tra la propria individualità e il resto del mondo in termini di salvezza. Colui che invece abbraccia gli insegnamenti *theravāda* si pone come principale obiettivo esistenziale la conquista della propria liberazione personale dalla sofferenza in questa vita. Su questa tematica così si è espresso Flavio Pelliconi:

---

<sup>15</sup> Cfr. appendice.

- (...) Allora, nel *Mahāyāna* c'è questa enfasi nel voto del *bodhisatva*, per cui le persone si votano a post-porre la propria illuminazione, la propria realizzazione, in modo da restare nel *samsara* per aiutare gli altri esseri senzienti a raggiungere la stessa meta. Nel *Theravāda* non c'è questo incoraggiamento a tutti a diventare dei *bodhisatva* perché secondo loro non è nemmeno pratico: “Che cosa ne facciamo adesso, di tutti questi *bodhisatva*?” L'enfasi è sul: “Andatevene via subito, non preoccupatevi, che di Buddha ne verranno fuori comunque”<sup>16</sup>.

Universalismo radicale del *Mahāyāna* “contro” la salvezza personale del *Theravāda*. Questo però non implica che i sostenitori del Veicolo degli Anziani non diano importanza alla altre creature che popolano l'universo o alla compassione o che siano concentrati solo su se stessi, accuse che tuttavia sono state loro rivolte dai seguaci del Grande Veicolo. Un solo esempio chiarificatore: nel *Vandanā*, raccolta di testi *pāli* per la *puja theravāda* distribuito al Tempio Lankaramaya, si recita, nei versi della “Condivisione dei meriti”: “Che tutte le creature partecipino di questo merito – che abbiamo così acquisito, possa io contribuire ampiamente alla loro felicità”.

Un'altra considerazione: è evidente che nel *Mahāyāna*, se la salvezza è solo universale, l'insegnamento non deve più essere custodito solo nelle mani dei religiosi o degli specialisti dall'asceti, ma deve essere accessibile a ogni uomo, indipendentemente dalle sua condizione sociale, dal sesso, dal merito o dalle capacità intellettive. La scelta di vita laica assurge alla stessa validità religiosa di quella monastica. Se così non fosse, sarebbe impossibile realizzare l'obiettivo della liberazione universale. Tuttavia questo non implica che nel *Theravāda* al laico sia preclusa a priori la conquista del *nibbana*<sup>17</sup>, obiettivo a cui solo il monaco ambirebbe. Flavio Pelliconi ha affermato a questo proposito:

- (...) Quindi non è un fatto dogmatico: per il laico è più difficile, non dico che sia impossibile, ma per il monaco è più facile. Molto più facile. Per cui si dice che il pieno risveglio è più alla portata dei monaci che non dei laici, ma solo per questo motivo, per la vita che fanno, che rende la cosa più fattibile<sup>18</sup>.

Ho avuto inoltre una certa difficoltà anche a comprendere come nel Veicolo degli Anziani avviene

---

<sup>16</sup> Cfr. appendice.

<sup>17</sup> Termine *pāli* equivalente al sanscrito nirvana.

<sup>18</sup> Cfr. appendice.



l'effettiva trasmissione del Dharma del Buddha. Nel *Mahāyāna*, l'insegnamento passa attraverso la relazione tra il maestro e il discepolo. Al rapporto maestro/discepolo nel *Theravāda* non è data così tanta importanza rispetto all'enfasi che viene data, per esempio, al Sangha monastico. Così mi ha detto Ajahn Chandapalo, abate del monastero Santacittarama:

*- Mah, non è così forte nel Theravāda, non è c'è tutta questa enfasi. Da noi non esiste una gerarchia di diversi livelli. Noi abbiamo tutti gli abiti uguali, io non ho delle strisce sul mio vestito o un cappello speciale... il Theravāda è molto incentrato sul Sangha, sulla comunità monastica, per cui anche se sei il monaco più anziano, come lo sono io, non implica nulla. Forse nel Mahāyāna e nel Buddhismo Tibetano si dà così tanta enfasi sulla relazione maestro/discepolo perché c'è stato l'incontro con l'Induismo<sup>19</sup>.*

Sempre al Santacittarama, monastero presso Rieti in cui ho soggiornato per la mia ricerca, ho domandato se alle principali opere della tradizione *mahāyāna* (*Sutra del Loto*, letteratura della *Prajñāpāramitā*, produzione letteraria di Nāgārjuna) fosse dato spazio nella formazione intellettuale dei monaci. Oltre ad avermi risposto che la dimensione dello studio non è così importante per l'iter educativo del monaco, è stato aggiunto che nella tradizione thailandese ci si limita a approfondire unicamente il *Canone Pāli*, soprattutto il *Vinaya* e il *Sutta*. Così mi ha detto Ajahn Chandapalo e così mi ha confermato successivamente A. J.:

*- Non fanno parte della nostra tradizione, vengono secoli dopo. Noi facciamo riferimento solo al Canone Pali, in particolare al Sutta e al Vinaya. Però, devo dire che alcuni monaci per loro interesse possono studiare i testi mahāyāna, non c'è nulla di contrario in questo<sup>20</sup>.*

Infine ho trovato molto interessante potere parlare a proposito di questo rapporto *Theravāda/Mahāyāna* nel corso della mia esplorazione del Buddhismo *Theravāda* con persone di nazionalità cingalese o thailandese, in modo tale da potere avere una testimonianza diretta e personale circa l'immaginario che esse nutrono verso il Grande Veicolo. Se infatti i buddhisti italiani hanno la possibilità di conoscere varie tradizioni poiché molte di loro sono presenti sul nostro territorio, più difficile è che si incontrino e si conoscano religiosi di Paesi appartenenti a scuole di pensiero buddhista differenti. A questo proposito riporto due testimonianze curiose: la prima è di A. J., la

---

<sup>19</sup> Cfr. appendice.

<sup>20</sup> Cfr. appendice.

seconda di S., monaco cingalese del tempio Lankaramaya di Milano, di cui parlerò più avanti:

*- I Paesi in cui si è diffuso il Mahāyāna, come il Tibet, la Cina, il Giappone, la Corea, sono Paesi molto freddi, ti devi coprire e mangiare molto. Questa è l'unica piccola differenza, ma per quanto riguarda i significati... Io penso che il Mahāyāna e il Theravāda sia lo stesso Buddhismo, lo stesso insegnamento.*

*- La meditazione è la stessa, in Thailandia, Birmania, Sri Lanka... ma in ogni Paese ci sono delle attività mahāyāna, come i canti, le puja... questo non è Theravāda, ma Mahāyāna. Il Theravāda è andare nei monasteri, meditare, raggiungere il nibbana. Anche nei Paesi Theravāda, bisogna fare queste pratiche mahāyāna perché la gente lo richiede. Persino i fedeli non capiscono che cosa sia davvero il Theravāda. Vogliono essere sempre felici, ma non amano dedicarsi solo alla meditazione!<sup>21</sup>*

#### **1.4 L'incontro dell'Occidente con i Paesi di tradizione *theravāda***

Uno dei primi europei ad avere visitato un Paese di tradizione *theravāda* di cui si ha memoria, fu un personaggio illustre e molto noto: Marco Polo, il quale, dopo avere percorso la Cina in più sensi, incontrò le popolazioni del Tibet, della Thailandia, della Birmania... si spinse fino in Sri Lanka, perché faceva parte del seguito di un'ambasciata mongola, inviata dal grande Kubilai per ottenere delle reliquie, tra le quali il famoso "dente del Buddha". In quest'isola il grande viaggiatore riuscì a raccogliere un certo numero di informazioni su Śākyamuni.

Dopo di lui un frate francescano, Odorico da Pordenone, nel 1318 partì da Padova, raggiunse Bombay e da lì si spinse fino allo Sri Lanka, seguito qualche anno più tardi da Giovanni Marignoli, che per conto di Benedetto XII, prima visitò la Cina nel 1338 e poi passò per lo Sri Lanka. La descrizione del suo viaggio è racchiusa nelle "Memorie", opera nella quale, accanto a notizie completamente false (come l'adorazione dell'albero sotto il quale Buddha ottenne il risveglio il cui culto viene fatto risalire ad Adamo), ve ne sono altre che non mancano di acutezza e di spirito di osservazione (come la descrizione della vita quotidiana dei monaci).

Purtroppo il tramonto dell'impero Mongoli e l'ascesa politica dei Turchi Ottomani, che impedirono ai missionari e ai mercanti europei di percorrere le principali arterie stradali che dall'Europa portavano all'Oriente, posero fine a questa prima fase di incontro tra l'Europa e l'Asia, realizzato attraverso grandi viaggi in Oriente.

---

<sup>21</sup> Cfr. appendice.

Bisogna attendere l'epoca delle grandi scoperte geografiche del XVI e del XVII secolo perché i contatti con i Paesi di tradizione *theravāda* si ripresentino e si intensifichino, questa volta in maniera irreversibile. I primi Occidentali a stabilirsi in quelle terre furono soprattutto missionari, non senza difficoltà e pericoli. Per esempio i domenicani portoghesi si insediarono a Sri Lanka, in Thailandia e in Cambogia <sup>22</sup>.

Man mano che i rapporti tra Oriente e Occidente diventavano sempre più frequenti, progrediva anche la conoscenza relativa al Buddhismo, alle sue origini, al suo sviluppo, alle grandi fasi della sua storia. Per fare ciò era però necessario conoscere le due lingue più importanti con cui sono state redatte le principali opere: il *pāli* e il sanscrito. In particolare modo il *pāli*, lingua di cui gli Europei cominciano a scrivere verso la fine del 1600, venne studiato da Eugène Burnouf, grande cultore del Buddhismo del XIX secolo. Egli compose una grammatica della lingua *pāli* pressoché completa. Parallelamente a ciò, alcuni studiosi a partire dal XVIII secolo incominciano a intuire che la religione professata in nazioni asiatiche anche molto lontane tra di loro geograficamente e culturalmente, come la Cina e il Giappone, la Birmania e Ceylon, rientrasse in realtà nello stesso contenitore buddhista.

Il 1800 fu un secolo importante per l'avanzamento degli studi buddhisti: vennero compiute a titolo d'esempio importanti scoperte archeologiche, come quella delle stele fatte incidere dal grande re Aśoka <sup>23</sup> e a Londra venne fondata Thomas W. Rhys Davids nel 1881 la "Pāli Text Society", dedicata unicamente allo studio e alla pubblicazione dei testi in lingua *pāli*. L'interesse maggiore nei confronti degli insegnamenti di Śākyamuni si ebbe in Francia, Inghilterra e Germania.

Mentre verso la fine del XIX secolo sorsero nel Vecchio Continente le prime comunità espressamente buddhiste, i primi europei entravano nei Sangha *theravāda* del Sud-Est asiatico, come Allan Bennet, noto anche come Ānanda Metteyya, che aveva preso i voti di *bhikkhu* in Birmania o il tedesco Anton Gueth, discepolo di quest'ultimo, alias Nyānatiloka<sup>24</sup>. Fu con Nyānatiloka in particolare che Alexandra David-Néel entrò in contatto. Madame David-Néel, personaggio singolare, membro della teosofia, sposò il "modernismo buddhista", ovvero una particolare visione del Dharma elaborata dalla Mahābody Society, fondata a Calcutta nel 1891 da Anāgārika Dharmapāla con il sostegno del colonnello Olcott e di Elena Blavatsky. "La David-Néel sposò un Buddhismo *Theravāda* riformato, nel quale il ritorno agli insegnamenti originali del *Canone Pāli* si univa a uno zelo protestante di liberare il Buddhismo dalle superstizioni popolari e

---

<sup>22</sup> H. De Lubac, *Buddhismo e Occidente*, Jaca Book, Milano, 1987.

<sup>23</sup> Ivi., 135.

<sup>24</sup> M. Bauman, *Il Buddhismo in Occidente*, in G. Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Laterza, Bari, 2001, 326.

dal potere clericale<sup>25</sup>.

Ma che cosa si intende propriamente con l'espressione "modernismo buddhista"? Questa termine viene utilizzato per indicare un movimento di rinnovamento spirituale nato con forza nello Sri Lanka in seguito all'occupazione europea e alla presenza sempre maggiore di missionari e di chiese cristiane. Posti di fronte alla possibilità che gli insegnamenti di Śākyamuni potessero scomparire travolti dalla colonizzazione straniera, alcuni importanti intellettuali buddhisti, si impegnarono per riformare la loro tradizione religiosa, che in quel periodo storico stava attraversando una fase di decadenza. Per fare questo però dovettero scendere a compromessi proprio con la cultura europea, prendendo a prestito alcune sue categorie. "Una delle caratteristiche più rilevanti di questa corrente è l'accentuazione degli elementi razionali del Buddhismo: la dottrina del Buddha in quanto "religione della ragione" viene contrapposta al Cristianesimo, che richiede una fede cieca in dottrina razionali"<sup>26</sup>. Viene sottolineata inoltre la compatibilità tra il sistema di pensiero buddhista e le acquisizioni della scienza moderna, l'impegno nel mondo, non la fuga da esso.

Fu in questa forma che il Buddhadharmā penetrò prevalentemente in Europa agli inizi del XX secolo, quasi unicamente nella sua veste *theravāda*. Per esempio nel 1928 venne fondato il primo *vihāra*<sup>27</sup> buddhista *theravāda* in Inghilterra, grazie all'opera di diffusione del Buddhismo in Occidente svolta da Dharmapāla. Questo avvenne fino alla fine degli anni Cinquanta.

A partire dagli Anni Sessanta e Settanta sia negli Stati Uniti che in Europa, si assistette a un cambiamento relativamente al modo di recepire gli insegnamenti del Buddha: mentre infatti iniziarono a diffondersi in Occidente pratiche provenienti anche da altri Paesi buddhisti, come il Giappone e il Tibet, l'interesse nel Vecchio e nel Nuovo Continente da parte degli aspiranti buddhisti si spostò da un approccio di tipo intellettuale e filosofico verso la meditazione e l'esperienza personale. Presero così piede corsi di meditazione *vipassana*, come quelli proposti dall'International Meditation Centres fondato nel 1952 dal laico birmano U Ba Khin. In America nel 1975 un gruppo di Americani tra cui Goldstein, Salzberg, Kornfield, che avevano studiato in Asia il metodo della meditazione *vipassana*, diedero origine alla Massachusetts Insight Meditation Society, uno dei centri più importanti di pratica in Occidente<sup>28</sup>. Per la realtà italiana infine una certa rilevanza la riveste l'A.Me.Co., associazione di meditazione creata da Corrado Pensa, professore dell'Università La Sapienza di Roma. Per chi desidera dedicarsi invece a un percorso di vita

<sup>25</sup> S. Batchelor, *Il risveglio dell'Occidente. L'incontro del Buddhismo con cultura europea*, Ubaldini, Roma, 1996, 253.

<sup>26</sup> S. Bechert, *Il Buddhismo contemporaneo in Sri Lanka e nel Sud-Est asiatico*, in G. Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Laterza, Bari, 2001, 298.

<sup>27</sup> Termine *pāli* per "monastero".

<sup>28</sup> R.H. Robinson, W.L. Johnson, *La religione buddhista*, Ubaldini, Roma, 1998, 365.

monastico in seno alla tradizione *theravāda* in Occidente, può farlo, accolto in uno dei monasteri presenti in alcuni Paesi europei, che si ispirano agli insegnamenti del maestro thailandese Ajahn Chah.

### **1.5 Sila, samadhi e panna**

Con la quarta nobile verità il Buddha mostrò il sentiero che conduce alla cessazione della sofferenza. Senza dimenticare però che il sentiero non è il traguardo ultimo indicato da Śākyamuni, ma la strada da percorrere che conduce verso la meta più eccelsa, il *nibbana*. Così anche *sila*, *samadhi* e *panna*, che sono gli elementi di cui è composto il Sentiero non sono l'essenza del Dhamma, ma la via da percorrere per arrivarci. Essi sono strumenti di lavoro fondamentali da utilizzare per conquistare quella pace assoluta che, una volta raggiunta, non lascia altro che valga la pena di vivere. In teoria la via di salvezza incomincia con *sila*, la virtù, continua con la concentrazione, *samadhi* e si conclude con *panna*, la saggezza. Ma in realtà questi tre importanti aspetti della pratica sono funzionali l'uno all'altro, convergono e si intersecano, gli uni rendendo più chiara la comprensione degli altri e viceversa. Come mi ha spiegato durante la nostra intervista M., monaco del Santacittarama:

*- Il sentiero si divide tradizionalmente in sila, samadhi e panna. Sila è la moralità, samadhi è la concentrazione, il raccoglimento mentale, panna la saggezza. Essi si sostengono a vicenda, nel senso che quando si parla di meditazione, significa cambiare la mente, la mente si acquieta e raggiunge la propria tranquillità. La mente in questo modo ha la possibilità di investigare le cose e di vedere meglio, attraverso panna. Inizia a vedere l'impermanenza o il non sé, anatta, la sofferenza, dukkha o le quattro nobili verità<sup>29</sup>.*

A conferma di quanto detto sopra: “man mano che la saggezza cresce, impavida e forte, il *samadhi* a sua volta diventa sempre più saldo. Più il *samdhi* è saldo, più la virtù diventa incrollabile e totale. La perfezione della virtù alimenta il *samadhi* e l'aumento di vigore del *samadhi* conduce alla maturazione della saggezza”<sup>30</sup>.

Per poterli tuttavia comprendere nella loro essenza è necessario analizzare *sila*, *samadhi* e *panna* separatamente. *Sila*, la virtù, altro non è che il comportamento da seguire nel relazionarsi con l'ambiente circostante. Si articola in cinque precetti verso cui occorre mantenere un atteggiamento

---

<sup>29</sup> Cfr. appendice.

<sup>30</sup> A. Chah, *Una pace incrollabile*, Associazione Santacittarama, Frasso Sabino, 2005, 23.

né di eccessiva rigidità o attaccamento né di lassismo. In entrambi i casi si mancherebbe infatti di misura.

Il primo precetto è: non uccidere. Il secondo: astenersi dal rubare. Man mano che si procede nel perfezionamento della virtù, ci si trattiene anche dal prendere ciò che non è stato dato, mentre i monaci addirittura non possono nemmeno toccare ciò che non è stato dato loro. Il terzo: astenersi da ogni comportamento sessuale scorretto. A livello più grossolano, questo precetto prevede nell'ambito matrimoniale di rimanere fedele al coniuge senza tradirlo. A livello più elevato, astenersi dai rapporti sessuali, vivere in castità, così come fanno voto i monaci buddhisti della tradizione *theravāda*. Il quarto: non mentire e non indulgere in discorsi falsi. Se all'inizio della pratica si può incominciare evitando di raccontare cose non vere, perfezionando il precetto si impara ad utilizzare lo strumento della comunicazione in modo attento e responsabile, evitando di ferire gli altri con le parole. Il quinto: non assumere alcolici o droghe che alterino la coscienza<sup>31</sup>. A proposito dell'importanza dell'assunzione dei precetti, M. ha affermato:

- (...) *I primi quattro marcano il terreno. Dentro questi quattro precetti, più o meno, ci trovi la felicità. Fuori di sicuro non c'è, c'è la violenza c'è il samsara. Hai mai visto qualcuno felice di fare o di ricevere violenza? Magari per cinque minuti, ma poi dopo che cosa gli rimane? Quando ti rubano qualcosa, sei felice?*<sup>32</sup>

La concentrazione della mente (*samadhi*) è un'importantissima fonte di energia per la pratica del Dhamma. Quando infatti la mente si acquieta ed è in pace, è possibile indagare approfonditamente la realtà del corpo, le sensazioni, la coscienza, il pensiero, gli oggetti mentali, i suoni gli odori, i gusti... É possibile praticare la meditazione non solo assumendo una posizione seduta in un luogo particolare, ma anche nel corso delle attività quotidiane, prestando attenzione al corpo, ai pensieri e ai sentimenti che si avvicendano nella mente. Una volta compresa chiaramente la loro vera natura, il modo in cui sorgono, si sviluppano ed infine scompaiono, ecco che il vecchio modo di percepire e di interpretare la realtà si dissolve e la conoscenza intellettuale si trasforma in saggezza (*panna*)<sup>33</sup>. Nel Buddhismo presenza mentale e saggezza formano un binomio indissolubile a tal punto che in Thailandia questi due aspetti sono espressi con un unico vocabolo, *satipanni*.

É importante tenere presente che il pensiero e la saggezza sono due aspetti completamente opposti.

<sup>31</sup> A. Sumedho, *La mente silenziosa. Discorsi e dialoghi di un maestro theravāda occidentale*, Ubaldini, Roma, 1990, 28.

<sup>32</sup> Cfr. appendice.

<sup>33</sup> A. Chah, *Una pace incrollabile*, Associazione Santacittarama, Frasso Sabino, 2005, 23.

Mentre infatti il pensiero non fa nient'altro che reagire seguendo un determinato stato d'animo, generando una catena infinita di associazioni, la saggezza sgombra la mente, poiché, dopo avere analizzato la natura delle emozioni provate e delle riflessioni prodotte, comprende la loro insensatezza, le giudica impermanenti, insoddisfacenti, non io e le lascia svanire nel nulla così come sono arrivate.

## **1.6 Forme della meditazione *theravāda***

*Samatha* e *vipassana*, *anapanasati*, meditazione su *metta* e meditazione camminata. Quanto sforzo per cercare di capire di che cosa effettivamente si tratta, sia dal punto di vista teorico che di quello pratico! Sicuramente nel corso della mia esperienza di meditazione, sia a Milano che a Santacittarama, una cosa di cui sono certa è di avere sperimentato quelli che il Buddha ha indicato come i cinque impedimenti alla pratica: desiderio e brama, avversione, pigrizia e torpore, agitazione e irrequietezza, dubbio.

Quello che segue è un resoconto di quanto ho compreso con la mia piccola esperienza di pratica, supportata dalla lettura bibliografica, consapevole comunque del fatto che si possono sprecare fiumi di inchiostro per descrivere in che cosa consista la meditazione, ma senza la sua sperimentazione personale, non si può davvero penetrare il cuore del messaggio buddhista.

Procedendo con ordine, il primo passo richiesto nel momento in cui ci si siede in meditazione, consiste nel placare la mente, svuotandola dai pensieri e sviluppando la concentrazione. Questo è *samatha*. In genere si sceglie di porre attenzione su un oggetto prescelto, come per esempio aumentare la consapevolezza del proprio corpo seduto. Essa porta calma e tranquillità di spirito. Nel caso in cui sopraggiunga un pensiero, l'atteggiamento necessario da sviluppare nei suoi confronti è constatarne semplicemente l'esistenza per poi lasciarlo andare così come è venuto, senza forzare nulla. È possibile scegliere anche come oggetto di meditazione il respiro, prestando attenzione sull'ispirazione, sulla sua durata e la sua fine; poi portando l'attenzione sull'espirazione, sulla sua durata e la sua fine. Osservare il ritmo tranquillo del respiro calma la mente, porta alla serenità. Questo è *anapanasati*.

Obiettivo della pratica *samatha* (di cui *anapanasati* può essere un'espressione) non consiste però nel farsi completamente assorbire dall'oggetto per entrare nei *jhana*, ma di arrivare a sviluppare una "concentrazione di vicinanza o di accesso" (*upacara samadhi*) a partire dal quale è possibile investigare mediante la saggezza la natura di qualunque cosa si sta sperimentando. Questo è *vipassana*, che letteralmente significa: visione profonda e che porta a comprendere con la propria

esperienza personale la natura insoddisfacente, impermanente, impersonale (*anicca, dukkha, anatta*) di qualunque emozione, pensiero, reazione corporea e in senso lato di qualunque fenomeno che compone l'universo<sup>34</sup>. Ma quale è il confine tra *samatha* e *vipassana*? Ajahn Chandapalo mi ha risposto con queste parole:

- (...) *Si tratta di una cosa abbastanza fluida, che con l'andare del tempo diventa spontanea, si tratta di due aspetti di una pratica, come due lati di una stessa mano. Qualcuno ha chiesto una volta ad Ajahn Chah quanto bisogna aspettare prima di fare vipassana e lui ha risposto: "Non c'è una percentuale precisa, bisogna vedere di volta in volta. Forse se ti perdi subito, la tua concentrazione non è sufficiente!"*<sup>35</sup>

Di solito, alla modalità di meditazione seduta si alterna quella camminata. Essa rappresenta un espediente molto utile per immettere energia quando l'effetto calmante della pratica seduta induce al torpore. Occorre camminare con consapevolezza, con passo misurato ma normale, ponendo attenzione al fluire dei fenomeni, al proprio corpo (in special modo ai piedi) lasciando che condizioni emotive mutevoli attraversino la mente.

Infine anche la meditazione sulla benevolenza (*metta*) contribuisce a sviluppare la pratica della visione profonda. *Metta* viene tradotto generalmente con gentilezza, una gentilezza consapevole da dirigere in primo luogo verso se stessi: smettere di dare la caccia a debolezze, errori e imperfezioni, riconciliandosi con quella parte insita in ogni uomo che non si accetta o si giudica negativamente.

In secondo luogo *metta* è benevolenza e accettazione verso tutti gli esseri indiscriminatamente. È facile infatti provare amore verso chi suscita sentimenti di simpatia, ma è altrettanto difficile provare affetto verso chi suscita sentimenti di avversione, ripugnanza, odio. Come ha scritto Sumedho: "la saggezza sorge quando iniziamo ad accettare la diversità degli "esseri" dentro e fuori di noi"<sup>36</sup>.

## **1.7 La mia esplorazione del Buddhismo *Theravāda***

Ho deciso di dare spazio al Buddhismo *Theravāda* nello scritto di tesi perché, dopo lunghe riflessioni, ho pensato che in questo modo il mio lavoro risultasse più completo rispetto al progetto originario che prevedeva solo lo studio di Comunità che appartengono alla corrente *mahāyāna*.

---

<sup>34</sup> S. Sumedho, *La mente silenziosa. Discorsi e dialoghi di un maestro theravāda occidentale*, Ubaldini, Roma, 1990, 134.

<sup>35</sup> Cfr. appendice.

<sup>36</sup> S. Sumedho, *La mente silenziosa. Discorsi e dialoghi di un maestro theravāda occidentale*, Ubaldini, Roma, 1990, 68.



La proposta di esplorare questa tradizione mi è arrivata da Flavio Pelliconi, che ho conosciuto di persona – una sera di pioggia, in un bar in zona Bovisa di Milano - grazie alla mediazione di M., incontrato durante la mia frequentazione del Centro Ghe Pel Ling. È stato quest'ultimo a darmi il recapito telefonico di Flavio, confermandomi il fatto che – ne avevo il sentore già da alcuni mesi, appena cominciata la ricerca – la realtà del Buddhismo in Italia sia numericamente limitata e che molte persone, al di là della tradizione a cui aderiscono, si conoscano tra di loro, per lo meno di vista.

Flavio mi ha proposto di comprendere le articolazioni del *Theravāda* in Italia attraverso lo studio di tre realtà: il tempio Lankaramaya, gestito da monaci cingalesi, la partecipazione alle sedute di *vipassana* al Centro Mindfulness di Milano organizzate da Flavio stesso e infine Santacittarama, un monastero nei pressi di Rieti nel quale vivono monaci che seguono gli insegnamenti di Ajahn Chah, monaco thailandese.

A conclusione della mia indagine, che si è svolta tra l'8 gennaio 2009 e il 30 marzo dello stesso anno, devo dire però che è stato necessario conoscere tutte e tre le realtà, per potere avere una visione di insieme e per arrivare a comprendere le forme che assume il mondo del *Theravāda* in Italia. Anche perché nei Paesi in cui è diffuso questo veicolo, ci sono pochissime differenze relativamente alle pratiche meditative, all'organizzazione della vita monastica, ai risvolti dottrinali. Mi ha per esempio incuriosito che Santacittarama all'inizio della sua storia, fosse destinato prima a monaci cingalesi e in un secondo momento a quelli thailandesi.

Sul Veicolo degli Anziani, prima della ricerca, avevo limitate informazioni: addirittura pensavo che fosse pressoché sconosciuto nel nostro Paese. Flavio Pelliconi invece, mi ha dato le chiavi che mi hanno aperto la porte di un mondo che non avevo immaginato potesse esistere. Però i suoi contorni mi sfuggivano, l'identità del *Theravāda* mi sembrava cangiante e inafferrabile, anche forse per via della mia formazione universitaria, orientata prevalentemente secondo le categorie del Buddhismo *Mahāyāna*, da cui ho assunto le categorie interpretative. I *bodhisatva* e la centralità della relazione maestro/discepolo nel percorso educativo erano scomparsi per lasciare il posto a precetti, *arahant*, *Canone Pāli*, meditazione *vipassana*. Ho avuto bisogno di tempo per potere immergermi in questo nuovo mondo, abbandonando le strutture mentali con cui ero abituata a studiare. Ed ero anche curiosa di sapere con quali occhi gli appartenenti di questo veicolo guardassero al *Mahāyāna*, quale fosse la loro opinione in merito, che cosa ne pensassero a riguardo. Per questo nel corso delle interviste alcune domande vertevano specificatamente su questo argomento.

Ho conosciuto la realtà del *Theravāda* per ultima, anche se è in verità la più antica in ordine

cronologico della plurimillennaria storia del Buddhismo. Al termine della mia indagine, sono rimasta contenta e soddisfatta di aver dedicato tempo e attenzione a questa tradizione<sup>37</sup>.

### **1.8 La mia esperienza al tempio Lankaramaya: un ritaglio di Sri Lanka a Milano**

Ho frequentato il tempio Lankaramaya dall'8 gennaio al 9 febbraio 2009. La strada per arrivarci mi sembrava lunghissima, diritta, attraverso tutta Milano. Quando ormai il cemento lasciava spazio a qualche albero e a qualche quadrato di erba, ecco che ero arrivata a destinazione.

Ad accogliere me e Flavio c'era S., il vice priore del monastero, che non parlava italiano, ma che tuttavia si esprimeva in un discreto inglese. Si è dimostrato molto disponibile nei miei riguardi: ha anche accettato che lo intervistassi. Oltre a lui risiedevano nello stabile un altro monaco cingalese e un laico, con cui però non ho mai avuto occasione di comunicare. Ho anche partecipato a un incontro di *vipassana* che Flavio ha organizzato al tempio per gli Italiani il 18 gennaio 2009 e a una *puja* (offerta) della comunità cingalese, il 9 febbraio 2009, cerimonia che generalmente si svolge ogni domenica pomeriggio.

Ripercorrendo con la memoria la mia esperienza in quel luogo, riaffiora alla coscienza la sensazione che il tempio fosse una parte di Sri Lanka in Italia, neve a parte, che questo inverno è caduta abbandonata e copiosa, depositandosi sulle statue del Buddha. Se erano appesi dei cartelli o dei volantini, erano scritti solo in cingalese, a me e Flavio durante le nostre visite era offerto the cingalese con dolci tipici cingalesi. Nel cortile esterno al tempio, vi è uno spazio destinato a una pianta di *ficus religiosa* (albero, secondo la tradizione, sotto la quale il Buddha ha raggiunto il risveglio): mi è stato spiegato che è usanza cingalese camminare in senso orario intorno alla pianta, poiché è un'azione che procura beneficio, così come è ritenuto di buon augurio ricevere un *pirit* (braccialetto fatto di fili di cotone) benedetto da un monaco, come è stato donato a me al termine della mia prima visita al tempio.

Durante la *puja* vi erano pochissimi cingalesi che parlassero correntemente italiano. Il rito consisteva nell'offerta di fiori, bevande e cibo alla statua del Buddha e ai reliquiari, nella recitazione di *sutra* in *pāli* intervallati da brevi commenti di S. sempre in cingalese. Noi Italiani eravamo tre, siamo stati trattati come ospiti di grande riguardo, ci è stato offerto prima e dopo la cerimonia del cibo e del the, ma eravamo pur sempre solo degli ospiti.

Mi sono resa conto di come la cerimonia sia un'occasione, oltre che per un incontro basato su motivi religiosi, per rinforzare i legami esistenti all'interno della comunità cingalese di Milano,

---

<sup>37</sup> Dal Diario di Campo realizzato durante la ricerca.

legami minacciati inevitabilmente dal contesto migratorio in cui le persone provenienti dallo Sri Lanka si trovano a vivere. Addirittura la *puja* del 18 febbraio 2009 era dedicata alla commemorazione dell'indipendenza nazionale dello Sri Lanka, avvenuta il 4 febbraio 1948. Gli unici partecipanti che parlavano italiano, erano i bambini. In loro è riposta la speranza di un reale incontro interculturale.

Credo sia stato molto utile conoscere la realtà del tempio Lankaramaya: ho avuto per la prima volta la possibilità di entrare in contatto con persone provenienti dallo Sri Lanka per le quali il Buddhismo è, oltre a un sistema di credenza che orienta la propria vita, un fattore imprescindibile della propria identità culturale e nazionale. A differenza ovviamente degli italiani che decidono di abbracciare l'insegnamento di Śākyamuni, i quali crescono in uno scenario sociale e religioso completamente diverso rispetto a quella di un Paese di tradizione buddhista. Inoltre, come ho osservato Flavio Pelliconi, la comunità cingalese di Milano, è la più grande comunità buddhista in Italia, anche se alcuni immigrati sono cristiani<sup>38</sup>.

### **1.9 Una panoramica generale sul tempio Lankaramaya**

Il tempio Lankaramaya è stato fondato nel 1996 per volere della comunità cingalese di Milano. Infatti nel momento in cui ci si radica in un contesto migratorio è importante riproporre nel Paese di accoglienza anche quella parte fondamentale dell'identità di una persona che rientra sotto la sfera del sacro e del religioso. E senza monaci e senza tempio era impossibile potere svolgere le proprie funzioni e seguire i culti.

Il Lankaramaya ha cambiato sede solo una volta prima di stabilirsi nello spazio in cui si trova attualmente, da cinque anni circa. Il luogo del monastero a cui è attribuita maggiore importanza è la grande sala in cui si svolgono le cerimonie della comunità: sul lato opposto rispetto all'ingresso, collocata sull'altare, troneggia una splendida statua del Buddha, circondata da 28 statuine che rappresentano i Buddha del passato, del presente e del futuro, secondo la tradizione cingalese. Ai loro piedi, offerte di fiori e bottigliette di acqua benedette dai monaci. Un altro luogo verso il quale si nutre un profondo rispetto è la piccola stanza che contiene i reliquiari del Buddha, la cui venerazione si è diffusa subito dopo la morte di Śākyamuni nei Paesi di tradizione *theravāda*<sup>39</sup>. Ai piedi dei reliquiari è posta una cassetta per le offerte.

Alla conduzione del tempio si alternano il priore e il vice priore, rispettivamente D. e S.. Questo

---

<sup>38</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>39</sup> H. Bechert, *Il Buddhismo contemporaneo in Sri Lanka e nel Sud-Est asiatico*, in G. Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Laterza, Bari, 2001, 290.

succede perché il visto turistico, unico modo per potere soggiornare in Italia, dura solo tre mesi. S. si ritiene comunque soddisfatto della sua esperienza in Italia, poiché ha molto tempo libero sia per praticare che per studiare. La vita che conduce al Lankaramaya, dal punto di vista dell'organizzazione del tempo, non è molto differente rispetto a quella che caratterizzava gli anni della sua formazione monastica. La giornata è fatta di meditazione e di canti, subito dopo la sveglia e prima di andare a dormire e di studio la mattina e il pomeriggio. Il pranzo, ultimo pasto della giornata, consumato entro mezzogiorno come vuole una regola del *Vinaya* (il codice di disciplina monastica), è preceduto da una cerimonia di offerta.

Il monaco tuttavia non si limita a trascorrere la sua esistenza dedicandosi esclusivamente al conseguimento del *nibbana*, ma ricopre anche un ruolo sociale di supporto in caso di disagio o di sofferenza della comunità laica che si stringe intorno alla sua figura e che gli attribuisce una certa autorevolezza. Come mi ha raccontato S.:

*- Io aiuto... spesso ci sono dei problemi familiari, la gente vuole divorziare. Io consiglio loro di non farlo, perché hanno i bambini, di pensare a loro. Calmatevi, non arrabbiatevi!*<sup>40</sup>

Questa situazione, che si presenta quotidianamente in Sri Lanka, si ripropone anche nel nostro Paese, seppure in forma meno accentuata. Esiste infatti tra la comunità laica e la comunità monastica, nelle nazioni di tradizione *theravāda*, un rapporto di duplice scambio: se il monaco rappresenta un esempio di vita e una fonte di saggezza per i primi, il laico garantisce la sopravvivenza materiale dei secondi. Infatti la vita dei monaci del tempio Lankaramaya dipende esclusivamente dalle offerte dei fedeli. Nel contesto migratorio, a Milano, la questua secondo le regole consuetudinarie (i monaci camminano per la strada con la loro ciotola aspettando che gli venga donato del cibo), risulta impraticabile e S., una volta alla settimana, si sposta in auto raggiungendo le case dei cingalesi di Milano<sup>41</sup>.

### **1.10 L'incontro tra la comunità cingalese e quella italiana: piccoli passi**

Qualche passo verso l'integrazione è stato fatto da quando il tempio ha aderito all'Unione Buddhista Italiana, a partire dal primo gennaio 2009, grazie al personale interessamento di Flavio Pelliconi, che si è preoccupato di contattare il Lankaramaya nel febbraio 2008. Questo gesto rientra in realtà nello spirito della fondazione Maitreya, di cui Flavio Pelliconi è membro, che si preoccupa di promuovere non solo l'incontro tra buddhisti italiani appartenenti a varie scuole, ma anche

---

<sup>40</sup> Cfr. appendice.

<sup>41</sup> Dal Diario di Campo.

l'incontro interculturale tra buddhisti italiani e non italiani.

Da parte cingalese, l'ingresso nell'U.B.I. è stata motivata in parte dalla speranza di potere ottenere dei visti che permettano la permanenza in Italia, come mi ha raccontato Flavio:

- (...) *Per loro, l'obiettivo primario è che la partecipazione all'UBI possa consentire loro di avere dei visti estesi, non domandano chissà che cosa. La profonda ingiustizia di questa cosa è che un prete cattolico cingalese può stare in Italia quanto vuole. Un monaco buddhista cingalese può fare solo un visto turistico. Secondo me c'è disparità di trattamento. Perché un prete cattolico, grazie alla Chiesa, ottiene un visto permanente, subito*<sup>42</sup>.

Una volta entrati nell'U.B.I., Flavio Pelliconi si è preoccupato, per favorire la reciproca conoscenza tra Italiani e Cingalesi, oltre che di redigere un programma delle attività del tempio in italiano, di organizzare delle sedute di meditazione *vipassana* la domenica mattina al Lankaramaya, a cui anch'io ho partecipato. Le modalità di svolgimento di questi incontri sono diverse rispetto a quelle che si tengono ogni lunedì sera al Centro Mindfulness, dove, seguendo le linee guida della fondazione, si sceglie di non adottare nessun simbolo religioso per consentire a chiunque, indipendentemente dalle proprie esperienze di vita e di credo, di poter partecipare liberamente alla meditazione, evitando di creare barriere legate alla diversa appartenenza religiosa. Al tempio cingalese invece, Flavio Pelliconi ha scelto di seguire le loro norme consuetudinarie, per cui prima dell'inizio della *vipassana*, sono state recitate delle formule in *pāli*, alla presenza di Silavimala, per mezzo delle quali si prende rifugio nel Buddha, nel Dharma e nel Sangha e si sceglie di adottare per la propria vita un comportamento etico orientato dai cinque precetti. Per chiudere la seduta, S. recitava un breve *sutra*. In questo modo, la meditazione incominciava e si concludeva sotto la tutela autorevole di un monaco.

Personalmente ritengo che l'organizzazione di questo genere di incontri al tempio Lankaramaya sia un'importante occasione per favorire l'integrazione tra la comunità italiana e quella cingalese, un piccolo ma significativo passo verso un reciproco confronto<sup>43</sup>.

### **1.11 La mia esperienza agli incontri di *vipassana* organizzati dal Centro Maitreya**

Alcuni lunedì sera del mese di gennaio, febbraio e marzo 2009, ho partecipato a delle sedute di *vipassana* organizzate da Flavio Pelliconi, per conto del Centro Maitreya. L'esperienza durava

---

<sup>42</sup> Cfr. appendice

<sup>43</sup> Dal Diario di Campo.

un'ora e mezza e si teneva al Centro Mindfulness Project di Milano, punto di incontro tra professionisti che cercano di integrare nel loro approccio terapeutico la psicologia clinica e la meditazione, le scienze psicologiche della tradizione occidentale e lo studio della mente secondo l'antica tradizione orientale, con particolare riferimento al Buddhismo, interpretato in chiave filosofica e psicologica. Ho anche preso parte a un week end dedicato allo studio e all'approfondimento della *vipassana*, che si è svolto nella stessa sede, il 20, il 21 e il 22 marzo 2009 (purtroppo sono mancata l'ultima giornata).

In genere ogni lunedì praticavano la meditazione una quindicina di persone, di cui le donne costituivano la maggioranza relativa, mentre durante il week end il numero dei partecipanti è quasi raddoppiato. Il gruppo era composto, salvo alcune rare eccezioni, da persone adulte. Alcuni dei partecipanti prendevano parte alle sedute di *vipassana* abbastanza regolarmente e con il tempo ho imparato a riconoscerli. Alcuni di loro hanno praticato anche al tempio Lankaramaya. Ho scoperto che alcuni di loro avevano avuto altre esperienze di meditazione legate ad altre tradizioni buddhiste (come per esempio lo *zazen*) oppure erano, o erano stati, membri attivi di una determinata scuola buddhista (Nichiren Shu, Buddhismo tibetano, Soka Gakkai).

Si era scelto, durante gli incontri di *vipassana* del lunedì sera, di non esibire nessun segno religioso che facesse intuire che ci si trovava in un ambiente appartenente alla tradizione buddhista. Come infatti è riportato sui volantini messi a disposizione dal Centro Mindfulness Project: "La meditazione dura un'ora e si svolge in una stanza priva di simboli religiosi o altro, con un lume come punto di riferimento e il suono di una campana a segnare inizio e fine". Così effettivamente è stato.

Le modalità di svolgimento delle sedute seguivano tendenzialmente sempre lo stesso andamento: una volta incominciata la *vipassana*, Flavio Pelliconi guidava con la sua voce il praticante nell'esperienza: in un primo momento l'attenzione era portata all'inspirazione e all'espirazione, da individuare in particolare nell'area sopra il labbro superiore, all'imboccatura delle narici (*anapanasati*).

Dopo di che, una volta addentrati nella pratica di *vipassana*, l'attenzione era posta su vari punti del corpo, procedendo dalla sommità della testa fino alla pianta dei piedi. L'obiettivo consisteva nell'individuare, le sensazioni presenti in ogni elemento che compone il corpo, al fine si constatarne la natura impermanente, *anicca*. Al termine della seduta, veniva realizzata in genere una breve condivisione con gli altri partecipanti: a turno chi voleva poteva descrivere la propria esperienza, condividere i propri dubbi e fare domande. È stata in questo particolare momento dell'incontro che,

in due occasioni, ho avuto la possibilità, grazie a Flavio, di porre due domande ai partecipanti, una per seduta, occupando con il mio intervento lo spazio generalmente dedicato alla restituzione. In questo modo ho realizzato due interviste che in parte richiamavano alcuni elementi del *focus group*<sup>44</sup>. Sebbene fossi stata consapevole del rischio che in gruppo gli intervistati si lascino influenzare dalla presenza di altre persone, andando a condizionare le risposte, questo era l'unico modo per raggiungere in breve tempo quindici persone, che sicuramente non avrei avuto la possibilità di incontrare singolarmente. Devo ammettere inoltre che nessuno si è rifiutato di rispondere e che tutti partecipanti all'incontro hanno collaborato di buon grado, dimostrando anche un certo interessamento verso la mia ricerca.

Nessuno infatti prima della mia richiesta di collaborazione sapeva il motivo per cui mi trovavo lì, non perché lo volessi tenere nascosto, ma semplicemente perché la modalità di svolgimento degli incontri di *vipassana* non prevedeva vi fossero momenti di socializzazione informale tra i partecipanti.

Come momento conclusivo dell'esperienza, Flavio Pelliconi recitava alcuni versi del *Dhammapada*, un testo appartenente al *Canone Pāli*, in cui si ricorda che ogni fenomeno che compone l'universo è impermanente, insoddisfacente, privo di un sé permanente.

Durante invece il fine settimana che si è svolto nel febbraio 2009, dedicato alla pratica della *vipassana*, Flavio Pelliconi ha dato spazio a gesti e simboli che con un termine improprio potremmo definire "buddhisti": all'inizio dell'incontro, come al tempio Lankaramaya, si è preso rifugio nei tre gioielli, aderito ai cinque precetti, si è recitata una richiesta formale per Flavio Pelliconi affinché diventasse, per tutta la durata dell'incontro, maestro di meditazione *vipassana*. Le giornate prevedevano l'alternanza di momenti di meditazione (*anapanasati*, *vipassana*, meditazione camminata), a momenti di condivisione di dubbi e domande da parte dei partecipanti, a momenti di spiegazione teorica da parte di Flavio Pelliconi dei principali principi dottrinali del Buddhismo *Theravāda*.

Nel complesso devo dire che partecipare sia al seminario di *vipassana* che alle sedute del lunedì, si è rivelata un'esperienza piacevole: io stessa ho provato un effettivo beneficio fisico e mentale al termine di ogni incontro. Ho apprezzato inoltre il clima di profondo rispetto che vigeva tra i partecipanti, sebbene molti di loro credo che si frequentino solo in occasione delle sedute. L'unico mio dubbio è che, senza la proposta di un sistema etico che orienti il comportamento morale (ad eccezione del fine settimana, occasione nel corso della quale sono stati assunti i cinque precetti),

---

<sup>44</sup> Modalità particolare di intervista utilizzata nella ricerca sociologica.

senza un contenitore, un spazio, che si dichiari esplicitamente buddhista, si corra il rischio di confondere la *vipassana* sebbene non lo sia, come una delle tante tecniche per il rilassamento per il benessere psicofisico che la città di Milano, ricca di opportunità, può offrire<sup>45</sup>.

### **1.12 Dubbi, strategie, riflessioni sull'inculturazione del Buddhismo in Italia**

La scelta di non esibire simboli religiosi durante gli incontri di meditazione a Milano, risponde innanzitutto alle linee guida della Fondazione Maitreya per quanto riguarda l'ambito della diffusione del Buddhismo in Italia: essa infatti mira a creare un ambiente accogliente, che metta in condizioni di praticare, senza sentirsi a disagio, persone che possono provenire da qualsiasi scuola buddhista o da qualsiasi altra esperienza di fede religiosa o da qualsiasi altro sistema di valori<sup>46</sup>.

Inoltre lo stesso Flavio Pelliconi, la cui formazione è prevalentemente legata all'International Meditation Centre, scuola laica di tradizione birmana fondata da U Ba Khin e diretta attualmente da Madre Sayama e, fino alla sua recente scomparsa, da U Chit Tin, desidera fare a meno della presenza di segni religiosi negli incontri da lui organizzati, come ha dichiarato:

*- (...) Cerco di sfrondare queste cose. Io cerco di adeguarmi al contesto: se posso fare come preferisco io, preferisco sfrondare tutto, perché secondo me è più facile. Perché meno cose da fraintendere uno mette, meno fraintendimenti ci sono<sup>47</sup>.*

A questo proposito però mi sono chiesta che cosa può accadere se un praticante che appartiene a un credo in cui per esempio si teorizza l'esistenza di entità ontologicamente esistenti ed eterne, nel corso della sua esperienza in seno al Buddhismo, arrivi a constatare, grazie alla pratica, l'impermanenza di ogni fenomeno che compone l'universo, compreso la propria individualità e il proprio corpo. Flavio Pelliconi relativamente a tale questione mi ha risposto in questi termini:

*- Entri in dissonanza cognitiva, perché tu fai un'esperienza cognitiva contro il tuo credo. E non c'entra la vipassana, c'entra il credo. La vipassana fa il suo lavoro. A un certo punto sta a te decidere che cosa fare del tuo credo. E se vuoi praticare solo sila e samadhi va benissimo, puoi avere una vita felice e migliorare la tua vita attuale. Però, se vuoi mettere fine alla sofferenza, devi praticare vipassana e vipassana vuole dire anatta e dukkha, non perché siano dogmi di fede, ma perché quello che tu sperimenti è così. Per cui, crederai alla tua esperienza o al prete? Crederai*

---

<sup>45</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>46</sup> Cfr. appendice.

<sup>47</sup> Cfr. appendice.



*alla tua esperienza o ai bramini?*<sup>48</sup>

Flavio Pelliconi si è inoltre dimostrato consapevole del fatto che, limitare la propria esperienza a una seduta di meditazione alla settimana, in un luogo tra l'altro privo di segni religiosi, senza inoltre un ipotetico supporto intellettuale riguardante lo studio dei principali autori e testi buddhisti, senza una proposta etica, possa andare ipoteticamente a costituire un motivo di fraintendimento dell'essenza degli insegnamenti originari di Śākyamuni da parte dei praticanti. Per potere comprendere nel profondo in che cosa effettivamente consista seguire l'esempio di vita di Buddha, occorre spogliarsi del sistema di pensiero e del *modus vivendi* tipico della cultura occidentale per abbracciare un diverso modo di intendere la vita e di ragionare, cosa che non sempre avviene:

*- (...) Ecco, noi Occidentali, quando andiamo dentro queste cose, abbiamo questa sindrome, ovvero il nostro abito dogmatico, che non è solo quello cattolico, ma anche questo dogma uno e trino del principio aristotelico di identità, non contraddizione, terzo escluso, ce lo portiamo dietro dappertutto*<sup>49</sup>.

Il tutto è reso ancora più complicato dal fatto che, mentre l'Oriente è per cultura tradizionalmente relativista, disposto ad accogliere nel proprio seno e a fare posto a diversi punti di vista o scuola filosofiche, l'Occidente si è rivelato essere, forse per via della sua storia culturale, tendenzialmente assolutista e intrappolato nella logica aristotelica dell'aut aut.

Un altro possibile fraintendimento da parte di chi da italiano si accosta al Buddhismo, a causa della eredità cattolica di cui la nostra cultura è imbevuta, è dato dal credere che l'insegnamento del Buddhismo consista nel sostituire un modo negativo di pensare a uno positivo, quando in realtà, andare alla radice della sofferenza secondo l'insegnamento di Śākyamuni vuole dire sospendere il giudizio, andare al di là del bene e del male, riconoscere che la mente serve solo per affrontare i problemi pratici della vita e non come strumento per garantire la sicurezza psicologica dell'individuo. Il pensiero infatti dà vita a un'azione, che può essere positiva o negativa a seconda della natura del ragionamento, ma che è comunque nel bene o nel male generatrice di *kamma*<sup>50</sup> e produrre *kamma* significa continuare a vagare nel *samsara*<sup>51</sup>.

Ovviamente esistono diversi livelli di pratica, a seconda di quanta energia e volontà una persona è

---

<sup>48</sup> Cfr. appendice.

<sup>49</sup> Cfr. appendice.

<sup>50</sup> Termine *pāli* per "karma".

<sup>51</sup> Cfr. appendice.

disposta ad investire per arrivare al *nibbana* in questa vita, eliminando definitivamente la dimensione della sofferenza dalla propria esistenza. I motivi che spingono a prendere parte a delle sedute di meditazione possono essere anche molto diversi tra di loro (c'è per esempio chi ha sottolineato l'importanza del gruppo per la pratica), ma spesso, sulla base di quanto emerge dalle interviste, la presenza delle persone è legata prevalentemente alla ricerca di un maggiore benessere psicofisico, come ha dichiarato un partecipante:

- (...) *La meditazione mi consente di concentrarmi, mi consente di invecchiare serenamente. La meditazione ti consente di vivere meglio... io punto alla semplicità e questa mi sembra una cosa molto semplice*<sup>52</sup>.

Una strategia promossa dalla Fondazione Maitreya per cercare di favorire una corretta comprensione del Dharma del Buddha in Italia, consiste nello spronare le persone interessate al Buddhismo, a frequentare Comunità legate a tradizioni diverse prima di scegliere quella che maggiormente si intona con il proprio carattere e con la propria personalità, in modo tale da poter capire quali sono gli aspetti comuni alle diverse scuole presenti nel nostro Paese e quali invece sono gli aspetti magari legati agli usi e costumi della nazione di provenienza di quel determinato gruppo, improponibili nel contesto italiano. Infatti, come ho avuto modo di spiegare sopra, alle sedute di *vipassana* partecipavano persone che avevano già avuto esperienze di pratica proposte da altre tradizioni buddhiste, diverse dal *Theravāda*. Abbastanza emblematica per esempio è stata la testimonianza di Stefano che ha dichiarato di avere frequentato per anni la Soka Gakkai, di essere poi passato dagli insegnamenti della Nichiren Shu a quelli di Thich Nhat Hanh<sup>53</sup>, per approdare infine agli incontri di *vipassana*<sup>54</sup>.

### **1.13 Dalla Thailandia all'Italia: Ajahn Chah, Ajahn Sumedho, Santacittarama**

Ajahn Chah nacque nel 1918 da una famiglia benestante nella Thailandia Nord-Orientale. Dopo avere concluso la sua formazione monastica, nel 1946 decise di mettersi in viaggio: trascorse sette anni vagando per le campagne e meditando nella giungla, attenendosi all'austera disciplina della "tradizione della foresta". Il motivo di una così drastica decisione era legata alla situazione in cui versava all'epoca il Sangha in Thailandia. Infatti, se da una parte il sostegno dello Stato garantiva la

---

<sup>52</sup> Cfr. appendice

<sup>53</sup> Monaco vietnamita fondatore del movimento "Essere pace".

<sup>54</sup> Cfr. appendice.

sopravvivenza materiale e sociale della comunità monastica, dall'altra "in cambio i monaci dovevano servire gli interessi dello Stato costituendo una struttura morale e spirituale che portasse il popolo a servire in armonia e obbedienza"<sup>55</sup>. Per quest'ultimo motivo l'ordine monastico si divise: mentre i "monaci della foresta" dedicavano tutta la loro vita esclusivamente al raggiungimento del *nibbana*, i "monaci della città", scegliendo di ricoprire un ruolo ecclesiastico nella società, mettevano da parte inevitabilmente la ragione spirituale che li aveva spinti a prendere i voti: liberarsi definitivamente dalla sofferenza.

Nel 1954, Ajahn Chah, ritornato al suo villaggio natale, grazie all'aiuto di altri monaci fondò il monastero di Wat Pah Bong. Fu in questa sede che nel 1967 avvenne l'incontro tra il Venerabile Sumedho e il suo maestro. Robert Jackman, questo era il nome di Sumedho da laico, è un americano che in passato aveva prestato servizio come ufficiale medico durante la guerra di Corea, si era laureato in studi sul Sud-Est asiatico e aveva insegnato inglese con il Peace Corps nel Borneo. Una volta deciso di abbracciare la carriera monastica, si trasferì definitivamente in Thailandia e dopo alcuni anni di soggiorno nel Paese conobbe Ajahn Chah. Sotto la sua guida Sumedho trascorse i successivi dieci anni, durante i quali assunse anche degli incarichi di responsabilità, come quello di abate del nuovo monastero Wat Pah Nanachat, dedicato al tirocinio dei monaci occidentali che affluivano in Thailandia sempre più numerosi.

Questo fino a quando nel 1977 Ajahn Chah ricevette un invito dell'English Sangha Trust, un'organizzazione laica creata nel 1955, al fine di fondare una comunità di monaci buddhisti occidentali in Inghilterra. Vi erano già stati in passato precedenti tentativi in questa direzione che però si erano risolti con un insuccesso. Ajahn Chah portò con sé Sumedho che fu incaricato di prendersi cura di tre *bhikkhu* occidentali che risiedevano nel monastero di Harverstock Hill.

Grazie ad un colpo di fortuna l'anno successivo fu comprato un bosco, l'Hammer Wood, nel Sussex occidentale e un vecchio edificio vittoriano, il Chithurst, che fu rimesso completamente a nuovo. Nel frattempo Ajahn Chah era ritornato in Thailandia. Nel 1981 Sumedho ottenne il permesso di conferire le ordinazioni monastiche, compito che gli spetta ancora oggi: sempre nello stesso anno avvenne la prima ordinazione buddhista *theravāda* in Europa.

Ajahn Chah, dopo una lunga malattia che lo aveva costretto a letto per dieci anni, morì nel 1992. Ispirati al suo insegnamento nacquero quasi un centinaio di monasteri, tra i quali appunto il *vihāra* di Chithurst, che oggi è un monastero fiorente, cuore di una comunità monastica la cui realtà si sta espandendo non solo in Inghilterra, ma anche nel resto dell'Europa, come per esempio in Svizzera e

---

<sup>55</sup> S. Batchelor, *Il risveglio dell'Occidente. L'incontro del Buddhismo con cultura europea*, Ubaldini, Roma, 1995, 44.

in Italia.

A proposito dell'Italia, il monastero di Santacittarama è appunto un *vihāra* che fa riferimento alla tradizione di Ajahn Chah. Il suo abate, Ajahn Chandapalo, di nazionalità inglese, si è formato alla scuola di Sumedho proprio a Chithurst, ormai quasi trenta anni fa. È stato lui a raccontarmi brevemente la storia del Santacittarama, fondato nel 1990, grazie all'intervento di Vincenzo Piga (personaggio fondamentale nell'avventura del Buddhismo in Italia). La struttura inizialmente era collocata in provincia di Latina e doveva essere destinata a monaci cingalesi, i quali però l'abbandonarono nel giro di poco tempo per fare ritorno in Sri Lanka. Fino a quando:

*- (...) C'era a Roma un'associazione laica che organizza i ritiri, l'AMECO, che aveva invitato in Italia il nostro maestro, Ajahn Sumedho. L'AMECO fu fondata da un professore della Sapienza di Roma, Corrado Pensa. E piano piano il monastero è cresciuto, io sono arrivato nel 1993. E alcuni mesi dopo di me è arrivato un monaco dalla Thailandia. Eravamo tre: io, il monaco thailandese e uno italiano. Piano piano l'interesse verso di noi cresce, ma lo spazio era troppo limitato: abbiamo chiesto una nuova sede (...). Con l'aiuto di un'ambasciatrice thailandese, abbiamo trovato questo nuovo spazio, nel 1996, molto più bello<sup>56</sup>.*

Sede ancora oggi del Santacittarama, il “giardino del cuore sereno”, a Frasso Sabino in provincia di Rieti.

#### **1.14 La mia esperienza al Santacittarama: dentro e fuori**

Su consiglio di Flavio Pelliconi, per rendere più completa la mia esplorazione delle forme che assume il *Theravāda* in Italia, nel febbraio 2009 ho preso contatto con il monastero di Santacittarama. La mia esperienza si è svolta dal 28 al 31 marzo 2009.

Prima di scendere dall'autobus a Frasso Sabino, località presso la quale sorge Santacittarama, ero decisamente preoccupata. Preoccupata perché questa volta, a differenza delle altre Comunità residenti che ho visitato, avevo scelto di non soggiornare nel monastero. Infatti informandomi precedentemente circa l'organizzazione della giornata, mi sembrava che il sistema di regole che presiedeva allo svolgimento della vita quotidiana fosse un po' troppo rigido. Ero preoccupata anche perché non ero del tutto sicura che i monaci da me precedentemente contattati avessero compreso correttamente lo scopo della ricerca e il mio ruolo. Su quest'ultimo aspetto tuttavia mi sono dovuta

---

<sup>56</sup> Cfr. appendice.

ricredere.

Dal punto di vista metodologico, devo ammettere che scegliere di pernottare in una sede esterna al monastero, ha limitato forse la mia comprensione della realtà del Santacittarama, sebbene vi trascorressi la maggior parte della giornata. Infatti sia i laici che vivevano nella struttura già da un lungo periodo di tempo sia i monaci, mi consideravano una persona doppiamente esterna: esterna perché mi trovavo lì per motivi di studio e non di credo religioso (mi avevano anche dato il soprannome di “giornalista”), esterna perché tutte le mattine mi facevo accompagnare al Santacittarama e tutte le sere mi facevo riportare al bed and breakfast dove risiedevo. Per questo motivo non ho avuto la possibilità di prendere parte ad alcuni importanti momenti che scandiscono la vita del monastero, come la meditazione della mattina o la condivisione con i residenti della colazione. Quando ero sul punto di immergermi nello spirito del Santacittarama, contemplando lo splendido bosco che circonda la tenuta, ecco che ero il momento di fare ritorno al paese. Il passaggio era brusco, perché ogni elemento che rientra nella vita ordinaria, fatta di macchine, prefabbricati, ristoranti affollati, centri commerciali, strideva con la pace e con la vita tranquilla del monastero e mi procurava una sensazione di fastidio.

Nonostante ciò, per quanto ho potuto osservare, sono rimasta molto soddisfatta della mia esperienza a Rieti. Sono stata piacevolmente colpita da due cose: la prima è stata il clima di profonda libertà che si respira nonostante il fatto che i monaci debbano rispettare 227 regole, così come è stabilito dal loro codice monastico, e i laici gli otto precetti, di cui parlerò in seguito. Si viveva in armonia nonostante il Sangha presentasse una composizione decisamente variegata: tre monaci su cinque sono thailandesi, l'abate è inglese, l'*anagarika* spagnolo. Tra i laici, oltre a una donna thailandese, vi erano italiani, uomini e donne, di ogni età e condizioni sociali, provenienti da ogni regione del nostro Paese. Si viveva in un clima di armonia, di rispetto e di aiuto reciproco. Aiuto che è stato offerto generosamente anche a me: in nessuna altra comunità buddhista ho trovato delle persone così disponibili ad avere colloqui con la sottoscritta. Così, nel giro di quattro giorni, ho avuto la possibilità di registrare cinque interviste, di cui tre ai monaci e due ai laici residenti. Questo mi ha portato a interrogarmi sul senso della regola e a riflettere su che cosa effettivamente sia la libertà, anche in presenza di norme che in un primo momento mi sono sembrate inutili, come per esempio quelle che regolano i rapporti tra uomini e donne (un monaco non può rimanere da solo con una donna o stringerle la mano, le donne non possono entrare nelle stanze degli uomini e viceversa) oppure quelle che riguardano il tipo di atteggiamento da mantenere di fronte alla statua di Buddha nella sala della meditazione (non bisogna rivolgergli i piedi o restare più in alto quando ci si

avvicina).

La seconda cosa che ha catturato la mia attenzione è stata la gratuità: in un mondo in cui qualsiasi cosa ha un prezzo, sia in termini di denaro che di energie mentali o fisiche, il pranzo era offerto, era data la possibilità di potere soggiornare nel monastero gratuitamente, mentre io ho attinto a piene mani ai materiali informativi messi a disposizione dal Santacittarama e non era obbligatorio versare un compenso. La comunità monastica infatti, come nel caso del tempio Lankaramaya, vive esclusivamente grazie alle donazioni della comunità laica (i monaci e i novizi hanno rinunciato ai loro fondi privati e non possono nemmeno maneggiare soldi con le mani): una scelta coraggiosa nel momento in cui un monastero buddhista di tradizione thailandese viene fondato in Italia. Nel nostro Paese infatti poteva benissimo venire a mancare quel supporto materiale e quella legittimazione sociale di cui invece i religiosi godono nel Sud-Est asiatico a cui è riservato il titolo di Ajahn, ossia Venerabile. Questo rapporto di reciproco scambio tra la parte laica (che mantiene i monaci) e la parte monastica (che offre supporto spirituale e possibilità di praticare ai laici), è una caratteristica che ho trovato solo a Santacittarama, rispetto alle altre Comunità di residenti in cui ho soggiornato<sup>57</sup>.

### **1.15 Lo spazio e il tempo**

Dal punto di vista dell'organizzazione degli spazi nel monastero, una cosa che sicuramente mi ha colpito e che non ho riscontrato in nessuna altra Comunità, è la suddivisione dei luoghi destinati ai residenti laici e alle residenti laiche. Infatti, all'esterno del monastero sorgono due piccole casette, destinate rispettivamente agli uni e alle altre, in cui è vietato entrare se non si è dello stesso sesso. I monaci abitano all'interno della struttura monastica, in stanze in cui alle donne è assolutamente vietato entrare. Il senso di questa suddivisione così rigida credo sia posta a tutela del rispetto del terzo degli otto precetti, in cui si indica una condotta di vita improntata alla castità che non solo i monaci sono tenuti a seguire, ma anche i laici una volta entrati a fare parte della Comunità.

Ai monaci e ai residenti uomini è data la possibilità anche di soggiornare in piccole sobrie casette chiamate *kuti* (capanne), in mezzo al bosco. Si sceglie di potere vivere in un *kuti* se si desidera trascorrere un periodo di tempo da soli, circondati dalla natura, dediti in special modo alla meditazione.

Gli spazi della vita collettiva sono la cucina, in cui solo i laici consumano il loro pasto, il punto di ritrovo e la sala destinata alla meditazione al cui interno è collocata, in una posizione sopraelevata, una statua del Buddha, verso la quale è necessario mantenere un atteggiamento di rispetto e

---

<sup>57</sup> Dal Diario di Campo.

convegno in quanto simbolo dell'aspirazione spirituale del Sangha, sottolineato dalle prostrazioni che si compiono rivolti verso la statua quando si entra o quando si esce dalla stanza. Vi sono altri due spazi riservati alla pratica: una piccola saletta (che però durante la mia visita al *vihāra* era in disuso) e un grande tendone, in disuso anch'esso, destinato prevalentemente a grandi celebrazioni in occasione delle quali affluiscono a Santacittarama molte persone esterne.

Dal punto di vista della suddivisione del tempo che scandisce la vita del monastero, innanzitutto devo specificare che la mia esperienza al Santacittarama si è svolta durante gli ultimi giorni di ritiro, un particolare periodo dell'anno che coincide in Europa con i mesi invernali, mentre in Thailandia generalmente si svolge durante la stagione delle piogge, in estate. Il motivo di questo slittamento temporale risiede nel fatto che in Europa la stagione calda non è un periodo adatto per un ritiro: i sostenitori laici in genere sono in ferie, quindi il monastero è molto frequentato ed è più difficile ricreare un ambiente di raccoglimento e di maggiore dedizione alla pratica sia in termini individuali che collettivi, cosa che invece l'inverno sembra naturalmente favorire.

Al monastero la vita quotidiana segue sempre lo stesso andamento, scandito da momenti di meditazione preceduti da canti la mattina e la sera della durata di un'ora circa, che aprono e chiudono la giornata e dall'ultimo pasto, il pranzo, assunto nel rispetto dei precetti prima di mezzogiorno. Durante il fine settimana per il periodo di ritiro era possibile per chi lo desiderava partecipare a un altro momento di pratica durante il pomeriggio. I lavori esterni al monastero, occasione importante anch'essi per mantenere la mente concentrata e in silenzio, che generalmente si svolgono durante la mattinata, nel periodo di ritiro non avevano luogo. Il lunedì infine rompe l'organizzazione del tempo settimanale, poiché è una giornata lasciata completamente libera, da dedicare allo studio e alla pratica personale<sup>58</sup>.

I principali appuntamenti durante l'anno sono marcati dal calendario lunare, come mi ha spiegato Ajahn Chandapalo:

*- Sì, noi abbiamo ancora un calendario lunare, con giorni di osservanza durante la luna piena e la luna nuova. Quando ci sono quattro monaci insieme, ci incontriamo e un monaco recita il Pātimokkha, cioè il nostro codice di 227 regole e gli altri monaci ascoltano. E prima gli altri monaci confessano se ci sono delle colpe. E poi qui in Italia noi facciamo meditazione fino a mezzanotte, in Thailandia la fanno tutta la notte<sup>59</sup>.*

---

<sup>58</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>59</sup> Cfr. appendice.

Tre eventi sono infine di importanza fondamentale per la vita del monastero: si tratta di feste che celebrano rispettivamente i tre gioielli, il Buddha, il Dharma, il Sangha. Il Buddha viene ricordato con il *Vesak*, celebrazione che in genere cade in maggio, nella quale si ricorda la nascita, l'illuminazione e la dipartita di Śākyamuni. Il Dharma viene onorato con la *Dhamma Puja*, festa che commemora il primo sermone di Buddha, chiamato appunto "della messa in moto della ruota del Dhamma" (*Dhamma-cakka-pavattana-sutta*), in cui è espresso sintetizzato il cuore del suo insegnamento. Il Sangha viene celebrato infine con la festa chiamata *Māgha Puja*, che si svolge in febbraio nel giorno di luna piena. Con questo evento si ricorda la spontanea riunione alla presenza di Buddha di 1.250 monaci pienamente illuminati. In questa occasione il Buddha formulò anche l'*Ovāda Pātimokkha*, base della disciplina monastica, che ancora fino a quel giorno non era stata definita in dettaglio<sup>60</sup>.

### **1.16 Il laico, il monaco e la libertà nella regola**

Per chi desidera uniformare la propria vita all'insegnamento del Buddha, decidendo in particolare modo di intraprendere un percorso di tipo monastico al Santacittarama, è nel monastero come ospite a lungo termine, il primo passaggio previsto è chiedere di poter essere ammesso come *anagarika*. "Anagarika indica chi lascia la vita della casa per una vita senza casa"<sup>61</sup>. L'*anagarika* si veste di bianco, si rade la testa, prende gli otto precetti come impegno formale di addestramento, che dura in genere circa un anno. Gli otto precetti a cui l'*anagarika* è chiamato a uniformare il suo comportamento sono: astenersi dal togliere volontariamente la vita a qualsiasi essere vivente, astenersi dal prendere ciò che non è stato dato, astinenza da ogni atto sessuale, astenersi dal mentire, astenersi da bevande alcoliche e droghe, astenersi dal prendere cibo fuori dall'orario stabilito (mezzogiorno), impegnarsi a non ricercare distrazioni attraverso vari tipi di spettacolo, non indulgere nel sonno e nella pigrizia.

Terminata la formazione come *anagarika*, il passo successivo consiste nell'essere accolto come novizio, *samanera*. Anche il periodo di noviziato si svolge nell'arco di tempo di un anno. Il *samanera* è chiamato ad assumere i dieci precetti, nei quali in più rispetto agli otto precedenti, si vieta di maneggiare il denaro (in special modo si domanda di rinunciare ai fondi privati), di indossare gioielli e di utilizzare cosmetici e profumi. Dopo di che si può chiedere l'ingresso ufficiale nella comunità dei monaci vera e propria, dei *bhikkhu*. La cerimonia di ordinazione si

---

<sup>60</sup> <http://santacittarama.altervista.org/insegnamenti.htm>

<sup>61</sup> S. Sumedho, *La mente silenziosa. Discorsi e dialoghi di un maestro theravāda occidentale*, Ubaldini, Roma, 1990, 49.



compone di alcuni momenti molto importanti che segnano il passaggio identitario a una nuova condizione, come la consegna delle vesti e della ciotola, che sono state offerte dai laici i quali sponsorizzano la nuova ordinazione o il conferimento di un nuovo nome da parte del maestro, in lingua *pāli*, il cui significato può essere legato a particolari caratteristiche del discepolo o essere di ispirazione per la vita del neo ordinato. M. mi ha raccontato come è cambiata la sua vita da quando è diventato monaco a tutti gli effetti, nonostante per i cinque anni successivi si viva sotto la tutela di un monaco anziano:

*- Prima avevo intuito alcuni punti, ma non avevo una chiara visione dell'insegnamento, del Dhamma, erano dei pezzettini, qua e là, si trattava di mettere insieme un puzzle, ecco perché dopo essere monaco, per cinque anni sei in dipendenza, significa che per cinque anni un monaco anziano è il tuo responsabile. Dopo cinque anni si suppone, anche se il passaggio non è immediato, che dopo cinque anni uno diventi un monaco indipendente, sicuramente prima dei cinque anni non lo sei. Quando diventi un monaco indipendente non sei più obbligato a consultarti con un monaco anziano, anche se consultarsi è sempre buono<sup>62</sup>.*

Il Sangha durante la mia permanenza al Santacittarama era composto da cinque monaci e un *anagarika*. Oltre a loro, vi era anche una decina di laici, alcuni dei quali soggiornavano nel monastero da alcuni mesi, mentre altri si trovavano lì limitatamente al periodo del ritiro. Una volta entrati come residenti nel monastero, anche i laici sono chiamati ad assumere gli otto precetti.

Il fatto che i monaci ordinati dovessero seguire 227 regole e i laici gli otto precetti mi ha spinto ad interrogarmi sul senso della regola all'interno del monastero. Ho scoperto innanzitutto che secondo gli insegnamenti di Ajahn Chah prima e di Sumedho poi, senza la pratica della virtù, ovvero il comportamento morale che orienti ogni parola, pensiero e azione, si tralascia un aspetto fondamentale del sentiero (composto, oltre che da *sila*, da *samadhi* e da *panna*) senza il quale è impossibile ottenere la liberazione definitiva dalla sofferenza<sup>63</sup>. Inoltre il rispetto della disciplina all'interno del Sangha aiuta a non sviluppare l'attaccamento verso un maestro carismatico e a evitare che si viva solo con le persone verso le quali si nutre stima ed affetto, schivando chi risulta antipatico e noioso. A volte può essere un grande insegnamento dovere ascoltare o obbedire una persona con la quale si è in conflitto. La pratica del *Vinaya* è un utile esercizio sia per abbandonare le proprie preferenze personali, rinunciando a fare le cose come si vorrebbe e secondo la logica del

---

<sup>62</sup> Cfr. appendice

<sup>63</sup> A. Chah, *La mente silenziosa*, Associazione Santacittarama, Frasso Sabino, 2005, 43.

mi piace/non mi piace, sia per garantire l'armonia all'interno della Comunità, come mi ha spiegato M.:

- (...) *Per cui c'è una base, c'è un accordo, per cui noi abbiamo deciso di relazionarci in termini di comportamento e di parola, che sono disciplinati all'interno di queste regole (...). Da una parte avresti la tendenza a dire a una persona: "Taci!", ma il Vinaya insegna un altro modo per esprimere le tue emozioni, in modo benefico per te stesso e per l'altro*<sup>64</sup>.

La pratica del *Vinaya* inoltre risulta essere un utilissimo strumento per sviluppare la consapevolezza o chiarezza nei confronti di abitudini scorrette, per mettere a nudo le motivazioni personali ed egoistiche che portano ad agire in una determinata maniera e che sono fonte inevitabile di sofferenza. Una volta compreso, grazie alla disciplina, quali sono gli attaccamenti più forti che agitano l'individuo, bisogna lasciarli andare, evitando però di sostituirli con un nuovo attaccamento verso le regole. Quando si aderisce completamente alla disciplina, è vero che la vita può sembrare più tranquilla, ma questa parvenza di pace è mantenuta solo a costo di reprimere o di allontanare ogni disturbo. Percorrere la via del Buddha però non significa eliminare ed evitare cattivi pensieri ed intenzioni, le azioni scorrette, ma lasciare che affiorino, indagarne la natura transitoria e insoddisfacente per poi lasciarli svanire. Per questo è molto importante sviluppare parallelamente al *Vinaya* il *Dhamma*: il *Dhamma* senza il *Vinaya* non ha la possibilità di essere messo in pratica nella vita di tutti i giorni, mentre il *Vinaya* senza il *Dhamma* scadrebbe nella vuota applicazione di regole rituali<sup>65</sup>.

È stato a Santacittarama che credo di avere compreso effettivamente il senso della regola. Infatti mi sono sempre detta che essere liberi vuol dire fare ciò che si vuole, senza comprendere in realtà che non si ha questa libertà, poiché si è sempre condizionati dal desiderio di averla e tale situazione annulla di fatto la presunzione dell'uomo di godere di una libertà assoluta di scelta. Pensare erroneamente di essere liberi nelle scelte, nelle azioni, nei pensieri vuol dire rifiutare una convenzione sociale come può essere quella che fa capo al *Vinaya*, per abbracciare una non-convenzione, che però a sua volta inevitabilmente è anch'essa una convenzione. E si continua a soffrire.

### **1.17 Inculturazione del *Theravāda* in Occidente secondo Ajahn Chah**

Il successo della realtà di Chithurst, il monastero inglese gestito da Sumedho, stupì sia i buddhisti

---

<sup>64</sup> Cfr. appendice.

<sup>65</sup> <http://santacittarama.altervista.org/insegnamenti.htm>

inglesi che gli scettici profani. Infatti si riteneva che lo stile di vita di un monaco buddhista di tradizione thailandese fosse incompatibile con gli usi e i costumi della società britannica. Unica soluzione sarebbe stata quella di modificare in parte alcuni aspetti della regola cercando di renderli compatibili con la cultura inglese. Ma in questo senso sia Ajahn Chah che Sumedho si rivelarono irremovibili: essi sostenevano che il processo di adattamento doveva avvenire in modo graduale e naturale, così come è avvenuto in Asia nel corso dei secoli. Infatti è fondamentale la fiducia nel *Dhamma* e nel *Vinaya* nella veste in cui sono proposti in Thailandia. A questo proposito mi ha raccontato Ajahn Chandapalo:

*- (...) E racconta spesso (riferito a Sumedho) che prima di andare in Inghilterra dalla Thailandia, le persone gli dicevano: “Ma non puoi andare vestito così, sembri una persona strana, bizzarra! E non puoi andare a fare l’elemosina, ti mettono in prigione, agli Inglesi non piacciono i medicanti!” Lui rifletté su questo e poi arrivò alla conclusione: “Ma queste sono solo opinioni! Proviamo, vediamo se è possibile”. E alla fine lui non ha mai avuto nessun problema. Siccome la gente vede che i monaci si mettono di impegno, hanno rispetto per loro e li vogliono aiutare<sup>66</sup>.*

Ovviamente però, anche al Santacittarama pur cercando di mantenere il *Vinaya* nel modo più formale e stretto possibile, se proprio risulta improponibile in alcuni suoi aspetti, qualche piccolo cambiamento è concesso, poiché è importante mantenere della regola soprattutto il senso e il significato. Per esempio la questua del cibo con la ciotola, girando a piedi casa per casa, a Santacittarama, lontana dai centri abitati, si è rivelato impraticabile, quindi è stata abbandonata, preferendo che i laici in visita portassero gli alimenti al monastero.

Alla domanda se non si pensasse che certi aspetti del Buddhismo thailandese importati in Italia fossero legati più a un dato etnico-culturale che a un dato religioso, M., che ha soggiornato anche per un certo periodo in Thailandia, mi ha risposto in questi termini:

*- Il grosso vantaggio è che non avendo la cultura thailandese, puoi vedere subito che cosa è il Buddhismo e che cosa è invece la cultura thailandese (...). Se vai in Asia vedi che il Buddhismo in certe forme ha perso un po’ i suoi aspetti. Non necessariamente i Thailandesi sanno quale è l’insegnamento del Buddha come gli Italiani non necessariamente sanno quale è l’insegnamento di Gesù, ma portano la croce al collo. Questo è il problema delle religioni, quando si*

---

<sup>66</sup> Cfr. appendice.

*istituzionalizzano e diventano di massa, si circondano da tante altre storie...*<sup>67</sup>

Il fatto dunque di provenire da una cultura in senso lato “occidentale” non viene visto come un ostacolo, ma anzi come una risorsa per potere scindere gli aspetti più essenziali dell’insegnamento del Buddha rispetto a quelli culturali thailandesi, con i suoi portafortuna e i suoi amuleti.

Devo dire che Sumedho e Ajahn Chah avevano ragione. Limitatamente alla mia esperienza al Santacittarama, per quello che ho potuto osservare e per le interviste che ho potuto realizzare, mi sembra che il modello proposto, non solo a parole, ma anche con l’esempio dei monaci testimoni dell’insegnamento del Buddha, si riveli anche nel contesto culturale italiano vivibile e credibile. Non si giustificerebbe altrimenti la presenza di persone che sostengono materialmente con le loro donazioni la comunità monastica e che siedono numerosi negli incontri, in meditazione.

---

<sup>67</sup> Cfr. appendice.

## CAPITOLO 2

### IL BUDDHISMO VAJRAYĀNA: IL CENTRO GHE PEL LING

“In tutte le mie vite future possa non essere mai separato dai perfetti maestri e gioire del magnifico Dharma e così completare tutto il Sentiero e i suoi gradi. Possa io ottenere velocemente lo stato di *vajradhara*”.

GADEN.LHA.GHIA.MA

#### 2.1 La prima penetrazione del Buddhismo in Tibet: tra storia e leggenda

È molto difficile avere notizie storiche certe sul Tibet precedente al VII secolo. Presumibilmente l'organizzazione politico-sociale era composta da una triade di figure: il re, che si credeva assicurasse la continuità del regno in virtù della sua divinizzazione, una prima casta di sacerdoti chiamata *bon* (“recitatori”), una seconda casta di sacerdoti, detti *shen*, dedita alla divinazione. Ogni volta che un nuovo re veniva incoronato, si costituiva una nuova triade. Prima dell'introduzione del Buddhismo in Tibet, dal punto di vista religioso, erano diffuse forme rituali a carattere locale, di tipo prevalentemente sciamanico<sup>68</sup>.

L'introduzione ufficiale del Buddhismo in Tibet sembra sia avvenuta, nel 640 d.C., sotto il regno di Songsten Gampo, il quale portò avanti una politica di grande espansione militare. Infatti il re unificò tutto il Tibet, precedentemente diviso, conquistò territori sin dentro la Cina a nord e fino all'India e al Nepal a sud. Songsten Gampo, per suggellare dei patti di non aggressione con tali paesi confinanti, si narra che prese come mogli una principessa cinese e una nepalese. Poiché entrambe erano ferventi buddhiste, a loro è dovuta l'introduzione del Buddhismo nel paese delle nevi. Il re, convertito così al Dharma, inviò un emissario in India per imparare il sanscrito, il quale al suo ritorno avrebbe ideato l'alfabeto per la lingua tibetana.

Il Tibet allora si presentava come un immenso regno popolato da miriadi di divinità, tra cui orchi, demoni e spiriti, associati a determinati luoghi: valli, montagne, fiumi e pianure. In tale panorama brulicante di magia, i primi buddhisti indiani, compirono un'opera di assoggettamento di queste divinità, che vennero prima sconfitte e poi inglobate dentro il Buddhismo medesimo: furono trasformate in forze da invocare o da scacciare per il praticante che desiderava intraprendere il

---

<sup>68</sup> G. R. Franci, *Il Buddhismo. Dall'Oriente la tradizione che ha più affascinato l'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 2004, 84

cammino di liberazione. Vennero inoltre assoggettate al ciclo di morte e di rinascita, come tutti gli esseri fenomenici.

Restando in tema di magia: il Tibet era descritto dalle cronache come una gigantesca orchessa adagiata su tutta l'estensione del regno: Songsten Gampo ordinò di costruire dei templi buddhisti nei punti chiave del suo regno, che fungevano da chiodi, in modo da immobilizzarla e da non permetterle così di nuocere alla nuova religione.

Songsten Gampo, nonostante il suo impegno per la diffusione del Buddhismo nel Paese delle Nevi, può essere considerato l'ultimo re barbaro della storia del Tibet, rimasto ancora parzialmente fedele al culto della divina regalità, che comprendeva la pratica di sacrifici umani e animali.

Fu in realtà Trisong Detsen (742 -797), colui che compì una chiara scelta nei confronti del Buddhismo, dettata anche dal desiderio di mettere a tacere la nobiltà feudale connessa ai clan e legata alla classe sacerdotale. Fu infatti lui che invitò, mandando degli emissari, il monaco Śāntaraksita, dell'Università di Nālandā, affinché lo istruisse e lo aiutasse nella diffusione del Dharma.

Pare che però, nonostante l'appoggio del re, Śāntaraksita incontrasse la resistenza di demoni e spiriti avversi al Buddhismo: si verificarono disastri naturali, sciagure di ogni tipo. Per evitare di essere sopraffatto da tali forze, Śāntaraksita chiamò in suo aiuto il grande maestro Padmasambhava, buddhista *vajrayāna*, profondo conoscitore del tantrismo. Padmasambhava si rivelò all'altezza del suo incarico, assoggettando, grazie a magici duelli, le divinità scontente della presenza della nuova religione sul loro suolo. I culti e le figure mitiche vennero così assorbiti nella nuova dottrina.

Padmasambhava fu considerato il vero fondatore del Buddhismo in Tibet. Infatti, quando ci si riferisce a lui, lo si chiama guru Rimpoche, ovvero "guru prezioso". Il Buddhismo che questo importante maestro diffuse in Tibet è inevitabilmente legato alla sua espressione *vajrayāna*, il veicolo adamantino di Padmasambhava..

In speciale modo, ad lui sono attribuite: la fondazione della prima scuola buddhista, chiamata in seguito *Nyingma* (ovvero scuola antica), tutt'ora esistente; *i terma* o "tesori", testi che sono stati nascosti sotto terra, tra le rocce, oppure nella mente dei suoi discepoli in attesa che i tempi fossero maturi per poter essere scoperti e conosciuti da tutti.

A Śāntaraksita invece si attribuisce l'introduzione del severo codice monastico, la regola, seguita da tutti monasteri tibetani.

Il grande Trisong Detsen, oltre ad aver chiamato dall'Università di Nālandā Śāntaraksita e Padmasambhava, fu un sovrano molto importante per la diffusione del Buddhismo in Tibet, perché

innanzitutto occupò militarmente un importante e prestigioso centro cinese di traduzione di testi sanscriti. Sotto i suoi comandi, tali testi non furono più tradotti in cinese, ma in tibetano. Inoltre fece costruire l'importante monastero di Samyè, a capo del quale chiamò Śāntaraksita. Infine, proclamò un editto, secondo il quale il Tibet sarebbe diventato da quel momento in poi difensore dei Tre Gioielli: il Buddha, il Dharma, il Sangha<sup>69</sup>.

Śāntaraksita, Padmasambhava, Trisong Detsen possono essere considerati a onore del vero tre grandi iniziatori che hanno giocato un ruolo fondamentale nella prima inculturazione del Buddhismo in Tibet.

### 2.1.1 Due tradizioni a confronto

Sempre durante il regno di Trisong Detsen, le cronache narrano che scoppiò una disputa dottrinale, un pretesto dietro la quale però si celavano conflitti di natura ben diversa. Da una parte era schierato il partito di coloro che seguivano l'insegnamento del Buddha secondo la tradizione indiana, diffusa da Padmasambhava e Śāntaraksita, dall'altra invece le nobiltà e le classi agiate, le quali erano inclini ad aderire alla via della liberazione così come era proposta dalla scuola cinese *Ch'an*.

Il "pomo della discordia" concerneva nello specifico la "natura di Buddha": il "partito indiano" sosteneva che il risveglio è un processo graduale, che richiede un profondissimo sforzo ed impegno di studio e di meditazione. Coloro che invece seguivano la proposta della scuola *Ch'an*, credevano nella cosiddetta "dottrina immediatista": una volta riconosciuta la propria "vera natura", il germe della buddhità presente in ciascuno di noi, è possibile liberarsi definitivamente dalla sofferenza anche in maniera "improvvisa".

La tradizione vuole che per venire a capo di tale contrasto, venne organizzata una disputa, tenuta nel monastero di Samyè, tra Kamalasila, rappresentante degli insegnamenti di Padmasambhava e Śāntaraksita e il rappresentante del *Ch'an*, Mo-ho-yen<sup>70</sup>. Vinse Kamalasila: si proclamò quindi che la scuola filosofica buddhista indiana fosse seguita in Tibet, mentre Mo-ho-yen e il suo partito vennero espulsi dal regno (in realtà le cronache cinesi riportano il contrario, che il vincitore fosse stato il partito cinese). In seguito Mo-ho-yen e i portavoce del *Ch'an*, vennero assorbiti nel teatro tibetano con il ruolo di "buffoni".

Storicamente parlando, è poco probabile che l'esito dello scontro si sia rivelato poi così definitivo. Dietro la narrazione di questa tenzone, si celano in realtà questioni di natura politica: in quel

---

<sup>69</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddhismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 258.

<sup>70</sup> D. S. Lopez Jr., *Il Buddhismo tibetano*, Elledici, Torino, 2003, 21.

periodo, il Tibet era in lotta con la Cina per la supremazia militare dell'Asia Centrale, mentre l'India, non costituiva nessun tipo di minaccia in questo senso. Erano soprattutto due diverse realtà sociali e politiche che si scontravano, nascondendosi dietro conflitti di natura religiosa.

## 2.2 Il declino e la rinascita del Buddhismo in Tibet

I racconti buddhisti ci dicono che la traduzione dei testi della letteratura buddhista indiana, fu interrotta con la chiusura dei monasteri e la persecuzione dei monaci ad opera del re Lang Darma (che regnò dall'836 all'842). Si scatenò una violenta persecuzione. In realtà, studi recenti sembrano suggerire che le storie posteriori concernenti la descrizione di questo evento siano in realtà esagerate: pare semplicemente che sotto questo re, lo stato ritirò il suo patrocinio dalle istituzioni monastiche<sup>71</sup>. Con l'assassino del re Lang Darma, nell'842, pare che si concluda definitivamente la prima fase di diffusione del Buddhismo in Tibet. L'impero tibetano si frantumò definitivamente. La religione tibetana "pre-buddhista", scomparve anch'essa: le sue pratiche, le sue credenze, furono assorbite sia dal Buddhismo che dal Bon, mentre di essa rimane solo qualche frammento.

Questo periodo oscuro durò per circa due secoli.

Nell'XI secolo, prende avvio la seconda fioritura del Buddhismo in Tibet. Fu un'epoca di grandi traduzioni e ritraduzioni di testi sapienziali indiani, di viaggi di tibetani verso quei luoghi in cui (Bihar, Bengala, Kashmir) si era a conoscenza dell'esistenza di importanti maestri che potessero condurli sulla via del risveglio<sup>72</sup>.

*- Ecco, moltissimi maestri sono stati invitati in Tibet. Questo è un periodo famoso per l'Università di Nālandā. Lì c'erano tutti i professori più famosi. Il governo del Tibet ha invitato quei maestri e loro hanno diffuso il Buddhismo tibetano, in modo molto chiaro<sup>73</sup>.*

In special modo, il governatore del Tibet occidentale O-de, si convertì al Buddhismo e chiamò per questo alcuni maestri indiani, affinché lo istruissero circa la via del Dharma. Tra questi, venne invitato l'importante maestro bengalese Atisa, dell'Università/monastero di Vimkramasila.

Atisa, giunto in Tibet nel 1042, intraprese una fondamentale opera di traduzione e composizione di testi, insieme ai suoi discepoli. Egli conosceva e praticava sia il *Theravāda*, che il *Mahāyāna* classico, che il *Vajrayāna*. Sicché, essendo estremamente flessibile il suo insegnamento, poterono

---

<sup>71</sup> Ivi., 45.

<sup>72</sup> Ivi., 47.

<sup>73</sup> Cfr., appendice.



aderire al Buddhismo tante persone, ognuna della quali potava seguire il percorso che meglio si adattava alla propria personalità e motivazione.

Il fatto inoltre che Atisa provenisse da una struttura residenziale, un *vihāra*, condizionò complessi stanziali, divisi in settori, ciascuno dei quali dedito a diverse attività. Non si strutturarono come comunità di tipo itinerante<sup>74</sup>.

Soprattutto un discepolo di Atisa è ricordato come il fondatore della scuola *Kadam*, ovvero, “di coloro che hanno preso tutte le parole (del Buddha) come istruzioni”. Tale scuola, venne rifondata nel XIV secolo da Tzong Khapa, con il nome di *Gelug*, ovvero “i virtuosi” o anche “la scuola dei berretti gialli”, per via del berretto rituale, di colore giallo, che indossano durante i principali momenti di culto.

Nell’XI secolo, vissero anche i fondatori delle altre due scuole buddhiste ancora oggi esistenti: Marpa, detto il “traduttore”, che studiò in India sotto la direzione del maestro tantrico Naropa, fondatore della “setta” *Kagyū* e Drokmi Shakya Yshe, un altro traduttore, fondatore della scuola *Sakya*. Milarepa, famoso discepolo di Marpa secondo la tradizione raggiunse la buddhità in una sola vita, meditando con perseveranza nelle caverne delle montagne himalayane; la sua vita e i suoi canti sono tra le opere più conosciute della letteratura tibetana.

### **2.3 Il tantrismo e il Buddhismo *Vajrayāna***

È molto importante, prima di addentrarci nell’analisi della proposta religiosa del Ghe Pel Ling di spendere qualche parola circa le caratteristiche della forma che il Buddhismo assunse nel suo diffondersi nel Paese delle Nevi.

Nel IV secolo, nacque nell’India del Nord un sistema religioso che assunse il nome di tantrismo. *Tantra*, letteralmente significa trama e inizialmente pare fosse legato al culto di Shiva. Esso consiste in un insieme di tecniche che porterebbero l’adepto al potenziamento delle sue facoltà psichiche, fisiche e spirituali. La contaminazione con il Buddhismo popolare, avviene solo nel VI secolo. A quell’epoca però il tantrismo era prevalentemente utilizzato non per raggiungere la salvezza secondo la proposta del Buddha, ma per soddisfare esigenze della vita quotidiana, quali la guarigione dalle malattie, per acquisire prestigio, per il successo dei raccolti.

Solo a partire dal VII secolo, è corretto parlare di Buddhismo *Vajrayāna*. *Vajra* viene generalmente tradotto con “folgore” o con “diamante”. La principale differenza, rispetto alle altre correnti del *Mahāyāna*, consiste nella possibilità di incanalare l’energia risvegliata dalla pratiche e dalle

---

<sup>74</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddhismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 262.

iniziazioni tantriche, per potere raggiungere in maniera più veloce il risveglio<sup>75</sup>. La relazione maestro/discepolo, per via della presenza di tali pratiche a cui si chiede di essere iniziati, assume nel Buddhismo *Vajrayāna* un'importanza fondamentale: il maestro guida e conduce il neofita lungo tale percorso, concedendogli, solo quando è ritenuto pronto, le iniziazioni.

Fu in tale veste che il Buddhismo penetrò in Tibet, grazie alla già citata opera di Padmasambhava.

La letteratura buddhista indiana, è generalmente suddivisa in *sutra* e *sastra*. I *sutra* sono testi che tradizionalmente contengono le parole del Buddha o quanto è stato detto con la sua approvazione, di solito seguono un andamento di tipo narrativo, mentre i *sastra* possono essere definiti delle opere di filosofia sistematica, basate sul ragionamento, che contengono argomentazioni che poggiano sulla citazione di passi tratti dai *tantra* e dai *sutra*. Anche se molti *sastra* vennero tradotti in cinese dal sanscrito, tale opera si ridusse notevolmente a partire dal VI, VII secolo, quando ormai le principali scuole della tradizione cinese erano nel pieno della loro fioritura. Per cui, alcuni importanti testi prodotti in India in epoche successive non furono conosciuti. Testi che, invece ebbero un'importante diffusione in Tibet, dove la diffusione del Buddhismo avvenne in epoca più tarda rispetto alla Cina. Lo studio e la lettura dei *sastra*, gettarono le basi della fondazione della tradizione accademica tibetana, soprattutto nel primo periodo di diffusione del Buddhismo. I *sastra* rispetto ai *sutra* furono infatti di gran lunga più studiati e commentati.

Per tradurre dal sanscrito al tibetano, venne creata tutta una serie di neologismi, senza però tradire l'autenticità del significato originario, la proposta innovativa di Buddha<sup>76</sup>. Dell'uso dei neologismi, me ne ha parlato anche M., un membro del Centro Ghe Pel Ling di Milano:

- (...) Ora, come sappiamo, il Buddhismo non è nato in Tibet, ma è nato in India. E i Tibetani lo hanno tradotto in Tibet completamente. Cioè, hanno tradotto qualsiasi cosa. Per esempio, noi usiamo la parola Buddha, che è una parola sanscrita o pāli, non so, che vuol dire risvegliato. Ecco, i tibetani hanno tradotto per fino la parola Buddha. Hanno tradotto qualsiasi cosa ripeto, hanno tradotto perfino i nomi di grandi maestri, così, hanno tradotto perfino quelli<sup>77</sup>.

## **2.4 L'incontro dell'Occidente con il Tibet e la sua evoluzione storica**

Tra i primi europei a visitare il Paese delle Nevi vi furono i missionari cristiani, nestoriani e cattolici, appartenenti a vari ordini, che a partire dal XVII secolo soggiornarono nel suo territorio,

---

<sup>75</sup> Ivi., 238.

<sup>76</sup> D. S. Lopez Jr., *Il Buddhismo tibetano*, Elledici, Torino, 2003, 25.

<sup>77</sup> Cfr. appendice.

come per esempio il portoghese Antonio d'Andrade o il gesuita italiano Ippolito Desideri, giunto a Lhasa nel 1716. Fin dall'inizio si cercò di stabilire un contatto con le autorità religiose tibetane<sup>78</sup>. Ippolito Desideri fu autore di un'opera monumentale sul Tibet, divisa in tre volumi, dedicata all'analisi dei testi sacri tibetani, alle tradizioni del Paese, alla sua religione. Purtroppo tale lavoro fu pubblicato solo nel XX secolo. Decisamente più noti sono gli studi dell'ungherese Cosma di Körös, che giunse in Tibet nel 1823, autore di una grammatica e di un dizionario di lingua tibetana<sup>79</sup>. Era già dai tempi dei viaggi di Marco Polo in Estremo Oriente che erano state rilevate molte somiglianze di usi, costumi, riti tra la religione presente in Tibet e il Cattolicesimo, parallelismo che verrà sostenuto e confermato anche tra i primi "pionieri" che soggiornarono in tale Paese. I missionari cattolici fornirono due ipotesi a riguardo. La prima ricorre a quella che nel linguaggio antropologico contemporaneo è generalmente chiamato "diffusionismo": somiglianze tra elementi culturali appartenenti a società geograficamente anche molto lontane, sono spiegate con un possibile contatto storico avvenuto tra le due. In questo caso si pensò che il Tibet in tempi remoti fosse stato visitato da missionari cristiani (tra questi il leggendario prete Gianni), i quali però, forse perché morti prematuramente, non riuscirono a portare a termine il loro compito, facendo in modo che l'insegnamento del Vangelo si mescolasse nei secoli con le barbare tradizioni autoctone. La seconda ipotesi invece sostenne che le somiglianze tra la Chiesa di Roma e il Buddhismo tibetano siano ascrivibili all'azione del demonio. Il compito dei missionari è quello di portare infatti il messaggio di Cristo laddove non era mai stato diffuso: nel caso del Paese delle Nevi però esso, anche se in maniera deformata e scorretta, era già presente sul posto quando tali uomini vi giunsero. Dunque inevitabilmente l'unica spiegazione plausibile può essere che era intervenuta in questo caso una potenza che trascendesse la storia, di natura demoniaca.

Anche i protestanti, a partire dal XVIII secolo, iniziarono a paragonare il Buddhismo tibetano al Cattolicesimo, con un intento però completamente diverso rispetto a quello dei missionari della Chiesa di Roma. I protestanti ritenevano infatti tali religioni entrambe idolatre, il Buddhismo tibetano rispetto a quello che identificarono artificialmente con il "Buddhismo delle origini" (una religione da loro intesa come un sistema filosofico, fondato sulla ragione, all'interno del quale era escluso qualsiasi elemento rituale, rintracciabile ormai solo nei testi, di cui loro erano gli unici e autentici depositari); il Cattolicesimo invece rispetto alla fede protestante, quest'ultima autentica interprete del messaggio originario di Cristo, priva di quel clericalismo che al contrario contraddistingue la Chiesa di Roma. Il Buddhismo *Vajrayāna* del Tibet, chiamato con il termine

---

<sup>78</sup> H. De Lubac, *Buddhismo e Occidente*, Jaca Book, Milano, 1987, 89.

<sup>79</sup> Ivi., 124.

dispregiativo di lamaismo dagli studiosi inglesi di epoca vittoriana, venne additato come la forma più degenerata del Buddhismo, con i suoi *lama* corrotti e il suo clero. “Non è semplice analogia il fatto che il Buddhismo *pāli* (che alla fine del XIX secolo era in gran parte sotto il controllo britannico) stesse al Buddhismo tibetano, (che nello stesso periodo l’Inghilterra si sforzava di controllare) come il protestantesimo stava al cattolicesimo”<sup>80</sup>. Il Buddhismo tibetano, essendo considerato la massima corruzione del messaggio originario del Buddha, venne privato della sua dimensione storica, di mutamento, di dinamicità. Il cambiamento era possibile ormai solo grazie all’intervento di un agente esterno. Ecco allora legittimata la presenza coloniale britannica in Tibet. Nonostante però le pressioni dell’Inghilterra e della Russia, le due grandi potenze presenti in quell’area, il Tibet non cadde mai sotto il dominio coloniale, forse non facendo altro che aumentare le fantasie degli europei nei confronti di quelle terre inaccessibili.

Fu solo a partire dall’invasione cinese del 1950 che alcuni studiosi mutarono la loro opinione sul Buddhismo Tibetano, che da loro venne considerata non la forma più degenerata rispetto alla religione delle origini, ma quella più autentica, proprio perché il Tibet, a differenza di quanto avvenne per la Cina e per il Sud- Est asiatico, non subì la colonizzazione da parte dell’Occidente. Fu proprio il governo cinese ad appropriarsi di questa tesi del “lamaismo” corrotto, per giustificare, agli occhi di Europei e Nord Americani, l’assimilazione dei territori tibetani alla grande potenza asiatica. Contemporaneamente in Occidente il Tibet venne dipinto e immaginato ricorrendo a un altro mito, altrettanto poco reale: quello di un Paese depositario di una saggezza senza tempo, privo di contatti e di influenze esterne, caratterizzato da un’organizzazione sociale idilliaca, ecologista, pacifista, priva di esercito, i cui abitanti sono dediti esclusivamente alla pratica del Dharma. Il Tibet venne considerato come il custode di un antico sapere da salvaguardare, il solo in grado di curare un Occidente malato dedito al materialismo. Tra l’altro, dopo la diaspora tibetana del 1959, non è più necessario recarsi in Tibet per trovare il medico in grado di prescrivere queste cure speciali: oggi i *lama* tibetani vivono in Europa e in Nord America, impartendo i loro insegnamenti di fronte a un pubblico che aumenta sensibilmente di anno in anno. È a partire soprattutto dagli anni Ottanta che questo fenomeno si è intensificato: in tutta Europa per esempio sono sorti centri legati alla tradizione tibetana, sotto la guida di importanti maestri spirituali, come per esempio: Kalu Rinpoche, di tradizione *Kagyupa*, Lama Yeshe, fondatore della Foundation of the Preservation of Mahayana Tradition e Chögyam Trungpa, sostenitore di un profondo incontro tra Dharma e Occidente. Diversi occidentali inoltre hanno scelto la via monastica e iniziano ad esserci maestri

---

<sup>80</sup> D. S. Lopez Jr., *Prigionieri di Shangri-la. Il Buddhismo tibetano e l’Occidente*, Ubaldini, Roma, 1999, 42.

europei e nord americani riconosciuti nei lignaggi di varie tradizioni tibetane, il che significa un forte radicarsi della pratica anche nei nostri Paesi<sup>81</sup>.

Di tale diffusione in parte si serve il governo tibetano in esilio, per sostenere la causa dell'indipendenza tibetana agli occhi delle potenze occidentali<sup>82</sup>.

Tale costruzione mitologica potrebbe affondare in parte le sue origini nella creazione della società teosofica, nata nel 1875 secolo grazie all'opera di Elena Blavasky, il cui lavoro venne proseguito da Anne Besant. Tale Società teorizzava l'esistenza di un Buddhismo esoterico, la cui trasmissione del sapere era garantita dalla presenza di una ristretta cerchia di iniziati, i Mahatma, organizzati già nel XIV secolo da Tzong Kahapa, la cui vita trascorreva in un luogo protetto dall'imponenza delle montagne del Tibet, inaccessibile agli stranieri, ma anche alla gente del posto. Tale Buddhismo sarebbe la sintesi più alta di ogni religione del mondo, proclamandone l'unità fondamentale. Si tratta di una scienza segreta, che spiega il funzionamento dell'universo. Ecco che, grazie alla società teosofica, anche gli Europei possono ancora attingere a tali saperi, rendendo accessibili a tutti questi insegnamenti<sup>83</sup>. Madame Blavasky sosteneva infatti di essere in comunicazione esoterica con i Mahatma, attraverso sogni, visioni, lettere che si materializzavano sul suo scrittoio. La società teosofica inoltre perseguiva tra i suoi obiettivi la creazione di una fratellanza universale, senza discriminazione di sesso, razza, colore della pelle.

La società teosofica godette di vasta popolarità in America del Nord e in Europa fino alla morte di Anne Besant, nel 1930. Da quella data in poi, cominciò il declino. Tuttavia, è possibile sostenere che la società teosofica svolse un ruolo importante nella diffusione del Buddhismo in Occidente, sebbene in forma distorta, per tutto il XIX secolo<sup>84</sup>. Forse è stato per via dell'esistenza di questa organizzazione che quando si cercano in libreria libri sugli insegnamenti del Dalai Lama e sulla religione del Tibet, li si trova spesso nella sezione "esoterismo", accanto a testi di medicina naturale, yoga, interpretazione dei sogni.

Domandando agli intervistati del Centro Ghe Pel Ling di Milano se in Occidente non vi fosse il rischio che il messaggio del Buddhismo venisse frainteso e confuso con qualcosa d'altro, sono stati gli unici, tra le altre Comunità che ho conosciuto, ad avermi dato questa risposta:

- (...) *Noi abbiamo qui la fortuna di avere un maestro tibetano, però ho anche letto un libro di qualcun altro che mi ha lasciato perplessa. Anche perché, a me fa paura l'esoterismo, se devo dire*

<sup>81</sup> M. A. Falà, *Il Buddhismo in Occidente*, in W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, Paramita, Roma, 1994.

<sup>82</sup> D. S. Lopez Jr., *Prigionieri di Shangri-la. Il Buddhismo tibetano e l'Occidente*, Ubaldini, Roma, 17.

<sup>83</sup> H. De Lubac, *Buddhismo e Occidente*, Jaca Book, Milano, 1987, 194.

<sup>84</sup> D. S. Lopez Jr., *Prigionieri di Shangri-la. Il Buddhismo tibetano e l'Occidente*, Ubaldini, Roma, 1999, 53.

*la verità, che agli Occidentali piace molto, la New Age, il mischiume... in questo senso il rischio c'è, e tanto. Il fatto di prendere un po' di qua e un po' di là non è un bene*<sup>85</sup>.

## **2.5 Un'esperienza nel “Luogo in cui è possibile accrescere le virtù”: il Ghe Pel Ling**

Che cosa pensavo fosse, il Buddhismo tibetano, prima di avvicinarmi ad esso? Avevo visto qualche film (Kundun di Martin Scortese, Il piccolo Buddha di Bernardo Bertolucci), avevo qualche informazione sulla dottrina dalle mie lezioni universitarie, avevo visto in televisione poco prima dell'inizio delle Olimpiadi di Pechino 2008, le proteste in tutto il mondo a favore dell'indipendenza del Tibet. Quando immagino il Tibet, penso alle sue montagne innevate, alla purezza dell'aria, ai colori degli abiti dei monaci, alle complesse cerimonie rituali: “Secondo me in quei posti non puoi non percepire che esiste qualche cosa di più grande di te”. Forse che anche io ero e sono ancora “prigioniera di Shangri-la”, come il libro di Lopez Jr sostiene? Guardo al Buddhismo tibetano con gli occhi di un occidentale, secondo gli stereotipi che in Occidente si sono creati nei secoli nei confronti del Paese delle Nevi e dei suoi abitanti? Magari, in un certo senso, è inevitabile.

Ho frequentato il Centro Ghe Pel Ling di Milano dal 30 ottobre al 10 dicembre 2008. Ho preso parte ad alcune lezioni serali, tenute dal Lama Thamthog Rinpoche, suddivise in due livelli: il ciclo di insegnamenti che si tengono il mercoledì sera, che sono abbastanza semplici dal punto di vista contenutistico e il ciclo di lezioni del lunedì sera, rivolte a chi già conosce in maniera un po' più approfondita il Dharma. Ho realizzato alcune interviste, *Puja* per la lunga vita in onore di colui che, al termine della mia esperienza, caduti i formalismi iniziali, chiamavo semplicemente Rinpoche<sup>86</sup>.

Ho avuto una grande difficoltà iniziale, nel prendere parte alle attività del Centro. Mentre infatti per quanto riguarda la mia avventura nelle altre quattro comunità buddhiste, tutti al mio arrivo sapevano chi fossi, perché ero affiancata da un membro che frequentava o viveva in tali luoghi, nel caso del Ghe Pel Ling, non avevo nessuno che, in gergo antropologico, potrei definire un “informatore privilegiato”. Avevo solo il numero di telefono di un partecipante, che tra l'altro, nelle prime settimane, non avevo mai potuto incontrare di persona. Quindi, quando ho varcato per la prima volta la soglia, quando ho suonato il campanello accanto alla targhetta “*gompa*”, quasi nessuno sapeva chi fossi. Penso che sia stato quindi normale percepire nei miei confronti un po' di freddezza iniziale.

Sono inoltre rimasta molto colpita dalla grande quantità di persone che sono affluite quando è iniziata la lezione. Più o meno, ne ho contate una cinquantina: famiglie con bambini, coppie giovani, anziani, uomini in giacca e cravatta, hippies. Nessuno di loro sapeva che ero lì per

---

<sup>85</sup> Cfr. appendice.

<sup>86</sup> Titolo onorifico di carattere religioso utilizzato frequentemente nel Buddhismo tibetano.

realizzare una ricerca sull'inculturazione del Buddhismo in Occidente, al massimo, avendo notato la mia presenza, avrebbero potuto pensare che ero una nuova ragazza interessata a ricevere gli insegnamenti del *lama*. Era la prima volta che il mio ruolo di “apprendista ricercatrice” all'interno di una comunità buddhista, non era riconosciuto ufficialmente, era come se fossi in incognito.

La svolta è stata riuscire a incontrare finalmente M., la persona di cui mi era stato dato il numero di telefono dal professor Marassi. È stato lui che mi ha fatto conoscere la presidentessa del Centro, il *lama*, alcuni partecipanti. Da quel momento in avanti, il mio percorso, dal punto di vista delle reti di relazione sociali al Ghe Pel Ling, è stato in discesa. Ho capito che iniziavo ad ambientarmi, frequentando quel luogo, quando ho incominciato ad usare certe espressioni, comunemente utilizzate da coloro che visitano il Ghe Pel Ling, come per esempio “grande beneficio”, oppure “esseri senzienti”, oppure “affezioni mentali”.

L'altra grande difficoltà per me è stata capire come era strutturato l'insegnamento del Dharma proposto dal Centro, perché il modo in cui guardavo e guardo il Buddhismo è filtrato inevitabilmente, dalle lenti della tradizione Zen, la scuola a cui aderisce il prof Marassi, il quale mi ha introdotto sulla strada della comprensione dell'insegnamento del Buddha. Mi trovavo di fronte ad un approccio diverso nell'insegnamento della dottrina. Per esempio, ero rimasta molto sorpresa dal fatto che, quando ho preso parte alla mia prima lezione, non c'è stato un momento di “pratica”, come poteva essere lo *zazen* alla Stella del Mattino, ma anche la recitazione di *Nam-Myoho-Renge-Kyo* alle riunioni del giovedì della Soka Gakkai. Oppure, quando per la prima volta ho parlato al telefono con M., chiedendo di poter partecipare agli insegnamenti di sabato 25 e domenica 26 ottobre, mi è stato risposto che al ritiro in quei giorni erano spiegati dei contenuti a cui solo certe persone, che avevano già compiuto un determinato percorso, potevano accedere. Ero rimasta molto sorpresa dalla risposta. Solo alla fine della mia esperienza al Ghe Pel Ling, ho capito che a quegli incontri potevano partecipare solo coloro che avevano ricevuto delle iniziazioni tantriche. Cercare di capire in che cosa consistesse la differenza e in che cosa si caratterizzassero la via dei *sutra* e la via dei *tantra*, è stata la mia grande questione nell'approccio al Buddhismo tibetano<sup>87</sup>.

## **2.6 La fondazione del Ghe Pel Ling**

Il Ghe Pel Ling – Istituto di studi di Buddhismo Tibetano - è stato fondato nel 1978, da un gruppo di persone che avevano interesse per lo studio e la pratica del Buddhismo e che desideravano che anche in una città come Milano fosse possibile conoscere il Dharma di Buddha e vivere secondo i

---

<sup>87</sup> Dal Diario di Campo.

suoi insegnamenti. I fondatori erano in contatto con un maestro tibetano, che risiedeva in Svizzera, l'allora rappresentante spirituale per l'Europa, Geshe Rabten Rinpoche. Grazie al suo intervento è stato possibile fondare il Centro Ghe Pel Ling. Mi ha spiegato M.:

- (...) *All'inizio questo Centro non aveva un lama residente, venivano tenuti dei corsi e degli incontri, più o meno come quelli che hai visto, da maestri che venivano invitati appositamente, ogni tanto, di volta in volta. Quindi non c'erano delle lezioni continuative come adesso*<sup>88</sup>.

Dopo i primi anni di vita del Centro, Geshe Rabten ha proposto che venisse a risiedere stabilmente un maestro, in modo che fosse possibile portare avanti un lavoro più approfondito e costante. Per questo nel 1982 è arrivato Geshe Tenzin Gampo, che fino alla sua morte, avvenuta nel 1992, ha ricoperto la carica di Direttore Spirituale del Centro.

Parallelamente, Geshe Tenzin era quello che poteva essere definito il tutore o maestro di Thamthog Rinpoche, che era stato invitato da lui a Milano nel 1987. Riporto un piccola parte dell'intervista che ho realizzato a Thamthog Rinpoche:

*D: E poi, quando e come ha fatto a venire in contatto con il Ghe Pel Ling e come è cambiata la sua vita da quando è diventato maestro del Centro?*

*R: Perché... il mio principale maestro è molto famoso e anziano. Lui vive a Dharamsala, dopo sono andato lì. Questo nel 1960,1970. C'erano tanti hippies in India. Tanti hippies avevano i genitori ricchi, forse erano anche intelligenti. L'aspetto era hippie, dentro erano intelligenti, hanno seguito tanti insegnamenti di sua santità il Dalai Lama e hanno incontrato anche tanti maestri tibetani. Dopo, io sono stato tanti anni a Dharamsala e anche io ho conosciuto tanti hippies che sono diventati miei amici. Dopo che gli hippies sono tornati nel loro Paese, si sono appassionati del Buddismo e mi hanno invitato. Siccome tanti erano Italiani ed erano molto interessati al Buddismo, loro mi hanno invitato in Italia*<sup>89</sup>.

Inizialmente, Rinpoche non risiedeva stabilmente al Ghe Pel Ling, avendo tanti compiti da assolvere a volte faceva ritorno in India. Quando soggiornava al Ghe Pel Ling, aiutava il suo maestro, si alternavano nel tenere i corsi, fino a quando, dopo la morte di Geshe Tenzin, è diventato a tutti gli effetti la nuova guida spirituale del Centro. Così fino ai giorni nostri.

---

<sup>88</sup> Cfr. appendice.

<sup>89</sup> Cfr. appendice.



## **2.7 L'organizzazione del Centro, le sue attività, i progetti futuri**

Il Ghe Pel Ling è un'associazione confessionale, il cui scopo principale è diffondere la conoscenza, lo studio e la pratica del Buddhismo della tradizione tibetana, secondo la scuola *Gelugpa*.

Per potere partecipare alla vita del Centro, occorre essere iscritti e diventare soci. Ancora: esiste uno statuto, una suddivisione dei compiti all'interno dell'organizzazione (c'è un presidente, un consiglio composto da sette membri e un'assemblea dei soci). La gestione delle varie attività proposte e la loro organizzazione poggia sul lavoro di volontari. Per finanziare il Centro, vengono organizzati per esempio mercatini, mostre di artigianato tibetano, cene, si utilizzano le quote versate dai soci e i contributi volontari.

Il Ghe Pel Ling si è dato tale organizzazione perché, essendo caduta l'intesa tra l'Unione Buddhisti Italiani e lo Stato italiano qualche anno fa (quindi non esiste un riconoscimento ufficiale da parte di quest'ultimo della religione buddhista), non può usufruire di quelli che sono i diritti concessi invece alla Chiesa Cattolica nel nostro Paese<sup>90</sup>.

Oltre a Rinpoche, il maestro del Centro, vivono stabilmente con lui a Milano due monaci e il traduttore dal tibetano all'italiano.

Per quanto riguarda nel dettaglio le attività proposte, esse possono suddividersi in due grandi aree: la prima riguarda l'insegnamento del Buddhismo, la seconda l'attività di solidarietà nei confronti della popolazione tibetana. A proposito di quest'ultimo ambito, nel 2006 è nata la Ghe Pel Ling ONLUS che si occupa, nella contea di Lithang, terra natale di Rinpoche, di creare un sistema formativo mediante la costruzione di scuole, la ristrutturazione dell'ospedale, la ricostruzione dei monasteri, l'adozione a distanza dei monaci tibetani, l'istituzione di un fondo di solidarietà per curare con la medicina tibetana i monaci malati del monastero di Sera<sup>91</sup>.

Per quanto riguarda invece l'insegnamento del Buddhismo, è possibile frequentare, come ho già detto sopra, dei corsi che ora si tengono due sere a settimana. Inoltre, in genere due volte al mese, vengono organizzati dei ritiri, il sabato e la domenica. Alcuni sono aperti a tutti, altri invece sono riservati per chi ha già compiuto un determinato cammino. Durante i ritiri quasi sempre vi è del tempo dedicato agli insegnamenti, con momenti di studio, approfondimento, confronto reciproco.

---

<sup>90</sup> Cfr. appendice.

<sup>91</sup> Archivio del Centro Ghe Pel Ling di Milano.

Esistono anche dei ritiri di meditazione, integrati sempre però da una parte teorica.

I ritiri sono inoltre importanti momenti di socializzazione, per i membri del Ghe Pel Ling:

*- (...) Poi, grossi momenti di relazione sono i ritiri. Non so, per esempio ad agosto eravamo qua in 90 persone; ed alcuni di quelli avevano iniziato i corsi del mercoledì lo stesso anno. E quindi, stare dieci giorni insieme ad agosto, tutto il giorno, mangiando qua al Centro, è un momento di socializzazione<sup>92</sup>.*

Da ottobre 2008 a gennaio 2009, era inoltre possibile seguire corsi di lingua tibetana, corsi di Yoga e di THAI. CHI. CHUAN. Per i soci è possibile partecipare a seminari e conferenze del Dalai Lama in Italia e in Europa.

Aderire alle attività del Centro, significa anche prendere parte a cerimonie, feste (come per esempio il Capodanno Tibetano, il compleanno del Dalai Lama) e ricevere eventuali iniziazioni da parte di Rinpoche.

Ho chiesto alla presidentessa del Centro se avevano dei progetti futuri come associazione. Oltre alla realizzazione degli obiettivi umanitari, che la ONLUS si propone di portare a termine, mi ha risposto in questo modo:

*- Ecco, per quanto riguarda il Centro... le persone che stanno venendo al Centro stanno aumentando... c'è sempre un progetto, se avremo i soldi, i mezzi, la possibilità, vorremmo trovare una sede per i ritiri, un posto per esempio in campagna. Però sono cose, devo dire, non ancora realizzate, perché adesso non ci sono ancora le risorse, la possibilità per farlo<sup>93</sup>.*

## **2.8 Il samsara e il karma secondo i libri e secondo il Ghe Pel Ling**

Quali sono le caratteristiche del Buddhismo indiano che si sono diffuse poi in Tibet?

Innanzitutto, si crede che tutti gli esseri senzienti passino attraverso un ciclo continuo di vita e morte: di volta in volta è possibile incarnarsi in sei possibili regni: i regni superiori, in cui si vive in una condizione di grande letizia (dei e semidei) e i regni inferiori (animali, spiriti famelici e inferni), nei quali si sperimenta una condizione di grande dolore. La condizione umana, si situa a metà strada tra questi due regni, poiché è caratterizzata sia da piacere che da sofferenza.

Reincarnarsi in una esistenza umana è molto raro e difficile e quando capita costituisce una enorme

---

<sup>92</sup> Cfr. appendice.

<sup>93</sup> Cfr. appendice.

possibilità per procedere sul cammino che conduce alla liberazione della sofferenza.

Nel corso di un incontro del mercoledì sera, una *lama* molto importante, ex abate del monastero di Sera, ha dipinto la condizione degli animali, con questi tratti, che ho trovato curiosi:

*- Tra gli esseri dei tre stati di trasmigrazione inferiori (esseri infernali, spiriti affamati, animali), quello che sta meglio è l'animale, in particolare una piccolissima cerchia di animali allevati dalle famiglie europee come se fossero dei bambini. Gli animali che vivono nella profondità degli oceani, soffrono moltissimo, perché ogni specie cerca la propria personale felicità, ma mangiandosi vicendevolmente, si fanno molto male reciproco<sup>94</sup>.*

Il ciclo del *samsara*, non funziona secondo meccanismi casuali, ma è determinato dal *karma*, la legge di causa ed effetto che regola ogni azione. Si crede infatti che ogni atto intenzionale, fisico, mentale o verbale, lasci una traccia in chi l'ha compiuto. Tale traccia produrrà poi un effetto, che si manifesterà o in questa vita o in un'altra. Azioni virtuose comportano la felicità, azioni cattive, inevitabilmente, la sofferenza.

La constatazione dell'esistenza del dolore, la prima nobile verità, il perno attorno a cui ruota tutto l'insegnamento del Buddha, è evidentemente un problema universale, che ha profondamente coinvolto l'uomo in ogni epoca e in ogni luogo geografico. Certo gli insegnamenti di queste tematiche parlano ancora diritto al cuore dell'uomo. È forse questo, proprio il confronto con l'esistenza della sofferenza, che ha spinto un certo numero di Italiani a cercare nel Buddhismo tibetano le risposte ai propri problemi esistenziali, forse perché non trovavano soddisfacenti i sistemi di pensiero e di fede presenti tradizionalmente sul nostro territorio (cattolicesimo, impegno politico, filosofia)? Riporto la testimonianza di Rinpoche:

*- In questo periodo anche voi in Occidente avete grossi problemi a livello mentale. Tanti soffrono, vivono male, hanno problemi con la casa, il marito, il lavoro, non sono felici. Loro cercano di risolvere i loro problemi e tanti arrivano qui per seguire l'insegnamento del Buddhismo, hai capito? Nel Buddhismo c'è un maestro valido, che spiega come risolvere i problemi, perché ha esperienza. Dopo loro seguono insegnamenti, li trovano interessanti e infine stanno bene<sup>95</sup>.*

E ancora, le parole di un'intervistata, raccontando il suo incontro con il maestro al Ghe Pel Ling:

---

<sup>94</sup> Maria Alessandra Bianchi, 2009. Inedito comunicato dall'autrice.

<sup>95</sup> Cfr. appendice.

- (...) *Io ho trovato quello che cercavo, mi ha assolto, mi ha liberato completamente dall'ansia della ricerca. E questo era il dato che mi ha affrancato, l'ho sentito proprio anche psicologicamente, quale è il risultato, che io sono libera dall'ansia della ricerca. E poi, il resto...*<sup>96</sup>

## **2.9 L'interdipendenza secondo i libri e secondo il Ghe Pel Ling**

Altro grande caposaldo del Buddhismo *Mahayana*: l'interdipendenza. Questa parola descrive il meccanismo attraverso il quale funziona l'universo. Ogni elemento presente in esso, è legato all'altro, non è dotato quindi di una esistenza ontologica autonoma e separata dalle altre. Ogni azione, ogni intenzione produce un effetto che muta continuamente il quadro d'insieme.

In questo infinito groviglio di relazioni ogni elemento del cosmo esiste senza che sia necessario ipotizzare l'esistenza di una causa prima<sup>97</sup>.

L'interdipendenza buddhista è un concetto facilmente esportabile in Occidente poiché non postula l'esistenza di un Dio creatore e si avvicina molto alle teorie della scienza moderna e alla mentalità contemporanea. Si tratta di un principio a cui riferirsi indipendentemente dal contesto sociale di appartenenza perché privo di qualsiasi elemento propriamente culturale e culturale appartenente alla tradizione tibetana: non occorre credere in demoni terribili o spiriti, di sottoporsi ad esorcismi o a riti di purificazione. Domandando a un aderente al Centro se riteneva di poter vivere autenticamente la pratica buddhista anche se appartenente a quello che in senso lato possiamo chiamare cultura occidentale, oltre ad aver risposto di sì, ha aggiunto, a proposito dell'interdipendenza:

- (...) *E se poi pensiamo a che cosa sta succedendo oggi nel mondo dal punto di vista finanziario ed economico, questa crisi che incide anche sulle nostre vite... tutto questo è spiegatissimo con la teoria dell'interdipendenza. Poi oggi si parla di globalizzazione, si parla di cambiamenti climatici... tutto è spiegatissimo con l'interdipendenza; per esempio se c'è un tifone in Thailandia e a noi non interessa, è una cosa che non ha assolutamente nessun senso, perché siamo tutti collegati. Cioè, anche a noi riguarda da vicino*<sup>98</sup>.

Riporto anche un brano del colloquio che ho avuto con Rinpoche:

---

<sup>96</sup> Cfr. appendice.

<sup>97</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddhismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 162.

<sup>98</sup> Cfr. appendice.

- (...) Non c'è Uno che ha creato tutto, noi buddhisti la pensiamo così. Noi pensiamo che tutti fenomeni esistono, dipendono l'uno dall'altro: questa è l'interdipendenza, mentre con la dipendenza non posso creare. Questo è fondamentale. Per questo è anche molto facile spiegare a tutti, anche ai giovani che per esempio hanno studiato scienza e biologia, il Buddhismo<sup>99</sup>.

Credo che sia possibile inserire tali affermazioni all'interno di un contesto più ampio, quello del "modernismo buddhista". Questa parola, coniata da Heinz Bechert, indica una corrente di pensiero, nata alla fine del secolo scorso, tra le élite monastiche di Sri Lanka e Sud-est asiatico, per contrastare il giudizio negativo che agenti coloniali e missionari cristiani davano della religione del posto. Tale Buddhismo è inteso come "una religione della ragione finalizzata alla fine della sofferenza". Essendo "ateo", nel senso che nega un Dio creatore, e sottolineando il valore dell'analisi razionale è, più di ogni altra religione, compatibile con la scienza"<sup>100</sup>. A partire dal 1959, anno della violenta repressione da parte della autorità cinesi contro la popolazione tibetana contraria all'occupazione, il principale sostenitore di tale modernismo buddhista pare sia stato proprio il Dalai Lama. Inoltre, il Dalai Lama pare che abbia dimostrato un profondo interesse sia per la fisica che per la psicologia. Il Dalai Lama è il capo della scuola *Gelug* e gli insegnamenti ispirati a tale tradizione sono proprio quelli proposti dal Centro di Milano.

## 2.10 La via del *sutra*

Alla prima lezione a cui ho preso parte, nell'ottobre 2008, il *lama* ha spiegato che noi uomini siamo composti da tre elementi: il corpo, la mente e la parola. Questi tre elementi, sono collegati tra di loro. Il corpo e la parola, specificatamente, dipendono dalla mente: essa è di conseguenza la componente più importante delle tre. È il modo di ragionare della mente di ciascuno di noi che determina la nostra felicità o infelicità. Cambiare il modo attraverso il quale noi in genere pensiamo di liberarci dalle *affezioni mentali* (i buddhisti del Ghe Pel Ling utilizzavano proprio questo termine, quando parlavano di tale argomento) che di solito tengono in scacco la mente di ogni uomo, costituisce il primo passo per poter procedere lungo il percorso tracciato da Buddha<sup>101</sup>.

È infatti convinzione comune, nel Buddhismo, che la principale causa della sofferenza sia

---

<sup>99</sup> Cfr. appendice.

<sup>100</sup> D. S. Lopez Jr., *Prigionieri di Shangri-la. Il Buddhismo tibetano e l'Occidente*, Ubaldini, Roma, 1999, 174.

<sup>101</sup> Maria Alessandra Bianchi, 2009. Inedito comunicato dall'autrice.

l'ignoranza<sup>102</sup>. Solo cambiando il modo di procedere della mente, è possibile ottenere un beneficio sia per sé che per gli altri. Per cambiare la propria mente, occorre conoscere come funziona e sapere quali sono le regole e gli attributi che presiedono all'esistenza della realtà che ci circonda. Per conoscere, bisogna studiare: questa è la via del *sutra*.

La pratica consiste nel fare propri, nell'interiorizzare, nell'applicare poi nella vita di tutti i giorni, tali insegnamenti. Limitarsi a prendere parte alle lezioni, senza ragionare sui contenuti trasmessi, non serve a niente. Al Ghe Pel Ling tale aspetto della proposta religiosa è emerso con molta forza e con insistenza sia nel corso delle interviste che durante le lezioni di Rinpoche, il mercoledì e il lunedì sera. Per esempio:

- (...) *La pratica, come la chiama Rinpoche, è mettere in pratica i contenuti degli insegnamenti, non riguarda solo il tantra. Ma riguarda, per esempio per me, soprattutto il sutra, agire in coerenza con il principio di causa/effetto, la morale, avere sempre presente l'interdipendenza, avere sempre presente l'impermanenza, avere presente la vacuità, non afferrarsi al sé... e quindi la solidarietà, cambiare il proprio atteggiamento mentale, essere sempre tranquillo, anche nella situazione più avversa. Cioè, la pratica è sostanzialmente questo, cambiare il proprio atteggiamento mentale (...)*<sup>103</sup>.

Oppure:

- (...) *Il Buddismo è un percorso mentale, quello che è fondamentale è essere consapevoli della propria mente e di conseguenza di quello che fa. La nostra mente ha un potere enorme e ti spinge a fare quello che facciamo. Bisogna riuscire a indirizzare e a governare la mente, si dice anche che bisogna domarla*<sup>104</sup>.

É l'individuo che deve sperimentare in prima persona se dall'ascolto e dalla messa in pratica di ciò che ha conosciuto riesce a trarne beneficio e se constata che effettivamente c'è stato un cambiamento in positivo nella sua esistenza. Tutto ciò in piena sintonia con quella che è stata la proposta del Buddha, nel VI secolo a.C. A questo proposito, cito le parole di Rinpoche:

---

<sup>102</sup> D. S. Lopez Jr., *Il Buddismo tibetano*, Elledici, Torino, 2003, 31.

<sup>103</sup> Cfr. appendice.

<sup>104</sup> Cfr. appendice.

- Anche il Buddha non ha detto subito: “Siccome io insegno, voi mi dovete rispettare!” Ma ha detto: “Io insegno questo, voi scegliete, riflettete, se avete beneficio prendete, se non avete beneficio, lasciate!” Il Buddha ha impartito così i suoi insegnamenti. Anche il Buddhismo tibetano nasce così<sup>105</sup>.

Dallo studio del funzionamento della mente all'accostamento del Buddhismo *Vajrayāna* alla psicologia, alla lettura di questa scuola anche in chiave psicologica, il passo è breve. Del resto, anche dal punto di vista accademico, negli ultimi anni in Occidente assistiamo ad un aumento di interesse nei confronti del Buddhismo che non riguarda più solo l'ambito dell'orientalismo, ma la psicologia stessa. Alcune branche di questa disciplina infatti, come la psicologia trans personale, riconoscono come valide le analisi proposte dai testi buddhisti circa la struttura e il funzionamento della mente umana. Questo interesse della psicologia verso gli insegnamenti del Buddha, si ricollega a una più generale apertura del XXI secolo nei confronti del dato esperienziale, che invece veniva negato dalla orientalistica tradizionale, legata maggiormente a interessi di natura filosofica. Del resto oggi sono molti i maestri buddhisti che nell'impartire i loro insegnamenti, usano dei termini che fanno parte del vocabolario utilizzato dalla psicologia<sup>106</sup>.

Si prenda per esempio, la seconda edizione del celebre Libro tibetano dei morti, pubblicata nel 1975 e tradotta da Francesco Fremantle e da un importante *lama* della scuola *Kagyū* residente negli Stati Uniti, Chogyam Trungpa. Quest'ultimo compì un'evidente operazione di psicologizzazione del testo, trasformando la descrizione degli stati intermedi di morte e di rinascita che costituiscono l'argomento del libro e che ogni uomo necessariamente si troverà ad affrontare, in tendenze inconsce, nevrosi, paranoie, ritratti psicologici dell'umanità<sup>107</sup>. Anche Jung scrisse nel 1935 un “Commento psicologico” al Libro tibetano dei morti.

Di questa lettura psicologizzante del Buddhismo *Vajrayāna*, mi sembra di trovare un'eco nelle parole di una persona intervistata:

- (...) *L'Occidente ha molto sviluppato la scienza e la tecnologia sull'ambiente, ma è un po' più indietro rispetto all'Oriente per quanto riguarda la conoscenza della mente. E le due cose si potrebbero conciliare. I più grandi psichiatri e psicologi hanno studiato e studiano ancora adesso l'Oriente*<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Cfr. appendice.

<sup>106</sup> M. A. Falà, *Il Buddhismo in Italia*, in W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, Paramita, Roma, 1994, 124.

<sup>107</sup> D. S. Lopez Jr., *Prigionieri di Shangri-la. Il Buddhismo tibetano e l'Occidente*, Ubaldini, Roma, 1999, 76.

<sup>108</sup> Cfr. appendice.

La struttura e il funzionamento della mente è identica per tutti gli uomini. I *lama* tibetani, che l'hanno studiata a fondo e che hanno tratto giovamento dal fare proprie tali conoscenze, propongono i loro insegnamenti, dopo la diaspora tibetana, anche agli Europei e ai Nord Americani.

L'universalità della conformazione mentale dell'individuo legittima la possibilità di poter praticare autenticamente il Buddhismo anche se si appartiene a un contesto socioculturale lontano rispetto a quello del Paese delle Nevi. Infatti, domandando a Rinpoche se avesse dovuto adattare e cambiare i suoi insegnamenti trovandosi alla guida di una comunità buddhista di Milano, realtà molto lontana rispetto a un monastero tibetano, questa è stata la sua risposta:

*- (...) Io penso che tra il pensiero occidentale e orientale non c'è differenza. L'aspetto fondamentale del discorso è l'individuo. Perché c'è qualche occidentale che è molto calmo e automaticamente è sempre felice e soddisfatto. Tanti sono così. Anche tra i Tibetani c'è qualcuno che sta sempre bene, mentre ci sono altri che stanno sempre male. Io penso che non c'è differenza nella faccia, dipende dalla mente, che è uguale per tutti e dalla condizione mentale e dai pensieri di ciascuno<sup>109</sup>.*

Anche un'intervistata a cui chiesi se credeva di poter vivere autenticamente il Buddhismo pur essendo di nazionalità italiana, affermò:

*- (...) Se penso che nel Buddhismo in modo particolare si lavora sulla mente, io penso che anche la mente della tribù più sperduta della Terra, possa ricevere beneficio dagli insegnamenti del Buddha, perché la mente umana è quella. Quindi io, da questo punto di vista, mi sento di affermare che la mente è identica per tutti gli uomini della Terra e che quindi tutti ci possono lavorare sopra. Ecco, credo di poterlo dire sulla base di quello che ho vissuto<sup>110</sup>.*

Per concludere: la via del *sutra* deve essere percorsa non dimenticando mai due importanti compagni: il metodo e la saggezza. La saggezza, nel Buddhismo *Vajrayāna*, è identificata simbolicamente con il polo femminile. Il metodo invece è il polo maschile. La loro unione è essenziale per il conseguimento dell'illuminazione<sup>111</sup>. Nel corso della cerimonia della *Puja* per la lunga vita della guida spirituale del Centro a cui ho preso parte il 16 novembre 2008, nel corso della

---

<sup>109</sup> Cfr. appendice.

<sup>110</sup> Cfr. appendice.

<sup>111</sup> D. S. Lopez Jr., *Il Buddhismo tibetano*, Elledici, Torino, 2003, 35.



preghiera cantata furono suonati due strumenti che rappresentavano proprio questi due aspetti del sentiero, come mi spiegò la presidentessa del Ghe Pel Ling:

- (...) *E questi due strumenti che vengono usati rappresentano due i due aspetti del sentiero: devi essere buono e compassionevole, ma devi essere anche istruito, nel senso che devi comprendere la realtà delle cose, per poterti illuminare, non ti basta essere altruista e generoso. Ecco perché questi due strumenti vanno usati sempre insieme nelle cerimonie*<sup>112</sup>.

Metodo e saggezza secondo gli insegnamenti di Rinpoche sono due compagni di cui non bisogna mai dimenticarsi anche nel praticare la via del *tantra*, oggetto del prossimo paragrafo.

## **2.11 La via del *tantra***

Senza aver studiato, senza aver percorso la via del *sutra*, non è possibile avere accesso alla via del *tantra*. Una volta compiuto questo sforzo, solo allora è possibile accedere a questa nuovo sentiero religioso, sempre che il proprio maestro sia d'accordo. Ma che cosa si intende propriamente per *tantra*? Riporto la definizione che ne ha dato Rinpoche:

- (...) *Se pratico il tantra, giungo il più in fretta possibile all'eliminazione della sofferenza. E' una via per arrivare alla buddhità nella maniera più veloce possibile. Questo dipende dalla pratica. Tantrico vuol dire isolato, isolato vuol dire per segreti*<sup>113</sup>.

Trattandosi di un cammino personale ed esoterico e non essendovi stata iniziata, mi è stata preclusa la possibilità di partecipare a qualsiasi cerimonia di iniziazione e a qualsiasi pratica tantrica. Il che ovviamente non ha fatto altro che aumentare la mia curiosità. Di che cosa si tratti, dal punto di vista esperienziale, la via del *tantra* secondo l'insegnamento della scuola *Gelug*, lo posso solo immaginare. Delle altre Comunità che ho frequentato, questa è stata l'unica in cui una parte delle attività mi sono state precluse. Così, per questo paragrafo, mi limito a riportare ciò che mi è stato spiegato nel corso dei colloqui con i membri del Ghe Pel Ling, arricchendolo con le informazioni

---

<sup>112</sup> Cfr. appendice.

<sup>113</sup> Cfr. appendice.

trovate sui libri di testo.

Mi è stato illustrato innanzitutto che esistono non solo diversi tipi di iniziazioni, ma anche vari gradi, che vanno dall'assunzione di un impegno modesto al massimo coinvolgimento del praticante. Solo il maestro, che ha l'autorità per farlo, può introdurre il discepolo in questo percorso, poiché egli è l'unico a essere autorizzato ad entrare in contatto con le divinità del pantheon tantrico, che hanno un ruolo molto importante nel corso delle cerimonie e delle pratiche<sup>114</sup>. La maggior parte di queste divinità a cui ci si rivolge non sono, come gli studiosi del XIX secolo sostenevano, di origine sciamanico-tibetana, ma facevano già parte del Buddismo indiano penetrato poi in Tibet<sup>115</sup>.

Tra le varie tecniche tantriche certamente un ruolo di primo piano è riservato al *mandala*. Letteralmente, questa parola significa "cerchio", più in senso lato si potrebbe tradurre, attraverso un'analisi di tipo etimologico: "rappresentazione simbolica di un piano di realtà profonda"<sup>116</sup>. I mandala possono essere realizzati con diversi materiali, quali per esempio la sabbia, il legno o l'argento, oppure essere visualizzati dall'iniziato, in assenza della loro presenza fisica come oggetto. La definizione di Rinpoche di *mandala*, è stata questa:

- (...) *Il mandala ha un grande significato, molto importante, perché il mandala vuole dire palazzo di divinità. Palazzo di saggezza, palazzo di Tushita. Tushita è un luogo molto speciale.*

*D: Simile al nostro paradiso?*

*R: Sì. In questo paradiso, c'è una divinità, come il Buddha, onnisciente, che posso contattare. Così ottengo un grande beneficio, contattando e visualizzando questo palazzo celeste. È un palazzo come nel paradiso. Per raggiungere questo palazzo, devo contattare queste divinità. Così si ha un gran beneficio<sup>117</sup>.*

Quindi, attraverso la meditazione su tale palazzo e delle divinità che vi abitano, il neofita dovrebbe trarvi grande giovamento.

Un'altra importante tecnica tantrica è la recitazione di un *mantra*, cioè la ripetizione vocale o mentale di formule, che oltre a essere un semplice insieme di suoni, sono anche dotate di un significato relativo a un piano della realtà non manifesto e che contribuiscono a "creare" la realtà che ci circonda. Anche il *mudra*, ovvero il compimento di particolari gesti e le *asana*, l'assunzione

---

<sup>114</sup> Cfr. appendice.

<sup>115</sup> D. S. Lopez Jr., *Il Buddismo tibetano*, Elledici, Torino, 2003, 36.

<sup>116</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 236.

<sup>117</sup> Cfr. appendice.

di determinate forme del corpo, rientrano tra le pratiche che compongono l'universo del tantrismo.

## 2.12 Chi è Rinpoche? È un *lama* reincarnato

Come si è già ricordato, la figura del maestro per il Buddhismo *Vajrayāna* è di importanza fondamentale, sia per la complessità delle pratiche a cui il discepolo che segue la via del *tantra* si sottopone sia in quanto garante dell'autenticità della trasmissione del Dharma del Buddha di generazione in generazione.

Quando nell'VIII secolo i traduttori si chiesero come trasporre in tibetano la parola sanscrita *guru*, optarono per il termine *lama*, composto da *la*, che significa anima o alto e *ma*, che può avere la funzione di particella negativa, indicatore di sostantivo oppure significare la parola *madre*. Quindi le varie traduzioni che sono state fornite di questo termine sono state per esempio “madre eccelsa”, “il più alto” (letteralmente, “nessuno sopra”)<sup>118</sup>.

Ovviamente, non tutti i *lama* sono dei monaci, alcuni di questi infatti scelgono di sposarsi e di avere dei figli (come per esempio Marpa, il celebre maestro di Milarepa) e non tutti i monaci sono in grado di essere dei maestri per i novizi.

In Tibet, forse per assicurare la corretta trasmissione dell'insegnamento passando di testimone in testimone, venne istituito a partire dal XIV secolo, un sistema di comunicazione del messaggio del Buddha da una generazione all'altra unico nel suo genere. Tutto ebbe inizio quando nel XII secolo un importante *lama* della scuola *Kagyū* consegnò poco prima di morire una lettera al suo discepolo in cui si davano le coordinate precise circa la sua futura rinascita: la sua volontà di proseguire il ciclo del *samsara* si sarebbe unita agli elementi che compongono una nuova vita.

Prende così piede la teoria dei “*lama* per nascita”, chiamati *tulku*, traduzione del termine sanscrito *nirmanakaya*, “corpo di emanazione”, intendendo la forma fisica con cui i Buddha compaiono su questa Terra. Ma chi sono quindi i *tulku*? Si tratta di Buddha o di *bodhisatva* i quali, mossi da profonda compassione nei confronti degli esseri senzienti, fanno voto di non fondersi nel nirvana, ma di tornare nel *samsara*, fino a quando tutti gli elementi che compongono l'universo non saranno liberati dalla sofferenza. Tutto ciò è possibile perché essendo affrancati dal *karma*, possono scegliere al momento della loro morte, dove, quando, da quali genitori rinascere. Invece, le persone comuni, spinti dal vento delle passioni e dei desideri, dal *karma* accumulato nelle vite precedenti, al momento della loro morte, non possono in alcun modo intervenire per determinare le condizioni della loro futura vita, né arrestare il ciclo del *samsara*, anche se lo desiderano. Rinasceranno come

---

<sup>118</sup> D. S. Lopez Jr., *Il Buddhismo tibetano*, Elledici, Torino, 2003, 25.

un nuovo essere che sarà determinato dalle affinità karmiche che hanno maturato nel corso delle loro esistenze. Ovviamente, sia le modalità di rinascita di *tulku* che quelle dei comuni mortali, avvengono senza che sia necessario teorizzare l'esistenza di un *ātman* permanente che sopravvive dopo la morte e veste diversi corpi nel corso delle sue varie esistenze<sup>119</sup>.

Così, quando per la prima volta mi sono recata al Centro Ghe Pel Ling di Milano, mi è stato detto che la guida spirituale era un *lama* reincarnato, un *tulku*, della scuola *Gelug*. Riporto la sua testimonianza a proposito di questo riconoscimento:

- (...) *Io sono nato in Tibet, spero che tu capisca il mio italiano, da una famiglia nobile, molto ricca. Io sono nato a 4000 mila metri di quota. E dopo, a cinque anni, Sua Santità il Dalai Lama mi ha riconosciuto come un Lama Thamthog Rinpoche, cioè il lignaggio del Venerabile Lama Thamthog Rinpoche, riconosciuto da Sua Santità il Dalai Lama. Anche le sensazioni che avevo... a cinque anni volevo fare il monaco, non sono stati spinto, ma lo volevo fare autonomamente. Dopo che sono stato riconosciuto, a cinque anni ero già in monastero*<sup>120</sup>.

Trattandosi di un *tulku*, inizialmente, nel corso della mia frequentazione del Centro, avevo molto timore ad avvicinarmi a lui, sia perché non sapevo se fosse possibile, sia perché non conoscevo le modalità rituali da seguire per potermi presentare a lui (soprattutto, pensavo che non tutti potessero avvicinarlo, per via dell'importanza del ruolo religioso che ricopriva). Avevo solo notato che all'ingresso e all'uscita del maestro dalla sala in cui impartiva i suoi insegnamenti, le persone presenti si alzavano in piedi e si prostravano per tre volte, dopo aver passato le mani giunte prima sopra le testa, poi davanti alla fronte, poi davanti alla bocca, infine davanti al cuore.

È stato solo in occasione della mia partecipazione alla *Puja* per la lunga vita di Rinpoche il 16 novembre 2008, che grazie alla mediazione di M., ho scoperto che era possibile poter parlare con Rinpoche in persona. Così al termine di una lezione, mi sono avvicinata timidamente a lui per chiedergli in un incontro, che abbiamo fissato per qualche settimana dopo; il modo in cui mi sono presentata è stato molto informale. L'intervista è avvenuta a casa sua e al termine del colloquio lui mi ha salutato addirittura dandomi la mano. Sono rimasta molto sorpresa dalla facilità con cui ho potuto fissare un colloquio e dalla totale assenza di regole formali per potergli parlare. Mi è stato poi

---

<sup>119</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 278.

<sup>120</sup> Cfr. appendice.

confermato che chiunque desideri avere un incontro personale con Rinpoche, può fissarlo liberamente<sup>121</sup>.

Essere riconosciuto come un *tulku* però non basta per avere le credenziali per poter insegnare sia la via del *sutra* che la via del *tantra*. Occorre studiare molti anni. Le tre più grandi università monastiche della scuola *Gelug* sono Drepung, Ganden e Sera, le quali sono state tutte ricostruite in India, dopo la diaspora tibetana. Rinpoche mi ha raccontato di aver studiato sia in Tibet che in India, dopo essere fuggito da Lhasa, nel monastero di Sera. La vita nel monastero, mi ha riferito, era molto semplice, dai ritmi scanditi che si ripetono identici tutti i giorni e dove gran parte del tempo è dedicato allo studio e al dibattito tra monaci, un tempo che segue codici di regole rituali a cui attenersi:

- (...) *Perché, dopo che il professore ha insegnato tutto, si analizza quello che ha insegnato. Si analizza e si verifica con la ragione valida. Il dibattito è molto rapido. Grazie al dibattito posso decidere, conoscere, capire molto in profondità (...). Noi pensiamo che il dibattito sia importante. Dopo un'ora di insegnamenti, con il dibattito capisci bene i concetti, tutto diventa molto chiaro. Capisci che non ci sono contraddizioni, ma se non fai il dibattito non capirai mai se non ci sono contraddizioni o se ci sono*<sup>122</sup>.

Al termine del percorso di studio, che dura circa venti anni, è possibile, se si è dimostrato di essere intelligenti e volenterosi, insegnare a propria volta. Il monastero rilascia un titolo, una certificazione. Non a tutti è data la possibilità di farlo, solo ai migliori.

È infine possibile insegnare ed essere identificati come maestri anche se non si è stati riconosciuti come “corpi di emanazione”. Infatti l'attuale Dalai Lama nel corso dei suoi discorsi ha ricordato ai suoi discepoli che “un *lama*, in quanto maestro religioso può non essere una incarnazione e che una incarnazione non è necessariamente un *lama* (nel senso di maestro religioso pienamente qualificato)”<sup>123</sup>. A sostegno di questa affermazione, posso citare il fatto che il predecessore di Rinpoche, Geshe Tenzin, sebbene considerato un maestro qualificato, non era stato riconosciuto come *tulku*. A questo proposito avevo chiesto spiegazione a M.:

- (...) *Il titolo di geshe è il titolo che corrisponde più o meno a un dottorato, non si può dire in*

---

<sup>121</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>122</sup> Cfr. appendice.

<sup>123</sup> D. S. Lopez Jr., *Il Buddhismo tibetano*, Elledici, Torino, 2003, 56.

*teologia, perché in questa tradizione non c'è la teologia come la intendiamo noi, diciamo che è un dottorato di studi, che viene rilasciato nella scuola Gelugpa (...). Quindi la differenza con Geshe Tenzin dal punto di vista del grado non c'era. Geshe Tenzin era un Geshe e anche Rinpoche lo è. Solo che Rinpoche è considerato un tülku, cioè la reincarnazione di un maestro precedente. Geshe Tenzin non era stato riconosciuto in questo senso<sup>124</sup>.*

### **2.13 La relazione maestro/discepolo: un legame speciale**

“Al margine della strada, un monaco alto di statura e corpulento, dagli occhi larghi e dall'aspetto terribile, arava un campo. L'avevo appena scorto che mi sentii pieno di indicibile gioia e di una inconcepibile felicità. Per un attimo rapito da questa visione, rimasi immobile”<sup>125</sup>.

Con queste parole viene descritto nello stupendo testo della “Vita di Milarepa”, tradotto da Jacques Bacot, l'incontro tra il maestro Marpa e quello che diventerà il suo più grande discepolo, Milarepa. Nella tradizione tibetana, come ho più volte ripetuto, per via della veste che il Buddhismo ha indossato nel Paese delle Nevi, la relazione tra il maestro e il discepolo è fondamentale per assicurare l'autentica trasmissione del Dharma. Ed è talmente importante che non è necessario vivere in Tibet per poter praticare correttamente la via proposta dal Buddha, ma ciò che conta è seguire gli insegnamenti di un *lama* ovunque esso viva, legittimato dalle quattro scuole del Buddhismo tibetano. Anzi, a causa dell'occupazione cinese, in Tibet oggi non è più ritenuto possibile poter continuare a seguire autenticamente la religione. Queste sono state le parole molto toccanti dell'ex abate del monastero di Sera, un personaggio decisamente di spicco all'interno della tradizione *Gelugpa*:

*- Nel Tibet Centrale, in particolare a Lhasa, la capitale, è ancora possibile vedere dei monaci e delle monache in giro per le strade. Sembrerebbe quindi che in Tibet ci sia libertà religiosa, quando in realtà non è così: quei monaci e quelle monache sono state messi lì dalle autorità cinesi per i turisti. In Tibet oggi non esistono più abili maestri, ormai sono morti tutti. Mancano dunque maestri qualificati e i giovani non possono praticare correttamente. Fortunatamente però in altre parti del mondo il lignaggio continua, quindi pure la cultura dell'insegnamento<sup>126</sup>.*

---

<sup>124</sup> Cfr. appendice.

<sup>125</sup> *Vita di Milarepa. I suoi delitti, le sue prove, la sua liberazione*, a cura di J. Bacot, gli Adelphi, Milano, 2001, 51.

<sup>126</sup> Maria Alessandra Bianchi, 2009. Inedito comunicato dall'autrice.

Secondo quanto emerge dalle interviste che ho avuto la possibilità di realizzare ai membri del Ghe Pel Ling, mi è stato più volte indicato che l'autenticità della via buddhista proposta dal Centro, la salvaguardia dell'essenza del Buddhismo tibetano anche in un contesto come quello italiano e la legittimità della sua diffusione in Occidente è garantita dalla presenza di un maestro, in questo caso Rinpoche, che è stato riconosciuto dalla scuola *Gelug* in qualità di *lama*. È la prosecuzione del lignaggio che risale all'XI secolo, quando i fondatori delle principali scuole tibetane intrapresero i loro pericolosi viaggi in India per ricevere il Dharma, ciò che consente anche in una situazione di diaspora la possibilità che il Buddhismo sopravviva secondo l'insegnamento dei maestri, inalterato nella sua essenza<sup>127</sup>. Senza la presenza del maestro, la degenerazione e il fraintendimento del Buddhismo in Occidente è molto facile, come ha affermato S. nel corso di un nostro colloquio:

- (...) *Io ti ho detto, sono qua da una vita... però, se non ci fosse il maestro che ci tiene un po' tutti quanti, la degenerazione è molto facile, proprio tra di noi. Hai capito? Allora un percorso mi interessa poco, qua io ho un rapporto ottimo con tutti, per carità, però se non ci fosse il maestro... Allora sì, va bene, siamo amici, ti chiamo e tutto, ma posso anche farne a meno, non so come dirti...*<sup>128</sup>

Ma come nasce, come cresce, come si evolve questa relazione tra maestro/discepolo al Ghe Pel Ling? Un dato che aveva attirato la mia attenzione le prime volte che mi ero recata al Centro, era il fatto che la quasi totalità delle persone che si recavano in questo luogo, erano laici. In primo luogo mi sono chiesta se era concepibile che un laico ricevesse un'educazione religiosa pari a quella di un monaco o se invece ciò non era possibile e in secondo luogo se la relazione maestro/discepolo che si poteva tessere in Tibet era la stessa di quella che poteva realizzarsi in Occidente<sup>129</sup>. Alla prima domanda mi è stato risposto che non c'è nessuna differenza tra l'istruzione che riceve un monaco e quella che riceve un laico e che era possibile ricevere una ordinazione monastica anche al Ghe Pel Ling, a condizione che siano presenti alla cerimonia però almeno un certo numero di monaci già ordinati e che abbiano compiuto un determinato percorso spirituale. Rinpoche mi ha risposto in questi termini, per esempio:

- (...) *Sì, il rapporto maestro/discepolo è uguale per tutti, sia per i laici che per i monaci. Anche i*

---

<sup>127</sup> Cfr. appendice.

<sup>128</sup> Cfr. appendice.

<sup>129</sup> Dal Diario di Campo.

*monaci devono riflettere, devono cercare un maestro valido per loro, scegliere un maestro che per loro è il migliore. Dopo seguono gli insegnamenti, fanno pratica, dopo arrivano alla fede e alla fiducia. Anche per i laici è la stessa cosa*<sup>130</sup>.

Quale allora la differenza tra il laico e il monaco, in sostanza, se il grado di istruzione a cui si può attingere è lo stesso? Riporto l'affermazione della presidentessa del Centro:

- (...) *Cioè, il diventare monaco richiede un'assunzione di impegni superiore rispetto al laico, ovviamente. E, non è che ci sia differenza per quanto riguarda quello che uno deve studiare, soltanto che i monaci prendendo i voti e quindi si tratta di un impegno bello grosso. Il monaco dovrebbe raggiungere risultati, ottenimenti, illuminazioni in un tempo più breve rispetto a un laico. Dovrebbe, perché poi non è detto*<sup>131</sup>.

L'unica diversità che potrebbe nascere tra un monaco tibetano e uno italiano è legata solo alla questione dell'organizzazione del percorso di studi: un monaco in Tibet può entrare in monastero fin da bambino e studiare fino a venticinque, trenta anni; ovviamente lo stesso tipo di iter non è fattibile per un aspirante monaco italiano.

Alla seconda domanda, mi è stato risposto che non c'è alcun tipo di distinzione tra la relazione maestro/discepolo che si fonda in Tibet e quella che nasce in Italia. Rinpoche umilmente mi ha confidato, nel corso della nostra intervista:

- *Sì, perché io non parlo tanto del fatto che io sono il maestro, per questo sono importante... a me non piace parlare in questi termini. Perché io non voglio parlare così. In realtà io insegno, perché ho esperienza, che cosa è il Buddhismo, che tipo di benefici puoi ottenere, che cosa vuoi cambiare di te stesso... (...)*<sup>132</sup>.

Come nasce la relazione maestro/discepolo? Secondo le parole di Rinpoche, la relazione con il maestro si viene a creare solo nel momento in cui un individuo che si è accostato all'insegnamento del Buddha, sente in prima persona che può trarre beneficio dall'intraprendere questo tipo di percorso e liberamente chiede di aderire:

---

<sup>130</sup> Cfr. appendice.

<sup>131</sup> Cfr. appendice.

<sup>132</sup> Cfr. appendice.



- (...) *Prima seguo gli insegnamenti, poi rifletto se questo è un grande beneficio di per se, poi dopo che ho fatto un' esperienza diretta automaticamente creo la relazione con il maestro. Altrimenti, senza conoscermi, dire che i miei discepoli devono rispettarli perché sono il maestro non è giusto, non c'è sapore, non c'è niente, no?*<sup>133</sup>

Formalmente, la relazione maestro/discepolo si instaura nel momento in cui un discepolo domanda di voler ricevere l'insegnamento da parte del *lama* e il *lama* glielo concede. Non basta frequentare le lezioni del Centro, per potersi dichiarare discepoli di Rinpoche e viceversa per riconoscere Rinpoche come proprio maestro. Il maestro non è tenuto a dare nulla se non è richiesto; richiedere è un atto di apertura della persona che desidera abbracciare questo tipo di percorso religioso, che sentendone il bisogno, lo domanda. Solo nel momento in cui si domanda, si è pronti a ricevere, perché lo si desidera con tutto se stessi.

La cerimonia che sancisce l'adesione ufficiale al Buddhismo, consiste nel *prendere rifugio* nei tre Tesori, il Buddha, il Dharma e il Sangha, alla presenza del maestro. *Prendere rifugio* oltre a essere un atto di tipo esteriore, è soprattutto un atto di tipo interiore: si dichiara che i Tre Gioielli saranno da quel momento in poi ciò che ispirerà e sarà da guida per la vita di chi li professa, vivendo in conformità con essi. Si tratta di un atto di fede, ma di una fede che si basa sulla constatazione che percorrere il sentiero tracciato da Buddha 2500 anni è ciò che si ritiene il meglio per se stessi. Consapevolmente<sup>134</sup>.

Per concludere S., sulla sua personale relazione con il maestro, mi ha detto delle parole che personalmente ho trovato molto commuoventi, qui ne riporto solo qualche affermazione:

- (...) *Mi ricordo che poi forse una volta ho scritto, avevo una sorta di diario dove diciamo così, scrivevo una volta ogni tanto. E io ho scritto: "Sentirsi amata da una persona il cui amore è per tutti", anche questo rientra nel discorso di sentirsi tranquilla, hai capito? Perché una persona che ti ama oggi, può non amarti domani, invece con questa persona si insatura una relazione vera, completa, sentivo che non poteva essere fluttuante, non la potevo paragonare alle altre relazioni che ho nella mia vita (...)*<sup>135</sup>.

## **2.14 Buddhismo tibetano e Cristianesimo: un'opinione ufficiale e una ufficiosa**

---

<sup>133</sup> Cfr. appendice.

<sup>134</sup> Cfr. appendice.

<sup>135</sup> Cfr. appendice.

Le differenze che esistono tra le varie tradizioni disseminate per tutte l'Asia, che derivano dal fatto che fu il Buddha, per primo, a argomentare il suo insegnamento in modo diverso, a seconda del grado di istruzione, del benessere o del malessere, della condizione sociale dell'individuo che richiedeva le sue parole<sup>136</sup>. A seconda dei suoi bisogni, del suo carattere, delle sue predisposizioni si riteneva che ogni persona fosse adatta un certo tipo di cammino religioso. Tale principio è stato applicato dal Dalai Lama anche sul terreno del dialogo interreligioso con il Cristianesimo: le differenti tradizioni religiose esistono perché soddisfano le diverse inclinazioni mentali delle persone. Pare che questo modo di pensare sia stato fatto proprio anche da coloro che partecipano alle attività del Ghe Pel Ling. Nel corso delle interviste infatti domandavo sempre che tipo di opinione avevano del Cristianesimo, poiché tra gli obiettivi iniziali della ricerca c'era quello di capire il perché i buddhisti in Italia avessero deciso di abbracciare una religione che proveniva dal lontano Oriente piuttosto che trovare conforto nella fede cattolica, che da 2000 anni è tradizionalmente presente nel tessuto sociale del nostro Paese.

*- (...) Io penso che ci sono diverse categorie di individui, secondo me è un discorso di categorie, ci sono persone che hanno bisogno di un certo tipo di impostazione e altri che hanno bisogno di un'altra. Io per esempio faccio parte di quella categoria di persone che hanno bisogno di capire e di analizzare prima di accettare, però c'è altra gente che ha bisogno di un altro tipo di approccio<sup>137</sup>.*

In *"Incontro con Gesù"*, un testo che tratta proprio di questo argomento e che è composto dagli atti di un seminario tenuto in America nel 1994, il Dalai Lama si dichiara contrario alla creazione di una religione universale, valida per tutti gli uomini, sincretistica, che prenda un po' di qua e un po' di là da ogni tradizione religiosa. È importante al contrario conoscere le differenze tra i vari credi, anche correndo il rischio di cadere in disaccordo o in conflitto, perché questo è l'unico modo per creare uno spirito di armonia e di benevolenza reciproca tra gli uomini che professano diversi sistemi di credenza<sup>138</sup>.

Cristianesimo e Buddismo sono molto simili per quanto riguarda il comportamento e l'etica e possono arricchirsi reciprocamente sul terreno del dialogo: entrambi predicano l'amore, la compassione, la tolleranza, il rispetto per il prossimo. Chiedendo quale poteva essere un punto in comune tra questi due importanti credi, mi è stato risposto in questi termini, in maniera molto simile

<sup>136</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 67.

<sup>137</sup> Cfr. appendice.

<sup>138</sup> Dalai Lama, *Incontro con Gesù. Una lettura buddhista del Vangelo*, Mondadori, Milano, 1998, 11.

quello che il Dalai Lama ha scritto:

- (...) *Una cosa che ammiro del Cristianesimo è la parte solidaristica, l'impegno sociale. Devo dire che su questo vedo delle affinità (...). Al sindacato per esempio, io ho conosciuto dei preti splendidi: questa devo dire che è una cosa in comune, il lavorare per gli altri, mettere gli altri prima di te*<sup>139</sup>.

Però è anche vero che sul terreno metafisico e filosofico, le due religioni divergono di molto, poiché il Cristianesimo postula l'esistenza di un Dio creatore, di una creazione del mondo e di un'anima individuale che sopravvive dopo la morte, mentre il Buddhismo trova il suo fondamento nel principio dell'interdipendenza, ovvero: "le cose e gli eventi pervengono all'esistenza unicamente come risultato dell'interazione di cause e condizioni"<sup>140</sup>. In questa visione del mondo, è impossibile concepire l'esistenza di una verità eterna e assoluta. Tuttavia il Dalai Lama sostiene che anche se lontani sul terreno dottrinale, Buddhismo e Cristianesimo migliorano entrambi l'individuo, rendendolo migliore, permettendo di coltivare gli aspetti più belli della persona.

Praticamente negli stessi termini si è espresso Rinpoche:

- *Dal punto di vista della visione e della teoria, sono un po' diversi. In generale però hanno anche tanti elementi in comune, per esempio la compassione, il buon cuore, la bodhicitta, capito?(...) Non è importante di che religione sei, ma che hai buon cuore e che aiuti gli altri (...). Invece la teoria e la visione hanno qualcosa di un po' diverso, perché anche la gente insegue interessi mentali diversi, a qualcuno piace, a qualcun altro non piace*<sup>141</sup>.

## **2.15 La questione politica e l'ecumenismo tra le varie scuole buddhiste tibetane**

Nel 1950 il Tibet fu invaso dalle truppe dell'esercito cinese. La situazione precipitò nel 1959, quando scoppiò una forte insurrezione popolare contro la Cina: circolava la voce che si intendesse arrestare il Dalai Lama, il quale dunque scappò in India, seguito da 250.000 persone: però solo circa un quarto del suo seguito arrivò sano e salvo a destinazione. Rinpoche faceva parte probabilmente di questo gruppo di uomini e riporto a questo proposito la sua commovente testimonianza:

---

<sup>139</sup> Cfr. appendice.

<sup>140</sup> Dalai Lama, *Incontro con Gesù. Una lettura buddhista del Vangelo*, Mondadori, Milano, 1998, 60.

<sup>141</sup> Cfr. appendice.

- (...) Dopo, a otto anni, il mio paese, vicino alla Cina, è stato invaso dai Cinesi. Questa è stata una grande invasione, che ha distrutto tutto, anche mio papà è stato ucciso, perché era molto famoso e ricco. La popolazione aveva nei suoi confronti molto rispetto ed era per gli altri una guida (...). Però io sono stato fortunato, anche se mio papà era stato ucciso, perché io, mia madre e mia sorella, siamo scappati. Dal mio paese siamo andati a Lhasa (...) Dopo, nel 1959, è iniziata la rivoluzione a Lhasa. Dopo la fuga di Sua Santità il Dalai Lama, tanti sono fuggiti in India. Io sono scappato a piedi, per quattro mesi. Dopo alla fine siamo arrivati in India! (...) Con la fame, con la paura, perché ti dovevi nascondere dai Cinesi, se ti trovavano ti sparavano. Tante volte abbiamo sentito degli spari, io sono scappato<sup>142</sup>.

Da allora centomila tibetani vivono in esilio, mentre il Tibet è diventato parte della Cina. Nel Paese delle Nevi, almeno fino al 1979, anno in cui i divieti più severi sono stati eliminati, per cui alcuni monasteri e templi sono stati ricostruiti, la religione e la cultura tibetana furono severamente proibite. La repressione si accentuò con la Rivoluzione culturale del 1966, quando solo un esiguo numero delle migliaia di templi e di monasteri scampò alla distruzione<sup>143</sup>. Attualmente sembra che la politica di persecuzione della Cina ai danni di tibetani continui e che i diritti umani vengano costantemente violati: migliaia di religiosi e di prigionieri politici sono tenuti in carcere e nei campi di lavoro, dove è applicata la tortura, mentre le donne tibetane sono costrette alla sterilizzazione forzata e all'aborto da parte delle autorità cinesi<sup>144</sup>.

L'attuale Dalai Lama con l'occupazione cinese si ritrovò a rivestire un ruolo e a svolgere un compito che nessuno dei suoi predecessori aveva mai svolto: oltre a diventare il simbolo dell'identità e dell'indipendenza nazionale tibetana, è impegnato instancabilmente a cercare un appoggio del mondo internazionale alla causa tibetana, viaggiando da una parte all'altra del globo. Nel 1987, presentò un piano di pace in cinque punti, al Congressional Human Rights Caucus, che prevedeva la richiesta di indipendenza dalla Cina e il rispetto dei diritti umani da parte di questa ultima nei confronti della popolazione tibetana. Poiché la Cina si dichiarò contraria a tale proposta, il Dalai Lama ne avanzò una nuova, al Parlamento Europeo di Strasburgo, nel 1988, nella quale alla rivendicazione dell'indipendenza si sostituì quella di autonomia, con la Cina responsabile della politica estera. Anche questa proposta ottenne una reazione negativa, sia da parte della Cina che da una parte della popolazione tibetana, che leggeva questa modifica come una rinuncia alla causa

---

<sup>142</sup> Cfr. appendice.

<sup>143</sup> D. S. Lopez Jr., *Il Buddismo tibetano*, Elledici, Torino, 2003, 77.

<sup>144</sup> Dalai Lama, *Incontro con Gesù. Una lettura buddhista del Vangelo*, Mondadori, Milano, 1998, 181.

della libertà politica.

Diventando la voce di tutto il popolo tibetano, è chiaro che il Dalai Lama si ritrova attualmente a ricoprire il ruolo di rappresentante di tutte le scuole buddhiste e non solo della *Gelug*, come la tradizione vorrebbe: ciò significa considerare tutte le scuole valide allo stesso livello, contenendo le differenze a qualche dato dottrinale o culturale di poco conto. Tale “ecumenismo tra le scuole buddhiste tibetane”, come lo ho definito, usando impropriamente un termine che di solito si riferisce al dialogo tra le varie forme di Cristianesimo, è emerso nelle dichiarazioni degli intervistati al Ghe Pel Ling, nel momento in cui domandavo che cosa ne pensassero delle altre tradizioni religiose presenti in Tibet:

*- L'opinione di Lama Yeshe, insegnante di Inglese e uno dei primissimi lama che ha parlato agli Occidentali era: “Il Buddhismo è come un pezzo di cioccolata: lo puoi mordere da qualsiasi parte, ma è sempre dolce. Per cui, penso così (...). Però, ripeto, credo che siano tutte valide, anche il Dalai Lama lo dice, che non bisogna discriminare (...). Lui ha studiato con i maestri Ghelugpa, ma ama sottolineare che ama tutte e quattro le tradizioni.*

*- (...) La base è sicuro tutta uguale, magari ci sono solo delle opinioni differenti. Per esempio la tradizione Ghelugpa è stata fondata da Lama Tzong khapa. Lui insegna che tutte le tradizioni sono uguali, solo le spiegazioni, le idee, gli esempi sono diversi. Altrimenti i sutra e i tantra sono tutti uguali<sup>145</sup>.*

Anche se mi hanno spiegato che non è -ovviamente- obbligatorio nel momento in cui si abbracci il Buddhismo Tibetano trasformarsi in un attivista a favore della causa tibetana, il Centro Ghe Pel Ling di Milano, è palesemente sostenitore della lotta politica per la liberazione del Tibet dall'occupazione cinese: chiunque poteva prendere dei volantini appoggiati su una scrivania all'ingresso, con disegnata la bandiera tibetana e con sotto lo slogan: “Free Tibet, we can believe in!”, lungo le pareti della *gompa* erano disseminati poster del Dalai Lama e cartelli che riportavano sue frasi, come per esempio: “Cure mediche e osservatori internazionali in tutte le province tibetane”, oppure: “Per il Tibet una inchiesta internazionale”. Durante la mia frequentazione del Centro, quante persone ho visto con la bandiera tibetana cucita sulla borsa! Senza contare le attività della Ghe Pel Ling ONLUS che si occupa di progetti umanitari nella regione tibetana che ha dato i natali a Rinpoche.

---

<sup>145</sup> Cfr. appendice.

Ma che cosa era il Tibet, oggi difeso dai militanti occidentali, prima che l'occupazione cinese lo fagocitasse nei suoi territori? Piuttosto che una nazione nel senso moderno del termine, con un ordinamento legislativo, una cittadinanza, una economia, per Tibet sarebbe più corretto intendere un nazione nel senso di comunità o appartenenza. I Tibetani identificavano la propria patria con il nome della regione che abitavano, mentre col termine "tibetani" si indicavano generalmente gli abitanti della valle di Lhasa. "Si potrebbe sostenere che la cultura (e la natura) nazionale del Tibet sia stata creata a partire dall'esilio del Dalai Lama nel 1959"<sup>146</sup>. Quando il Dalai Lama si trovò a ricoprire il ruolo di portavoce delle istanze del popolo tibetano oppresso nella sua patria o disperso per il mondo, si servì, per legittimare la sua causa agli occhi di Europei e Nord Americani, di quegli stessi stereotipi che circolavano in Occidente sul Paese delle Nevi: il Tibet come culla di una saggezza universale che rischia di andare perduta per sempre, in grado di salvare un Occidente in declino, la cultura tibetana come sostenitrice da sempre dei valori ecologisti, i tibetani dipinti come un popolo che trascorre la maggior parte del proprio tempo dedito alla religione<sup>147</sup>.

Come è stato più volte sostenuto da diversi Autori, le parole sono in grado di creare miti potentissimi che influenzano la vita dei singoli individui e delle società. Molte volte mi sono chiesta quanto le persone che prendevano parte alle attività del Ghe Pel Ling fossero state influenzate dagli stereotipi che avevano sul Tibet e quanto anche io, inevitabilmente, fossi coinvolta in queste dinamiche.

Nella mia analisi della inculturazione del Buddhismo *Vajrayāna* in Italia, riferendomi in particolare al Ghe Pel Ling, ho riportato ciò che ho potuto osservare, constatare e analizzare grazie alle interviste, consapevole del fatto che questa modalità di diffusione del Buddhismo in Occidente rientri nella categoria della costruzione culturale, influenzata dalle simpatie che "l'universo" di tradizioni, di comportamenti, di idee nate con il Buddhismo esercitano sulla mentalità occidentale e favorita dalla crisi di valori e dal vuoto morale della nostra epoca.

---

<sup>146</sup> D. S. Lopez Jr., *Prigionieri di Shangri-la. Il Buddhismo tibetano e l'Occidente*, Ubaldini, Roma, 1999, 188.

<sup>147</sup> Ivi., 190.

## CAPITOLO 3

### IL BUDDHISMO ZEN: FUDENJI

“Vi ho condotto alla riva del fiume: a voi gustare l’acqua”.

(T. Deshimaru *roshi*, *Lo Zen passo per passo*, Ubaldini, Roma, 1977, 146)

#### 3.1 Dalla Cina al Giappone: quando il *Ch’an* venne letto Zen

##### 3.1.1 I padri cinesi

Si racconta che un giorno Buddha Śākyamuni si recò sul Picco dell’Avvoltoio per predicare. Intorno a lui si riunì una folla immensa che attendeva con ansia le parole del maestro. Buddha rimase a lungo in silenzio, dopo di che prese un fiore e lo mostrò. Nessuno capì il significato che si celava dietro quel gesto, solo Mahakasyapa comprese e sorrise. Si narra che in quell’istante il Buddha avesse trasmesso al suo discepolo lo Zen, l’insegnamento al di là delle parole, della dottrina, della comprensione razionale. Il silenzio, un fiore, il sorriso. Mahakasyapa divenne il primo patriarca indiano dopo Shakyamuni, nella linea di trasmissione Zen<sup>148</sup>.

Lo Zen nasce in Cina. Risulta dunque impossibile cercare di descrivere la realtà del Giappone senza fare un accenno alla veste che il Buddhismo assunse quando penetrò nel Celeste Impero a partire già dal I secolo d.C., quando pellegrini cinesi compirono lunghi viaggi in India per attingere alla fonte l’insegnamento di Buddha e molti maestri indiani soggiornarono nel luogo che, (sulla base del Paese in cui vivevano) identificavano con l’Oriente. Si possono individuare tre fasi circa la diffusione dell’insegnamento del Buddha in Cina. Durante la prima (III-IV secolo), esso rischiò di soffocare, ucciso dall’abbraccio Taoista. Infatti, il pur ingente lavoro di traduzione di testi pali e sanscriti, prevedeva che gli insegnamenti buddhisti venissero interpretati ricorrendo a ideogrammi che esprimevano idee simili nel Confucianesimo e Taoismo (metodo *geyi*): così è chiaro che la novità del messaggio della predicazione di Buddha non era correttamente compresa, la sua originalità annullata, confusa con la cultura cinese ed espressa ricorrendo a concetti che appartenevano a altre correnti filosofiche e religiose. Fu solo nel secondo periodo che le origini indiane del Buddhismo furono pienamente riconosciute (V-VI). Infine, sotto la dinastia Tang (VII-VIII), epoca di grande fioritura culturale, esso riprende a sinizzarsi, a parlare cinese, ma con cognizione di causa: si comprese correttamente la via tracciata dal Buddha ed essa si esprimeva in

---

<sup>148</sup> M. Y. Marassi, *Piccola guida al Buddhismo Zen nelle terre del tramonto*, Marietti, Genova, 2000, 45.

termini cinesi. Solo a partire da quel momento, è possibile parlare di una vera e propria inculturazione del Buddhismo in Cina<sup>149</sup>.

In quei secoli nacquero (dal punto di vista storico), le principali scuole buddhiste cinesi, tra le quali quella che riconosce come proprio fondatore Bodhidharma. Bodhidharma si dice che fu figlio di un *raja* indiano e che raggiunse la Cina nel VI secolo d.C.: secondo la scuola *Ch'an* a lui è attribuita l'introduzione autentica del Buddhismo in questo Paese. Non si sa con certezza se sia esistito realmente o meno, ciò che però è importante capire è legato al perché la tradizione trovi nella sua vicenda biografica la chiave per praticare correttamente l'insegnamento del Buddha. I testi narrano che Bodhidharma trascorse nove anni nel monastero di Shaolin seduto, con il viso rivolto contro il muro, in silenzio, immobile. Tale pratica, secondo il *Ch'an*, è l'essenza dell'insegnamento buddhista, l'esercizio corretto, la comprensione oltre la parole. Tuttavia coloro che gli stavano accanto non capirono il senso di quello stare seduti: la posizione da lui assunta era simile a quella di cui parlavano gli studiosi buddhisti di quel tempo, perciò venne definito "*dhyana* seduto", tradotto in cinese con *zuo ch'an*, imitando forse con l'ideogramma *ch'an* la pronuncia arcaica del suono *dhyana* (*Ch'an* divenne poi Zen in Giapponese Zen e *zuo ch'an zazen*).

La scuola nata dall'esempio di Bodhidharma, il *Ch'an*, può essere considerato il punto più alto in senso spirituale e della produzione culturale raggiunto dal Buddhismo nel Celeste Impero.

È possibile sostenere che essa terminò la sua parabola quando si estinse la dinastia Ming, nel 1644. A partire da questa data, infatti, si verificò un processo di sincretismo con le altre scuole buddhiste, dando origine a un'unica tendenza omnicomprensiva: si perse la purezza della pratica e dell'ortodossia originali legate a Bodhidharma<sup>150</sup>.

Come il Buddhismo insegna, non vi è nulla di permanente nell'Universo. Nonostante infatti la sua scomparsa dalla Cina, il seme del messaggio di Buddha e in particolare gli insegnamenti della scuola *Ch'an* attecchirono in nuove terre e lì vi fiorirono rigogliosi: una di queste terre è il Giappone.

### 3.1.2 L'avventura del Buddhismo in Giappone: i primi passi

La religione diffusa in Giappone prima della penetrazione del Buddhismo, era costituita da un insieme di pratiche e credenze che a partire dall'VIII secolo si autodefinì Shinto, per differenziarsi

---

<sup>149</sup> A. Cheng, *Storia del pensiero cinese. Dall'introduzione del Buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, Einaudi, Torino, 2000, 369.

<sup>150</sup> M. Y. Marassi, *Piccola guida al Buddhismo Zen nelle terre del tramonto*, Marietti, Genova, 2000, 91.



rispetto alla diffusione dilagante dell'insegnamento del Buddha e del Confucianesimo. La principale caratteristica di questo sistema religioso consiste nel rapporto quotidiano e continuo con "divinità" chiamate *kami*. Può essere venerato come *kami* un animale, un vegetale, un aspetto della natura; qualsiasi cosa insomma che si ritenga dotata di una forza benevola o malevola con cui si entra in relazione e che si cerca di accattivarsi. Il *kami* svolge anche una importante funzione politica e sociale: una famiglia, un villaggio, il clan (quest'ultimo è l'unità di base dell'organizzazione socio-politica giapponese) si riconoscono come appartenenti a una medesima comunità poiché dediti al culto di specifiche e proprie divinità protettrici.

Lo Shinto registrò nel corso dei secoli una profonda evoluzione storica: da un misto di panteismo e di animismo, subì, già a partire dai primi secoli dopo Cristo, l'influenza del pensiero cinese in generale e del Confucianesimo in particolare (contribuendo quest'ultimo a definire le norme etiche e di comportamento a cui ancora oggi i giapponesi si attengono) e del Buddhismo a partire dal VI d.C. Anche se dal VII al XVII secolo lo Shinto venne soppiantato dal Buddhismo come religione di stato, il suo spirito tuttavia sopravvisse e ancora oggi è alla base della religiosità giapponese: qualsiasi influenza possa giungere dall'esterno, essa viene inevitabilmente filtrata e interpretata passando attraverso tale sistema di credenze.

Il Buddhismo entra in Giappone grazie alla mediazione della Corea. Come nel caso della Cina, inizialmente la via da percorrere indicata da Buddha non venne compresa: si credeva infatti che i Tre Gioielli (il Buddha, il Dharma e il Sangha) fossero in realtà tre potentissimi *kami* che, se opportunamente venerati, avrebbero protetto la nazione da qualsiasi pericolo esterno. Sin dalle origini appare così evidente una caratteristica che designerà in seguito tutta la vicenda della presenza del Buddhismo nel Paese del Sol Levante: il legame tra la religione e lo stato. In particolare, nel 604, il principe Shotoku Taishi, redasse un primo codice di leggi, nel quale si equiparava la fedeltà a Buddha con quella all'imperatore e introdusse un sistema etico di impronta confuciana. Dietro l'adozione del Buddhismo come religione di Stato, si celavano ovviamente interessi di natura politica: quello di riunire tutti i clan sotto il vessillo del nuovo capo. Shotoku per promuovere la diffusione della nuova religione, fece costruire monasteri, templi in ogni provincia della nazione<sup>151</sup>.

Il secondo grande momento storico che contraddistinse la diffusione del Buddhismo nel Paese del Sol Levante fu la fondazione, alla fine dell'VIII secolo, del monastero di Enryakuji, nei pressi di Kyoto, della scuola cinese *Tiantai*, in giapponese *Tendai*. Questa struttura divenne un

---

<sup>151</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddhismo del Sol Levante visto da Ponente*, inedito, 2007, 6.

importantissimo centro di produzione e di diffusione di cultura religiosa per i successivi 350 anni. La proposta spirituale della *Tendai*, fu vasta e articolata: in essa confluirono infatti tutte le tendenze allora presenti in seno al Buddhismo. “Un altro motivo della posizione di *interscuola* assunta dalla *Tendai* è legato al fatto che la divisione in scuola è antitetica al ruolo di coesione unificante che si attribuiva al Buddhismo, per cui per molto tempo la tendenza ufficiale, statale e religiosa, fu di mantenere il Buddhismo come un tutt’uno anche dal punto di vista dello studio e della pratica”<sup>152</sup>. Alla fine del XIII secolo proprio dalla scuola *Tendai* sbocciò, grazie all’opera di grandi predicatori formati all’*Enryakuji*, un movimento di rinnovamento, un “nuovo Buddhismo”, che si svincolò dalle tendenze omnicomprensive della *Tendai*. Tale “Nuovo Buddhismo” era caratterizzato dall’idea che praticando un solo aspetto dell’insegnamento del Buddha, contemporaneamente si realizzano tutti gli altri (il *samadhi* di una sola pratica). Operarono in quest’epoca: Honen, fondatore della “Scuola della Terra Pura”, Shinran, discepolo di Honen, grazie al quale nacque la “Vera Scuola della Terra Pura”, Eisai, capostipite dello Zen *Rinzai*, Nichiren, fondatore della “Scuola di Nichiren” e infine Dogen, colui che si identifica come il promotore dello Zen Soto, scuola quest’ultima che cercherò di analizzare un po’ più dettagliatamente, poiché la realtà di Fudenji si ispira al modo di intendere e vivere il Buddhismo indicato da questo grande maestro.

### 3.1.3 Lo Zen Soto: vita e insegnamento di Eihei Dogen

Lo Zen Soto, figlio del Giappone del XIII secolo, nonostante le sue origini indiane e cinesi, può considerarsi a partire da questa data come forma religiosa pienamente autoctona.

La nascita di questa tradizione è legata alla predicazione e all’esempio di vita di Dogen, anche se in realtà non era nelle intenzioni del maestro fondare nessuna scuola<sup>153</sup>.

Nelle biografie si racconta che fin da piccolo Dogen era animato dal desiderio di conoscenza e di voler penetrare il cuore del problema religioso. A tredici anni entrò dunque in monastero, prendendo i voti nella scuola *Tendai*. Tuttavia a diciotto lasciò *Enryakuji*, perché lo studio in quel monastero non placava la sua ansia di ricerca e si recò presso il monastero fondato da Eisai, fondatore principale della linea *Rinzai* Zen nei pressi di Kyoto. Purtroppo il maestro morì un anno dopo il suo arrivo. Dogen continuò a vivere secondo gli insegnamenti di Eisai con Myozen, suo discepolo. Entrambi però erano ancora insoddisfatti della loro pratica e della loro educazione. Si recarono dunque nel 1223 in Cina, ma purtroppo Myozen morì poco dopo il suo arrivo. Dopo un anno di peregrinazioni in territorio cinese, finalmente Dogen incontrò il maestro Nyojo, il quale, dopo

---

<sup>152</sup> Ivi., 9.

<sup>153</sup> T. Merton, *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti, Cernusco s/N, 1999, 13.

averlo accettato come suo discepolo, gli trasmise il vero modo dello *zazen*, ovvero l'insegnamento che va al di là della ragione e della dottrina, inesplicabile a parole. Così finalmente, la sua inquietudine interiore fu placata.

Tornato in Giappone nel 1227, si dedicò per sei anni alla predicazione missionaria, cercando di trasmettere quello che lui stesso aveva appreso. Dopo di che preferì ritirarsi tra i monti dove visse la sua vita fino al giorno della morte, avvenuta nel 1253.

Dogen è noto per aver prodotto una importante serie di opere scritte (contrariamente ai suoi contemporanei cinesi, i quali prediligevano un rapporto di tipo orale e personale), ispirate dalla sua viva esperienza religiosa che ci danno indicazioni sul cammino da lui percorso, la più celebre delle quali è senza dubbio lo *Shobogenzo*, ovvero "L'occhio e il tesoro della vera legge". Soprattutto, Dogen è ricordato come colui che propose la pratica dello *zazen* come la via dell'uomo di religione, semplicemente, essenzialmente, avendola lui stesso sperimentata, testimoniandola per primo in Giappone con il corpo e con l'esempio. Per sedersi in *zazen* occorre solo un cuscino e saper rinunciare a qualsiasi altra attività: dormire, muoversi, guardare, seguire le emozioni<sup>154</sup>..., consapevoli del fatto che non c'è nulla da cercare, nessuna meta da raggiungere, ma che semplicemente nel momento in cui ci si siede, si è già parte di quel *satori*<sup>155</sup> che Buddha sperimentò personalmente 2500 anni fa.

### **3.2 Contatti tra Occidente e Buddhismo in Giappone: una breve panoramica storica**

Nel 1498 la strada delle Indie venne aperta da Vasco de Gama. Da allora un numero sempre maggiore di Europei affluì in tutti i porti dell'Estremo Oriente, ponendo delle basi commerciali per esempio a Ceylon, in Cina e uno in Giappone. Oltre agli scambi mercantili presero piede anche inevitabilmente intensi contatti tra missionari, viaggiatori, commercianti europei e gli esponenti della religione buddhista tradizionalmente presente in quei Paesi.

Prima del viaggio in Giappone del celebre missionario Francesco Saverio nel XVI secolo, giunsero nel Vecchio Continente due importanti relazioni ad opera dei padri che ebbero la possibilità di visitare il Paese del Sol Levante. Uno di questi due manoscritti venne tradotto in francese e pubblicato da Guglielmo Postel nel 1552. La tesi avanzata da questo testo circa l'origine della religione di Xaca<sup>156</sup> è molto simile alle spiegazioni che sono state date a proposito del Buddhismo *Vajrayāna* in Tibet. Anche in questo caso, infatti, si ritenne che in Giappone, come in Tibet, fosse

---

<sup>154</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddhismo del Sol Levante visto da Ponente*, inedito, 2007, 23.

<sup>155</sup> Termine giapponese equivalente a "nirvana".

<sup>156</sup> Termine giapponese equivalente a "Śākyamuni".

diffusa la religione cristiana sin dall'epoca antica, in questo caso giunta grazie alla mediazione dell'India, che venne toccata prima dalla predicazione di Tommaso e poi dalla opera missionaria del leggendario prete Giovanni. Se non che, volendo nascondere al popolo l'autentica origine della dottrina, alla vera religione si finì con il mescolare favole, superstizioni e culti locali, trasformando così il racconto della vita di Gesù in quello di Buddha. Compito dei missionari, secondo Postel, era dunque quello di riportare la purezza dell'insegnamento cristiano in Giappone.

Padre Francesco Saverio soggiornò in Giappone dal 1549 al 1552, anno della sua morte. Per poter avere delle informazioni preliminari sul Buddhismo prima e per potere riuscire a entrare in contatto e ad avvicinare i monaci poi, si servì della mediazione di un mercante giapponese, di nome Yarjiro, il quale conosceva un poco di portoghese e che si convertì in seguito al Cristianesimo. Purtroppo le informazioni che padre Saverio poté raccogliere, a causa soprattutto delle difficoltà linguistiche, furono troppo sommarie e poco esatte. La sua predicazione, che portò comunque qualche frutto, gettò le basi per le avventure missionarie successive. Coloro che raccolsero l'eredità di Saverio (per esempio padre Cosma de Torres) mostrarono sicuramente una conoscenza più profonda del Buddhismo e nonostante dovessero affrontare le ostilità del clero giapponese, riconoscevano tuttavia la forza intellettuale della religione di Butsu<sup>157</sup>. Gli storici sostengono che le strategie adottate dai missionari per portare il messaggio di Cristo presso i Giapponesi furono sbagliate: scelsero infatti di vestire come i monaci giapponesi e usarono, per predicare i principi del Cristianesimo, vocaboli che avevano un significato più o meno equivalente nel Buddhismo. È chiaro dunque che agli occhi degli abitanti del Paese del Sol Levante la nuova religione portata dagli Europei non poteva che sembrare una nuova versione della proposta religiosa del Buddha<sup>158</sup>.

Da un fraintendimento a un altro: nel corso del XVII secolo si diffuse in Europa l'altrettanta credenza distorta che il Buddhismo in Giappone, fosse suddiviso in due livelli diversi: mentre “la dottrina esteriore” consisteva nel culto di numerose divinità ed era generalmente riservata al popolo minuto, la “dottrina interiore”, rivelata da Buddha solo ai suoi discepoli più prossimi, si fondava sulla constatazione che in realtà tutto proviene dal nulla e che tutto al nulla è destinato a ritornare. Era questa una dichiarazione ateista che agli occhi degli Europei dell'epoca non poteva che risultare oltraggiosa<sup>159</sup>.

Pur tra mille incomprensioni reciproche e malintesi, la conoscenza e le informazioni raccolte sul Buddhismo in Asia continuarono a crescere nel corso dei secoli: per esempio il fatto che il Buddha

---

<sup>157</sup> Termine giapponese equivalente a “Buddha”.

<sup>158</sup> E. De Lubac, *Buddhismo e Occidente*, Jaca Book, Milano, 1987, 76.

<sup>159</sup> Ivi., 81.

fosse originario dell'India era, nel XVIII secolo una verità acquisita, anche se chi operava in Estremo Oriente si chiedeva come il Dharma di Sahkyamuni potesse essere giunto in quelle terre. Si teorizzò a riguardo che egli fosse arrivato in Giappone attraverso il Siam.

Parallelamente alla nascita della buddhologia in molti atenei nordamericani e europei, a partire dal XIX secolo, furono i giapponesi stessi a far conoscere in Europa il frutto dei loro studi sul Buddhismo: per esempio Bunyo Najiō, collaboratore di Max Müller, pubblicò a Oxford nel 1883 alcuni importanti testi della tradizione *Mahāyāna* e fondò una scuola tuttora fiorente<sup>160</sup>.

Il Buddhismo, religione di quei popoli dell'Asia che per alcuni secoli Europei e Nord Americani cercarono di soggiogare e dominare politicamente e economicamente e di convertire al Cristianesimo, contagiò e sedusse, come una sorta di ritorsione, gli occidentali medesimi che non trovavano più nei sistemi di credenza presenti tradizionalmente nei loro Paesi delle risposte alle domande di senso che potessero orientare le loro vite. Alcune importanti personalità che vissero in Germania tra la seconda metà del XIX secolo e l'inizio del XX ( Thomas Mann, Hermann Hesse, nominando solo due tra i più famosi), sostenevano che la cultura dell'Occidente era morta e che l'unica possibilità che l'uomo aveva di poter penetrare il senso della vita era attingere da tesori sapienziali che ormai erano custoditi solo in Oriente<sup>161</sup>.

Il Buddhismo in generale e quello giapponese in particolare, fu però diffuso in Occidente da alcuni pionieri con una nuova veste rispetto a quella che indossava nei Paesi in cui si era sviluppato. Vi fu uno sforzo di riforma, di adattamento, di nuova organizzazione interna, dando origine per esempio al movimento detto del "modernismo buddhista"<sup>162</sup>. Lo stesso Occidente a volte estrapolò temi e idee buddhiste per inserirli in contesti radicalmente diversi da quelli di provenienza.

L'avventura dello Zen in Nord America cominciò nel 1905 con l'opera di Shaku Soen, delegato del Nuovo *Rinzai* al parlamento mondiale delle religioni, il quale fu poi nuovamente invitato a ritornare in America per insegnare lo Zen. Al suo posto negli Stati Uniti si recarono tre suoi discepoli, il più importante dei quali fu T. D. Suzuki. Suzuki, divenne il principale interprete dello Zen in Europa e Nord America e la sua influenza ancora oggi è palpabile. I suoi scritti, largamente noti a chi si interessava dell'argomento, posso dividersi in due grandi categorie: l'una sosteneva che lo Zen non poteva essere compreso al di fuori del contesto buddhista, la seconda invece che fosse una religione transculturale. Questo secondo gruppo di opere ebbe certamente maggiore successo, perché esse consentivano di liberare lo Zen da certi aspetti della dottrina buddhista più problematici per la

---

<sup>160</sup> Ivi., 207.

<sup>161</sup> M. Y. Marassi, *Piccola guida del Buddhismo Zen nelle terre del tramonto*, Marietti, Genova, 2000, 18.

<sup>162</sup> H. De Lubac, *Buddhismo e Occidente*, Jaca Book, Milano, 1987, 215.

mentalità moderna occidentale (come per esempio la teoria del *karma* o del ciclo di rinascite). Praticare lo Zen significava quindi semplicemente vivere un'esperienza pura e senza restrizioni di sorta<sup>163</sup>.

Terminata la Seconda Guerra Mondiale, un forte ritorno di interesse nei confronti di Buddhismo si registrò negli anni Sessanta e Settanta: sono gli anni della *beat generation* (Kerouak, Ginsberg...), un movimento i cui esponenti traevano ispirazione per i loro romanzi dai principi filosofici dello Zen; molti giovani, come pellegrini assetati di sapere, partirono all'avventura avendo come meta l'Oriente. Erano in cerca della Conoscenza autentica che solo in quelle terre si credeva potesse essere insegnata.

Parallelamente al viaggio di molti occidentali in Oriente, giunsero dal Giappone rispettivamente Taisen Deshimaru in Europa e Suzuki *roshi* negli Stati Uniti. Per chi decise di intraprendere il percorso religioso ispirato agli insegnamenti dallo Zen sono ancora oggi due personalità di riferimento. Suzuki *roshi* era un monaco che apparteneva alla tradizione Zen Soto il quale fondò a San Francisco lo Zen Center agli inizi degli anni Sessanta. Differentemente da quanto in alcuni suoi testi sosteneva T. D. Suzuki, gli allievi di Suzuki *roshi* compresero che alcuni aspetti rituali e formali della pratica *soto* non erano un semplice bagaglio culturale di cui ci si poteva sbarazzare, ma dovevano essere appresi per poter conquistare ciò che questo maestro chiamava la "grande mente", la cui teorizzazione è esposta nel celebre libro "*Mente Zen, mente di principiante*" del 1970. Con "grande mente" si intende "l'originaria identità della coscienza da cui tutti gli esseri sono nati e a cui ritorneranno dopo la morte. Scopo della meditazione, egli diceva, era realizzare la prospettiva della grande mente in ogni propria attività e percezione, così da riuscire a mantenere la propria posatezza nel mezzo del cambiamento ed essere aperti all'innata perfezione di cui ciascun momento via via che sorge" (Robinson e Johnson, 1998, 364). Suzuki *roshi* è stato citato anche da Fausto Taiten Guareschi:

- (...) Però, quando andò in America - quello era un vero monaco - , fu per fare assistenza spirituale agli immigrati giapponesi. La sua intenzione era quella di servire la sua gente che si era trasferita lì. Poi si trovò di fronte a una domanda che lui non si aspettava, da parte di giovani e meno giovani americani e ha incominciato la sua opera missionaria<sup>164</sup>.

Se un secolo fa circa, l'interesse per il Buddhismo e per le religioni orientali in generale era

---

<sup>163</sup> R. H. Robinson, W. L. Johnson, *La religione buddhista*, Ubaldini, Roma, 1998, 363.

<sup>164</sup> Cfr. appendice.

soprattutto legato ai circoli esoterici e intellettuali, da una quarantina d'anni a questa parte, la proposta religiosa di Suzuki *roshi* e Deshimaru, per quanto concerne la tradizione Zen Soto in Occidente, ha un discreto successo e coinvolge tuttora persone di tutti gli ambienti, giovani e meno giovani<sup>165</sup>.

Attualmente lo Zen Soto mantiene una forte vocazione europeistica propria delle origini della sua breve storia legata a Deshimaru. Da un decennio a questa parte è stato infatti riaperto dopo circa venti anni di chiusura (avvenuta dopo la morte di Deshimaru, che nel 1980 fu il primo presidente) l'Ufficio Zen Soto giapponese, con sede prima a Milano e poi a Parigi<sup>166</sup>. A spiegarmi di che cosa si tratta è stato il maestro Guareschi:

*- Sì, c'è un sokambu, che vuol dire ufficio del Sokan, che è una figura, che è una specie di direttore di missione, chiamiamolo così, anche se non è proprio la parola giusta, che svolge una funzione di coordinamento, è una sede amministrativa: ci sono le registrazioni dei religiosi, si possono chiedere degli aiuti, esiste un'associazione, a cui aderiscono anche Europei, è giapponese ma ne fanno parte anche degli Europei<sup>167</sup>.*

### **3.3 La mia esperienza a Fudenji: metà e metà**

Il taxi dalla stazione di Fidenza mi ha lasciato davanti alla porta di ingresso del monastero Zen di Fudenji per due volte: la prima il 19 ottobre 2008, la seconda il 22 novembre 2008. Ho vissuto a Fudenji dieci giorni in tutto, cinque per ogni soggiorno. Avevo pianificato infatti la mia esperienza in due riprese: la prima doveva servire per registrare l'impatto iniziale. Tornata a casa, avrei avuto tempo di rielaborare la mia esperienza, di riflettere su quello che non avevo compreso, per poi tornare una seconda volta e chiarire i miei dubbi, guardarmi dentro e cercare di capire se alla luce di quanto avevo già vissuto, osservavo, vivevo questa realtà con uno spirito diverso, forse più consapevole perché gli spazi e i momenti che scandivano la giornata avrebbero dovuto essermi già noti. Avevo scelto di tornare per la mia seconda permanenza a Fudenji durante un fine settimana, perché mi era stato detto che la domenica il tempio veniva aperto ai laici per una seduta di *zazen* e per una cerimonia a cui chiunque poteva partecipare. Io ero curiosa di vedere di che cosa si trattasse, soprattutto per quanto riguarda le strategie utilizzate per favorire l'inculturazione della realtà dello Zen nel territorio di Fidenza. Il 23 novembre 2008 poi, senza saperlo, oltre alla giornata

---

<sup>165</sup> M. A. Falà, *Il Buddhismo in Occidente*, in W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, Paramita, Roma, 1994, 114.

<sup>166</sup> [http://it.wikipedia.org/wiki/Taisen\\_Deshimaru](http://it.wikipedia.org/wiki/Taisen_Deshimaru)

<sup>167</sup> Cfr. appendice.

domenicale, sono capitata in un momento molto importante per la vita di Fudenji: ricorreva infatti l'anniversario della morte del fondatore del monastero, Narita *roshi*. E vi fu una grande festa. Inoltre, sempre la domenica pomeriggio, ho assistito a una cerimonia di ordinazione. Di entrambi questi importanti eventi, parlerò in seguito.

Userò un termine un po' iperbolico per descrivere il mio primo impatto con la realtà di Fudenji, ma che forse rende bene la sensazione provata la prima sera in camera mia, dopo aver preso parte alla vita del monastero durante il pomeriggio: ero scioccata. Circondata da oggetti con cui non avevo familiarità: *zafu*, *tatami*, tavole di legno piene di ideogrammi, futon al posto dei letti... Ho avuto la sensazione di trovarmi catapultata in un'isola di Giappone in Italia, in una realtà estranea. Quello che soprattutto non mi era per niente chiaro e che facevo molta fatica ad accettare era l'esistenza di regole che presiedevano allo svolgimento di qualsiasi gesto e a cui dovevo cercare di attenermi: c'era un modo per salire per esempio su quella che inizialmente definivo "panca di legno" per fare *zazen* (che in seguito ho scoperto, dopo essermi documentata, chiamarsi *sho*), un modo per sistemare gli *zafu*, un modo per posizionare le pantofole e per mettersi le scarpe quando si andava in giardino. Cercare di capire il senso dell'esistenza di questa ritualità onnipresente che regola ogni momento della giornata dei residenti è stato il grande interrogativo che ha mosso molte delle domande che ho posto all'abate nel corso delle interviste.

Ho provato a partecipare sempre alla vita dei monaci durante i miei due soggiorni a Fudenji, per cercare di immedesimarmi il più possibile nella loro esistenza quotidiana, pensando che questo fosse possibile. Ho compiuto anche delle interviste, di cui quattro all'abate e tre ai membri della Comunità. Il maestro è un appassionato di antropologia, quindi comprendeva benissimo il senso delle mie domande, su quali categorie lavoravo per la ricerca. Quando mi rivolgevo a lui, a differenza di tutte le altre interviste che ho realizzato nel corso della mia ricerca, mi sembrava di giocare a carte scoperte.

Mi sono subito sentita accolta dai residenti, nonostante la durezza della regola e dei ritmi di vita che ho trovato molto faticosi. Tutti sapevano chi fossi e quale era il motivo per cui mi ero recata lì e mi hanno accettata con gentilezza. Gli orari della vita del monastero sono addirittura cambiati qualche volta per via della mia presenza (per esempio una sera lo *zazen* delle sette meno un quarto è finito prima dell'ora prevista perché io avevo un'intervista con il maestro Guareschi, abate del monastero, a cui tutti i membri della Comunità erano chiamati a assistere). Al termine del mio primo soggiorno a Fudenji avevo anche un ruolo ufficiosamente riconosciuto nella vita del monastero: io dovevo prendere gli *zafu* che servivano per sedersi durante la cena e poi risistemarli al loro posto dopo aver



consumato il pasto. Si trattava di un piccolo gesto che però mi ha spinto a pensare che mi stessi integrando nella vita del monastero. Gerarchicamente parlando occupavo l'ultimo gradino della scala: ero l'ultima che veniva servita durante i pasti, l'ultima che seguiva la piccola fila di persone che dal *gaitan* si recava alla sala del Dharma per prendere parte alle liturgie.

In realtà, terminata la mia esperienza a Fudenji, mi sono chiesta quanto effettivamente fossi riuscita a calarmi nella vita dei monaci, perché anche se vivevo con loro, non ero poi alla fine a tutti gli effetti una di loro, perché dopo tutto non mi trovavo nel monastero perché desideravo abbracciare la carriera monastica, ma per svolgere una ricerca. Per quanto cercassi di adeguarmi a loro (per esempio nei vestiti: indossavo i jeans quando andavo in giardino e la gonna per i momenti liturgici, facendo il verso al *samu-e* che vestivano per il *samu* e il *kolono* o *kimono* per le cerimonie e lo *zazen*), inevitabilmente risultavo inadeguata.

Durante le cerimonie delle sei di mattina e delle cinque e dieci di pomeriggio, io osservavo dalla mia postazione un po' in disparte, vicino alla parete della sala del Dharma. Alcuni *sutra* li cantavo con i monaci, a volte mi muovevo in sincronia con loro, ma c'erano dei momenti in cui stavo immobile in piedi, mentre per esempio si prostravano per terra (termine "tecnico": *sampai*). E poi mi chiedevo: che senso ha che io reciti i quattro voti del *bodhisatva* se non sono buddhista e non ho nemmeno la vocazione? Mi venivano in mente le parole del maestro: "Nel rito, o ci sei al 100% o non ci sei. Non ci puoi essere a metà". Evidentemente, io c'ero a metà. Inoltre, se a volte non facevo le cose come dovevano essere fatte, nessuno mi riprendeva facendomi notare che i miei gesti erano scorretti. Forse solo durante i momenti in cui ci si sedeva in *zazen* potevo partecipare davvero, come i monaci, i maestri, i novizi.

Quindi, forse, ho capito razionalmente come funziona la realtà di Fudenji, quali strategie mette in campo per giustificare la sua proposta religiosa e per radicarsi nella realtà locale italiana, ma in realtà non so che cosa significhi vivere appieno l'esperienza religiosa del monastero per i monaci.

Tra il primo e il secondo soggiorno a Fudenji, ho constatato un cambiamento in me: durante i primi giorni, ero affascinata soprattutto nel descrivere lo svolgimento della giornata, la suddivisione del tempo, il modo in cui ogni più piccolo gesto veniva compiuto. A novembre invece ho approfondito sì la conoscenza circa la vita del monastero e le sue regole, ma soprattutto, prendendo spunto dalle parole di R. (che si occupava dell'educazione dei novizi) e del maestro, riempivo il mio diario di campo di riflessioni legate al mio vissuto. Parallelamente a questi momenti di introspezione però, essere presente durante il fine settimana ha voluto dire anche prendere parte a momenti di convivialità con altre persone che erano arrivate nel monastero in occasione della festa (alcuni

monaci, ma anche parecchi laici): si è trattato, oltre che di un incontro religioso, anche di un'occasione di vita sociale. Durante il sabato pomeriggio e la domenica, quando mi sono mescolata al gruppo dei laici, nessuno sapeva chi effettivamente fossi e perché mi trovavo lì<sup>168</sup>.

### 3.4 Vita e insegnamento di Taisen Deshimaru *roshi*

Taisen Deshimaru *roshi* (appellativo che in genere viene dato ai maestri: significa “vecchio saggio”) nacque nel 1914 in Giappone. A partire dagli anni Trenta, divenne discepolo laico dell'abate del monastero di *Antaiji*, Kodo Sawaki. Sawaki fu un personaggio molto importante nel panorama dello Zen giapponese del XX secolo: il suo insegnamento si basava sostanzialmente sull'enfasi posta nel sedersi in *zazen* e nel rendere accessibile questa pratica ai laici, organizzando ogni mese per alcuni decenni degli incontri della durata di alcuni giorni nei templi e nei monasteri.

Dopo aver ricevuto l'ordinazione a monaco dal suo maestro nel 1965, nel 1967 giunse a Parigi, vivendo inizialmente in condizioni di grande povertà e insegnando agli occidentali nel retrobottega di un negozietto, dapprima lo “Zen- Shiatzu”, poi la pratica dello *zazen*, di cui all'epoca si avevano pochissime notizie e informazioni.

Fu solo a partire dagli anni Settanta (nel 1974 tra l'altro ricevette la trasmissione del Dharma dal superiore del monastero di Eihei-ji) che la sua predicazione e il suo insegnamento iniziarono a essere conosciuti e a trovare un vasto consenso, raccogliendo intorno alla sua figura un gran numero di discepoli che provenivano da ogni parte d'Europa e che aumentavano di anno in anno. Deshimaru fondò un centinaio di Dojo, gruppi di *zazen*, ma soprattutto creò nel 1979 alla Gendronnière, in Francia, il primo grande “Tempio di Occidente”, esistente tutt'ora<sup>169</sup>. Fausto Guareschi, il principale ideatore e creatore della realtà di Fudenji, era tra i fedeli che seguivano la proposta religiosa di Deshimaru. Con queste parole descrive l' *incontro* con il suo primo maestro:

- (...) Sì, quello che io chiamo l'incontro. In riferimento all'evento storico salvifico fondante, che era Buddha ai piedi dell'albero, come la tradizione ci ha consegnato quell'evento, io direi che prima di quell'evento, nel mio caso, non c'è tanto lo star seduti nella posizione di Buddha, ma l'incontro imprevisto con l'uomo in carne ed ossa. Questo è il punto. Io mi sono incontrato incontrando. E naturalmente all'epoca, era su un registro che non potevo decifrare<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>169</sup> [http://it.wikipedia.org/wiki/Taisen\\_Deshimaru](http://it.wikipedia.org/wiki/Taisen_Deshimaru)

<sup>170</sup> Cfr. appendice.

E descrive in questi termini il movimento che stava prendendo forma intorno a Deshimaru, grazie alla natura di stampo fortemente carismatico del maestro, per lo meno all'inizio (poi l'istituzionalizzazione in un secondo momento è inevitabile per permettere a un progetto religioso di sopravvivere):

- (...) *C'è da dire che quando Deshimaru roshi ha iniziato, era sì e no un monaco quando è arrivato qui, aveva avuto un'ordinazione, ma non era ancora a tutti gli effetti stato consacrato, però non di meno il suo carisma e il suo ascendente era altrettanto potente (...). Ora, il modo in cui fece breccia, era comunque il maggio del '68, sono i famosi anni Sessanta, inizi anni Settanta, quel tipo di breccia, se uno lo volesse studiare, devo dire che è molto interessante*<sup>171</sup>.

Dal 1980 Deshimaru ricoprì la carica di direttore dell'ufficio Zen Soto giapponese in Europa. Grazie al contributo di coloro che seguivano la sua proposta religiosa, poté pubblicare alcuni testi in cui esponeva il suo pensiero in merito allo Zen. Dalla lettura dei suoi libri emerge chiaramente che lavorò per l'avvicinamento e la compenetrazione della cultura orientale con quella occidentale, per esempio descrivendo l'esperienza della pratica dello *zazen* attraverso il ricorso a una terminologia che mutua il suo linguaggio dalla neurofisiologia: il cervello intellettuale, molto attivo durante le vita quotidiana, si placa. Quando le attività della corteccia si assopiscono, si vive uno stato di profondo relax. A questo punto si attivano il cervello primitivo e il talamo: la coscienza personale svanisce, i vecchi ricordi sotterrati chissà dove si alzano, si manifestano, poi scompaiono naturalmente. Il cervello è unito con tutto il sistema cosmico, si è testimoni del *satori*<sup>172</sup>.

Egli inoltre sosteneva che la scienza occidentale (la biologia molecolare, l'astrofisica) oggi stia cominciando a confermare le intuizioni che i maestri Zen avevano già realizzato parecchi secoli fa<sup>173</sup>. A questo proposito Fausto Guareschi ribadì:

(...) *Il mio maestro, era convintissimo di queste cose e mi diceva: "Noi dobbiamo trovare il punto di tangenza tra filosofia, religione e scienza"*<sup>174</sup>.

L'avvicinamento Oriente/Occidente, costituiva per Deshimaru una delle più grandi speranze per la nostra epoca. Per questo strinse rapporti con terapeuti, scienziati, artisti provenienti da vari paesi.

---

<sup>171</sup> Cfr. appendice.

<sup>172</sup> T. Deshimaru, *Lo Zen passo per passo. Pratica dello Zen. Testi sacri dello Zen*, Ubaldini, Roma, 1981, 113.

<sup>173</sup> Ivi., 161.

<sup>174</sup> Cfr. appendice.

Guareschi sottolineò questo importante aspetto della predicazione di Deshimaru:

*(...) E poi non bisogna dimenticare che io ho conosciuto un uomo nella mia vita, un uomo che per me era credibile, che mi ha sensibilizzato a una visione globale, che già metteva in conto la possibilità di fare una sintesi tra la cultura occidentale e quella orientale (...)*<sup>175</sup>.

Infine, grazie all'introduzione dello *zazen* nella nostra cultura, Deshimaru sperava di aiutare la nostra società che secondo lui stava attraversando una situazione di crisi. La decadenza a suo parere era dettata dalla civilizzazione, la quale proponendo stili di vita artificiali, rendevano l'uomo da attivo a passivo, ostacolandone l'evoluzione. Inoltre l'eccessivo uso della corteccia celebrale a partire dall'epoca rinascimentale a discapito del cervello rettiliano, genera uno squilibrio del sistema nervoso, che comportava la manifestazione, per l'uomo e per la specie in generale, di frustrazioni e nevrosi, senso di malessere<sup>176</sup>.

Dopo anni di instancabile predicazione Deshimaru morì nel 1982, lasciando i suoi seguaci nel più tetto sconforto, con il compito di dover continuare la sua opera di divulgazione della pratica dello *zazen*, senza però conferire a nessuno di loro la trasmissione del Dharma (la *shiho*). Ancora Guareschi:

*(...) Il maestro era morto senza lasciare nessun erede, per cui nessuno era stato designato come riferimento autorevole in sua vece. E quindi, diciamo che io fui spinto in quel periodo a cercare una certa autonomia in Italia*<sup>177</sup>.

A ciò provvidero alcuni esponenti del lignaggio Soto in Giappone, dando la *shiho* ad alcuni discepoli di Deshimaru.

### **3.5 Un progetto prende forma: la nascita di Fudenji**

L'idea di dare vita al monastero e al tempio di Fudenji è collegata proprio all'episodio della morte del Deshimaru. Fausto Guareschi e gli italiani che in genere si recavano in Francia per stringersi intorno agli insegnamenti del maestro, ritrovandosi di colpo senza una guida, desiderando tuttavia proseguire il cammino religioso indicato, pensarono di dare vita a un luogo in cui potersi incontrare regolarmente e continuare a praticare. Guareschi decise di dare forma a questa aspirazione. Prima

---

<sup>175</sup> Cfr. appendice.

<sup>176</sup> T. Deshimaru, *Lo Zen passo per passo. Pratica dello Zen. Testi sacri dello Zen*, Ubaldini, Roma, 1981,37.

<sup>177</sup> Cfr. appendice.

però era necessario completare la sua formazione monastica. Si affidò così a un secondo maestro, Narita, il quale lo invitò in Giappone e al termine del percorso di educazione gli conferì la trasmissione del Dharma nel 1983. Fudenji nacque un anno dopo, nel 1984, dalla ristrutturazione di un vecchia cascina, inizialmente prese il nome di Tempio Zen di Castel Bargone. L'abate descrive con queste parole l'ansia e la speranza, lo smarrimento che in quegli anni animarono lui e chi gli fu vicino nella nascita di questa nuova realtà, completamente nuova in Italia:

- (...) *Non avevamo nessuna esperienza che assomigliasse a una realtà che chiamerei monastica, comunitaria, di stampo religioso. E non avevamo esperienza della stragrande maggioranza delle cose che ora si trovano qui e che sembrano un'acquisizione, a partire dai locali, che bisognava ripensare in una chiave in parte ragionevole e dall'altra ispirata*<sup>178</sup>.

Qualche anno più tardi, venne chiesto al maestro Narita di ribattezzare con un nuovo nome il tempio: venne scelto Fudenji. Nel 1994, grazie alla mediazione di un maestro zen giapponese che insegnava in California, Narita *roshi* venne invitato e ricevette l'investitura come il primo abate fondatore del monastero durante una solenne cerimonia. Narita *roshi* morì nel 2004 e Guareschi a partire da quel momento ne divenne il successore in Italia.

In verità, il nome completo per indicare questa nuova realtà è Shobozan Fudenji. Shobozan significa letteralmente “montagna sacra”, poiché si presuppone che un tempio costituisca un sacro monte e che si carichi di valore sacrale al momento della sua fondazione, infatti è collegato alla credenza sia del centro dell'universo e dell'asse del mondo.

Il nome Fudenji invece può essere ricondotto a due significati: il primo è legato a una traslitterazione approssimativa, forse casuale, di Fidenza, città nei pressi della quale è stato fondato il monastero. Il secondo invece riguarda le parti che compongono la parola Fudenji, dove *ji* indica in giapponese appunto il tempio o il luogo sacro, *den* può essere tradotto con “trasmissione” (o anche con “apostolico”, dando vita a un parallelismo con la tradizione cristiana del nostro Paese con la quale Guareschi ha sempre cercato il dialogo), mentre *fu* con “universale” o, in senso lato, con “cattolico” (sempre ricollegandosi al Cattolicesimo). Quindi Fudenji, potrebbe essere inteso come: “Il tempio della cattolicità, della apostolicità” oppure come “Tempio apostolico cattolico”. Sul sito internet del monastero infine Fudenji è tradotto con uno slogan: “Il tempio dell'altrove nell'altrove del tempo”, il cui significato potrebbe essere ricondotto al senso profondo di colui che segue gli

---

<sup>178</sup> Cfr. appendice.

insegnamenti dello Zen: sedersi in *zazen*, significa accedere a una dimensione temporale nella quale la dualità, il prima e il dopo, il vicino e il lontano, la separazione tra me e il resto del cosmo, non esistono più. L'altrove del tempo si riferisce a quella dimensione dell'assoluto che non può essere descritta a parole, perché implicherebbe necessariamente la sua controparte relativa: l'assoluto infatti per sua stessa natura si colloca al di là di qualsiasi coppia di opposti<sup>179</sup>.

### 3.6 La collocazione identitaria di Fudenji nel contesto fidentino

Quando si pensò alla nascita di questo luogo, il principale problema fu quello di dargli una collocazione e una delimitazione identitaria che fosse credibile, accettabile e soddisfacente, cosa abbastanza difficile negli anni Ottanta, quando una realtà come quella di Fudenji non era mai esistita prima in Italia. Ci si chiese innanzitutto se questa struttura dovesse svolgere le funzioni di un tempio o di un monastero. A questo proposito cito le parole del maestro:

- (...) *Indipendentemente che si chiamasse Fudenji o no: è un tempio o è un monastero? C'è una bella differenza tra i due. Infatti poi alla fine è diventato: "Fudenji, tempio e monastero Zen". Perché svolge appunto due funzioni fondamentali: permettere dei periodi di ritiro a dei residenti costantemente o periodicamente e nello stesso tempo essere una realtà aperta alle domande dell'uomo di oggi, alle domande religiose dell'uomo di oggi*<sup>180</sup>.

Questa dichiarazione sta a significare che a Fudenji è possibile intraprendere l'iter monastico, ovvero vivere da residenti all'interno dell'edificio anche per tutta la via se lo si desidera, oppure limitarsi a prendere parte, in veste di laici o di simpatizzanti o di curiosi, alla celebrazione che si tiene ogni domenica, ai ritiri estivi, alle feste, alle *sesshin*, ritiri questi ultimi organizzati dal tempio. Un'altra definizione che potrebbe essere data a Fudenji è quella di "compagnia liturgica originaria", dove per *compagnia liturgica* si intende una formazione perenne dell'individuo, che mette al centro il dono di sé e il servizio, il vivere in maniera disinteressata, ispirando ogni istante della vita della persona che decide di aderire allo Zen. Invece per *originale* si intende il fatto che l'accento è messo sia sul monastero il cui cammino religioso è ispirato alla tradizione buddhista zen giapponese, nata quindi in un determinato momento storico e legata a preciso ambito geografico, sia su una realtà che secondo le parole del maestro potrebbe essere considerata come parte dello spirito della Costituzione italiana, che vede nelle risorse spirituali e materiali del cittadino i valori fondanti della

---

<sup>179</sup> Cfr. appendice.

<sup>180</sup> Cfr. appendice.

cittadinanza<sup>181</sup>. Riporto, su tale argomento, le parole dell'abate:

- (...) *Da una parte guardo al Giappone e alla derivazione storica del Buddhismo Zen, ma dalla stessa parte guardo quanto questa realtà sia comprensibile proprio nel mio paese, che è il luogo in cui sono nato, che è questa regione, ma anche la mia nazione. Quindi c'è questa valenza ambigua*<sup>182</sup>.

I volumi, gli spazi della vecchia cascina furono ripensati tenendo presente sì i canoni di costruzione giapponese, ma anche le esigenze architettoniche italiane, legate soprattutto alla scelta dei materiali. Fudenji non è dunque, contrariamente a quanto molti possono pensare superficialmente - come io stessa ho fatto - : “un oasi di Giappone in Italia”, ma è già nella sua stessa struttura fisica un tentativo di proporre lo Zen secondo determinate modalità di inculturazione nel nostro stato.

Il radicamento di Fudenji nella vita della realtà locale di Fidenza è un tema molto sentito da Fausto Guareschi, di cui mi ha parlato spesso nel corso delle interviste.

La presenza di un monastero buddhista nelle campagne fidentine e di italiani che decidevano di risiedervi in qualità di monaci appartenenti a un ordine non cristiano come è stato compreso e interpretato proprio da quelle persone che vivono negli immediati paraggi? Come è noto l'identità comporta sempre un'alterità con cui confrontarsi e a volte, in seguito al loro incontro, le alterità si compenetrano a vicenda. Riporto a questo proposito le opinioni del maestro a riguardo:

- (...) *Mia mamma invecchia e la maggior parte dei Fidentini oggi non la riconosce più, i legami di parentela sono scomparsi completamente. Che cosa vedono gli abitanti di Fidenza il giovedì quando R. accompagna mia madre a fare la spesa? Vedono una donna rasata che sorregge un anziano. Di fatto quindi, che cosa si sta creando? Senza fare nulla, senza fare nulla di organizzato, evitando di fare qualcosa, si può creare una immagine potente, involontariamente prodotta, dei monaci zen che si occupano degli anziani. Senza ostentazione, semplicemente.*

(...) *Il fatto che prima qui c'era un rudere e noi ci abbiamo fatto un parco, le persone dall'esterno pensano che noi siamo degli individui che si prendono cura del proprio giardino e della propria casa*<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> Cfr. appendice.

<sup>182</sup> Cfr. appendice.

<sup>183</sup> Cfr. appendice.

L'attenzione nei confronti della comunità circostante anima anche i progetti futuri di ampliamento del monastero, orientati soprattutto alla costruzione di dormitori, grazie all'intervento finanziario del comune e della regione. Siccome da qualche anno è stata ripristinata l'antica via francigena, che un tempo dalla Francia portava a Roma e che passa proprio nei pressi di Fidenza, la costruzione di alloggi per i pellegrini che percorreranno questa strada avvicinerà la struttura di Fudenji al concetto di pieve. Inoltre, sempre Fausto Guareschi:

- (...) *Non sarà solo un posto dove poter soggiornare, ma qui verrà esaltata la condizione viatrice di ogni uomo, che è un pellegrino. L'identità del pellegrino accomuna tutti gli uomini di diverse tradizioni religiose*<sup>184</sup>.

La pubblica amministrazione è anche intervenuta relativamente al problema della sepoltura dei morti: vi sono persone infatti che desiderano una volta defunti far riposare le proprie ceneri nel giardino del monastero e a Fudenji è stata data la possibilità di farlo.

Le risorse finanziarie provengono oltre che dall'intervento del comune e della regione, dal versamento di una quota associativa da parte di chi desidera risiedere o partecipare alle attività e alle cerimonie del tempio. La Comunità vive grazie anche a un sistema di decime.

Ma da quali persone è composta la Comunità che ho avuto la possibilità di conoscere? Oltre al maestro Fausto Guareschi, vivono stabilmente a Fudenji due maestre Zen (non ho impiegato molto a comprendere il loro grado: durante le celebrazioni indossavano un *kesa* color zafferano e occupavano un posto centrale nella sala del Dharma, a differenza degli altri partecipanti), di cui una si occupa della cucina (in seguito ho appreso che il cuoco all'interno del monastero si chiama *tenzo*), mentre l'altra si occupa della formazione e dell'educazione dei monaci.

Inoltre la prima volta che ho soggiornato nel monastero, vi risiedevano anche una monaca già ordinata, C., e due laici che aspiravano a prendere i voti. Durante la mia seconda permanenza a Fudenji, al posto di C., che se ne era andata, è arrivata un'altra monaca, di nazionalità francese<sup>185</sup>.

La congregazione, secondo lo statuto del monastero, indipendentemente da chi a da quanti membri sia composta, è ispirata a una conduzione della vita di tipo comunitario, all'insegna della partecipazione, della condivisione dello stesso cibo e dell'alloggio e chiunque desideri risiedere qui viene coinvolto in questo stile di vita. Come è successo a me<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> Cfr. appendice.

<sup>185</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>186</sup> Cfr. appendice.



### 3.7 L'organizzazione dello spazio all'interno del monastero

Per descrivere l'organizzazione degli spazi all'interno di Fudenji occorre partire dal presupposto che qualsiasi elemento presente all'interno dei confini del monastero è considerato dotato di valore sacrale, dal più piccolo sasso del giardino alla statua del Buddha. Non dovrebbe esistere dunque, all'interno di questo luogo, quella separazione grazie alla quale, come Durkheim aveva teorizzato ne *Le forme elementari della vita religiosa*, “un oggetto, un animale, un uomo diventano sacri nel momento in cui passano a una sfera che viene ritenuta altra dal mondo profano”<sup>187</sup>. Questo atteggiamento di massima cura nei confronti di ogni oggetto si inserisce certamente all'interno della tradizione religiosa zen e del senso della vita che si sperimenta in questo luogo, ma ha anche permesso al maestro di riscoprire il rispetto quotidiano di ogni cosa tipica della cultura popolare fidentina nella quale è cresciuto:

- (...) *Lo stesso zafu, ci si può sedere sopra lo zafu, tuttavia deve essere trattato con il massimo rispetto. Prendendolo con tre dita della mano destra, tenendolo nella più alta considerazione, è considerato il seggio del diamante, la mente stessa dello zazen, ovvero la mente stessa del signore Buddha. La carta igienica, i bagni, tutto viene considerato alla stessa stregua*<sup>188</sup>.

A Fudenji qualsiasi elemento viene trattato con devozione e cura, tuttavia vi sono dei luoghi particolarmente importanti all'interno del monastero, nei quali non mi era consentito entrare: la cucina e il *dojo*, oltre a essermi proibito varcare un certo perimetro all'interno della sala del Dharma.

Per quanto riguarda la cucina, mi è risultato facilmente intuibile comprenderne il motivo: si tratta di un luogo fondamentale per la sopravvivenza della Comunità, poiché è lì che viene cucinato il cibo.

Nel corso del mio primo soggiorno a Fudenji ho anche scoperto che esiste tutta una serie di regole rituali a cui il *tenzo* si deve attenere nel cucinare gli alimenti. Non è difficile comprendere il dato di fatto che in moltissime culture il cibo, dimensione fondamentale dell'esistenza umana, è soggetto a delle regolamentazioni culturali: basti per esempio pensare alle norme relative alla macellazione della carne in seno all'Islam e all'Ebraismo<sup>189</sup>.

Il *dojo* invece, è il luogo nel quale possono vivere solo i monaci ordinati: dormendo, facendo *zazen*,

<sup>187</sup> S. Aquaviva, E. Pace, *Sociologia delle religioni*, Carrocci, Roma, 2004, 36.

<sup>188</sup> Cfr. appendice.

<sup>189</sup> Dal Diario di Campo.

mangiando... tutte le volte che si passava di fronte al *dojo*, ci si inchinava, per rimarcare la massima cura e rispetto che si nutre nei confronti di quell'ambiente. Al posto del termine *dojo*, può anche essere utilizzato il termine *sodo*, stando al testo della regola che si segue nel monastero, il Sodo no gyoji<sup>190</sup>. In realtà con la parola *dojo* si indica uno spazio che dovrebbe essere chiamato più propriamente *sodo*, ovvero: un *sodo* è senz'altro un *dojo*, ma un *dojo* non è necessariamente un *sodo*. La prima sillaba di cui è composto il termine *sodo*, *so*, indica infatti il clero: questa parola potrebbe dunque essere tradotta con la sala della comunità "ecclesiastica". Mentre per *dojo* si intende un luogo del risveglio in generale, un posto deputato all'esercizio, all'ascesi: potrebbe trattarsi di una stanza in cui praticare *zazen* oppure una sala in cui si imparano le arti marziali. *Dojo* è quindi un nome più generico, *sodo* più specifico, legato soprattutto alla vita monastica. Infine con quest'ultimo nome si intende anche il monastero nel complesso: si potrebbe per esempio affermare che tutta Fudenji sia un *sodo*<sup>191</sup>.

Come ho già detto sopra, solo le persone che hanno ricevuto una ordinazione monastica possono entrare nel *dojo*. Siccome durante il mio secondo soggiorno a Fudenji due dei residenti avevano preso i voti, lunedì 24 novembre ho assistito a una lezione su come muoversi all'interno del *dojo*: ogni gesto infatti deve essere compiuto secondo precise regole<sup>192</sup>. Il dato che più ho trovato interessante è stata la spiegazione su come varcare la soglia di questo spazio: si entra sempre con il piede che corrisponde al lato dello stipite più vicino<sup>193</sup>. Come a voler rimarcare con questo atto l'accesso a un luogo particolarmente importante, il cui ingresso deve dunque essere sottolineato da un movimento speciale.

La sala del Dharma infine corrisponde a quello spazio che a Fudenji è adibito a svolgere il ruolo del tempio, secondo le parole del maestro:

- (...) *Lo spazio, il tempio di Fudenji, è più che altro quello spazio che noi identifichiamo con la sala del Dharma, in cui c'è un po' questa mediazione tra chi ha una presenza ricorrente e costante e chi invece frequenta questo luogo saltuariamente (...). Però la sala del Dharma è un luogo in cui una certa evangelizzazione è sempre presente, perché a volte vi confluiscano qui persone che vi capitano per caso, amici degli amici, qui la domenica è aperto a tutti*<sup>194</sup>.

---

<sup>190</sup> T. Narasaki, *Sodo no gyoji. Praticare la via del Buddha. Vestire, mangiare, abitare in accordo con il Dharma*, Ist. It. Zen Soto Shobozan Fudenji-Comunità Magis-minus, Fidenza, 2008, 1.

<sup>191</sup> Cfr. appendice.

<sup>192</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>193</sup> T. Narasaki, *Sodo no gyoji. Praticare la via del Buddha. Vestire, mangiare, abitare in accordo con il Dharma*, Ist. It. Zen Soto Shobozan Fudenji-Comunità Magis-minus, Fidenza, 2008, 10.

<sup>194</sup> Cfr. appendice.

Nella sala del Dharma si svolgono infatti le cerimonie delle sei del mattino e delle cinque e dieci del pomeriggio durante la vita quotidiana del monastero, ma in questo luogo che si compiono anche le liturgie più solenni, come per esempio il rito della domenica e la cerimonia di ordinazione. Si potrebbe dunque concepire come uno spazio deputato allo svolgimento degli atti di culto. É una sala ricca di colori, di statue, di quadri, di altari, di tendaggi...<sup>195</sup> questa ricchezza di elementi che colpiscono l'occhio per la loro abbondanza viene spiegata dal maestro in questi termini:

- (...) *I decori sono immagini del Sutra del Loto, non dico presi alla lettera, ma c'è questa magnificenza, questa sovrabbondanza che invece nel caso del Theravāda è molto più stringata*<sup>196</sup>.

Per potere accedere alla sala del Dharma, esistono due entrate: una riservata ai laici e una invece per i monaci. Un'altra differenza tra chi ha preso i voti e chi no, relativamente alla posizione da occupare nello spazio, consiste nel fatto che i laici non possono oltrepassare un certo perimetro al di là del quale si estende una piccola area sotto all'altare, sul quale troneggia una statua di Buddha di modeste dimensioni, verso cui si svolgono tutte le funzioni religiose. A questo proposito mi sono domandata come mai durante i riti le statue di Buddha si trasformino in oggetti di culto, quando in realtà, sulla base di quanto avevo studiato circa il Buddhismo, Buddha era un uomo come tutti noi, non un Dio, per cui tributargli, per esempio, una offerta, mi sembrava un gesto fuori luogo<sup>197</sup>. Il maestro Guareschi ha spiegato che questa forma di culto può essere ricondotta direttamente a quando il Buddha storico morì, poiché invece di scomparire, il suo ricordo è cresciuto ed è diventato un motivo di fede e di credo per molti uomini. Durante la sua esistenza Siddharta era testimone in carne ed ossa del Dharma, che poi lo sostituì come faro della fede al momento della sua dipartita. Parallelamente a ciò però si recuperò anche la dimensione corporea di Śākyamuni, spiegando la sua infinità saggezza, grazie al quale trovò il sentiero per condurre gli uomini all'estinzione del dolore, con la dottrina del corpo di virtù o del corpo di gloria. É chiaro che si tratta di un mito, ma di un mito estremamente convincente e consolatorio, che ha spinto molte persone ad abbracciare la religione<sup>198</sup>. Inoltre Guareschi ha aggiunto:

- (...) *Fenomenologicamente, è lo stessa realtà che nel Cristianesimo è rappresentata dalla figura di*

---

<sup>195</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>196</sup> Cfr. appendice.

<sup>197</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>198</sup> Cfr. appendice.

*Cristo o di un santo o di un qualche cosa che attiene alla divinità o alla santità, una santità che è estremamente lontana da gli uomini, tuttavia capace di intercettare i bisogni, quindi una figura estremamente consolatoria, bisogna ammetterlo. Che poi noi, si faccia questi riti, con intenti molto sofisticati, capaci di annullare questo rapporto dualistico, l'uomo da una parte e il Buddha dall'altra, il reale da una parte e l'ideale dall'altra, e questo tipo di relazione è articolato in modo molto sofisticato, è una tradizione Zen grazie alle sue dottrine, ma soprattutto attraverso i culti. Perché bisogna pensare innanzitutto che lo Zen non nasce dalle dottrine, nasce dai culti<sup>199</sup>.*

In generale tutte le statue presenti a Fudenji sono tenute in grande considerazione, come per esempio quella di Manjusri, collocata al centro del *dojo*. La persona per esempio che è addetta alla sveglia all'interno del monastero è incaricata di cambiare l'acqua alla statua del *bodhisatva*. Nei monasteri in Giappone a tutte le statue si offre da bere e da mangiare. Questo perché si crede che la statue all'interno del tempio rappresentino delle entità che stanno compiendo un cammino davanti agli uomini, il cui percorso però è sconosciuto: così, se vogliono ristorarsi un attimo, lo possono fare grazie alle offerte giornaliere dei monaci<sup>200</sup>.

Esiste infine un ultimo oggetto che specialmente durante le funzioni liturgiche viene trattato con profondo rispetto: il piccolo libricino su cui sono scritti i *sutra* che vengono cantati durante le cerimonie nella sala del Dharma. Alcune norme sanciscono l'importanza di questo testo: non bisogna appoggiarlo a terra e sarebbe consigliato tenerlo solo con le prime tre dita della mano, perché l'anulare e il mignolo sono le due dita che tradizionalmente in Giappone si usano per pulirsi quando si va in bagno, quindi sarebbe poco rispettoso servirsene per tenere in mano il libricino dei *sutra*. I monaci quando lo estraggono dalla manica del *kolono*, prima di aprirlo e dopo averlo richiuso, lo pongono per qualche istante sulla fronte, come atto di venerazione.

Una cosa che mi ha subito colpito, sfogliando il libro dei *sutra* Zen, consisteva nel fatto che alcuni canti erano scritti in giapponese, mentre altri erano in lingua italiana: durante le cerimonie alternativamente erano recitati entrambi. Che questo elemento costituisca una strategia che favorisce l'inculturazione del Buddhismo Zen di Fudenji? La risposta è affermativa<sup>201</sup>. Tradurre in italiano il messaggio del Buddha, così come viene tradizionalmente espresso attraverso un testo scritto in Giappone, in un certo senso corrisponde a tradirlo, perché mai una traduzione sarà fedele all'originale. D'altra parte però tradire è anche trasmettere: si tratta di un'operazione che comporta

---

<sup>199</sup> Cfr. appendice.

<sup>200</sup> Maria Alessandra Bianchi, 2009. Inedito comunicato dall'autrice.

<sup>201</sup> Dal Diario di Campo.

tutta una serie di rischi, ma è inevitabile che venga compiuta, se si vuole diffondere lo spirito dello Zen in Italia. Fausto Guareschi ha aggiunto a tale proposito:

*- Sì, il giapponese è la lingua franca in Europa quando recitiamo dei sutra, però è importante anche la lingua locale. Comunque io non ho la pretesa che le traduzioni che abbiamo elaborato qui valgano anche in altri parti d'Italia. Ci vorrà tempo e fenomeni di integrazione notevoli, però per adesso sono funzionali all'uso che ne facciamo qui. Però la traduzione segue un certo tipo di impostazione, che è molto rispettoso della cultura che si ha in queste parti di Italia, che è l'amore che si ha per la lirica. Quindi l'opera di Verdi e di Puccini, soprattutto Verdi, mi servo dei loro criteri letterali per fare la traduzione<sup>202</sup>.*

All'interno del monastero è consentito muoversi solo calzando le ciabatte. Se si desidera recarsi all'esterno è possibile farlo indossando un paio di scarpe, che devono essere infilate elusivamente ai limiti degli spazi che separano l'interno del tempio da un vasto giardino. Questo atto sottolinea secondo me la suddivisione degli spazi tra "dentro" e "fuori"<sup>203</sup>.

Il parco di Fudenji è ispirato secondo le forme dei giardini del Giappone e della tradizione cinese. Il maestro ha raccontato come questo posto fosse stato un luogo in cui proiettare le proprie insoddisfazioni, frustrazioni, ma anche speranze, durante i primi anni di vita di Fudenji:

*- (...) Per cui gli spazi esterni, le zone di frontiera, questi spazi che poi sono diventati i giardini, sono stati una sorta di luogo in cui trasferire le nostre insoddisfazioni, cioè la gestione dell'insoddisfazione. Tra l'insoddisfazione e il sogno che iniziavamo a vivere<sup>204</sup>.*

### **3.8 Il tempo ordinario**

La sveglia a Fudenji suona molto presto, alle quattro e cinquanta del mattino. Una persona passa correndo per il monastero, dopo aver compiuto una serie di atti rituali, suonando una campana: il monaco che svolge questo compito si chiama *shinsu*<sup>205</sup>. Le prime due ore della mattinata trascorrono sedendosi prima in *zazen* (dalle cinque e dieci alle sei) e prendendo parte poi a una cerimonia tenuta nella sala del Dharma, durante la quale vengono recitati dei *sutra* e si rinnovano i quattro voti del *bodhisatva* (si fa voto di: "salvare ogni esistenza, andare all'origine di ogni passione, passare del

<sup>202</sup> Cfr. appendice.

<sup>203</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>204</sup> Cfr. appendice.

<sup>205</sup> Maria Alessandra Bianchi, 2009. Inedito comunicato dall'autrice.

Dharma ogni porta, di seguir del Buddha l'impari sentiero"). Un momento molto importante precedente la liturgia corrisponde a quello in cui i monaci ordinati vestono il *kesa*; si tratta di una veste portatrice di profondi significati simbolici<sup>206</sup>. Indossandola infatti ci si rende testimoni dell'abito originario che cucì Śākyamuni sotto l'albero del risveglio, realizzato con pezzi di scarto di un tessuto che avvolgeva un morto e cuciti insieme. Secondo la regola di Fudenji, indossando il *kesa* è possibile realizzare come praticare e diventare un Buddha e raggiungere così la *bodhi* suprema<sup>207</sup>.

La colazione è alle sette e si svolge anch'essa seguendo un determinato schema rituale. I monaci hanno a disposizione delle ciotole chiamate in giapponese *oryoki*. Molte volte R. (la maestra zen che si dedicava alla formazione dei monaci) ha ricordato come le ciotole debbano essere maneggiate con profondo rispetto, perché rappresentano il volto di Buddha: comprenderne il significato circa il loro uso equivale a penetrare il senso della proposta religiosa di Fudenji.

Dopo una mezz'ora di pulizie del monastero, alle otto si prende parte a una seconda colazione, questa volta molto poco "giapponese" con caffè e biscotti, preceduta da un breve insegnamento di R. che, per lo meno quando ho frequentato io la Comunità di Fudenji, traeva spunto dai testi di Dogen.

Dopo di che alle nove prende avvio il *samu*, ovvero il lavoro manuale, che in genere si svolge all'esterno dell'edificio. I monaci si cambiano d' abito e indossano il *samu-e*, la veste preposta a questo tipo di attività. Il maestro Guareschi a questo proposito mi ha spiegato l'importanza del lavoro manuale, che corrisponde a una forma di meditazione anch'essa al pari dello *zazen* e che non deve essere percepito come qualcosa di dicotomico e opposto rispetto allo studio e all'attività intellettuale, ma come un tutt'uno integrato. Fu il quarto patriarca cinese del *Ch'an* che stabilì che oltre alla questua la sopravvivenza dei monaci dovesse anche dipendere dal lavoro manuale<sup>208</sup>. Il *samu* ha termine con il pranzo delle dodici e trenta.

Fino alla seconda cerimonia delle diciassette e dieci, che più o meno si svolge secondo lo schema rituale della mattina, è lasciato del tempo libero per il riposo o per lo studio o che è occupato dagli insegnamenti di R. a proposito degli atti rituali da compiere durante la vita quotidiana. La cena viene consumata alle sei meno un quarto, subito dopo la liturgia. Entrambi i pasti principali tendenzialmente si svolgono abbastanza liberi da particolari gesti codificati da compiere.

La giornata ha termine con lo *zazen* che comincia alle diciotto e quarantacinque e che dura

---

<sup>206</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>207</sup> T. Narasaki, *Sodo no gyoji. Praticare la via del Buddha. Vestire, mangiare, abitare in accordo con il Dharma*, Ist. It. Zen Soto Shobozan Fudenji-Comunità Magis-minus, Fidenza, 2008, 31.

<sup>208</sup> M. Y. Marassi, *Piccola guida al Buddhismo Zen nelle terre del tramonto*, Marietti, Genova, 2009, 94.

quarantacinque minuti. Il lunedì sera, l'abate svolge una lezione a proposito di diverse tematiche, non necessariamente connesse alla regola religiosa: per esempio il 24 novembre 2008 ha parlato a proposito della guerra e della pace. A partire dalle nove di sera in poi, vige comunque la regola del silenzio.

L'inizio e la fine di ogni attività e alcune azioni da compiere durante la giornata quotidiana sono indicato dai suoni, realizzati con tanti oggetti diversi, ognuno dei quali corrisponde a diversi significati: per esempio la campana si batte solo per i momenti liturgici, mentre il tamburo scandisce le ore nel tempo<sup>209</sup>.

### **3.9 Il tempo extra ordinario: le feste**

Non esiste nessuna società umana che non abbia dato posto nella propria vita comunitaria alla festa. Analizzando la festa dal punto di vista antropologico, emerge come essa sia composta fondamentalmente da due elementi: una componente di tipo psicologico (nel senso che durante la festa si respira un clima fortemente partecipativo e un grande coinvolgimento emotivo) e una componente di tipo organizzativo e istituzionale, oggettivo (fa parte di quest'ultimo elemento la periodizzazione del momento festivo, che cade sempre ciclicamente nello stesso arco di tempo, a seconda dell'ordine calendariale che la Comunità si è dato o a seconda dell'ordine del ciclo della vita individuale).

Il 22 e il 23 novembre 2008 ho preso parte a una festa legata alla ricorrenza della morte del secondo maestro di Fausto Guareschi, Narita *roshi*. Ho potuto constatare come entrambi le parti che definiscono le caratteristiche della festa, di cui sopra, fossero presenti: in special modo, dal punto di vista organizzativo, si sono svolte tre cerimonie dotate di una struttura rituale abbastanza complessa: una il sabato sera, una la domenica mattina alle sei e quella più importante a mezzo giorno circa<sup>210</sup>.

Con l'avvio di una festa inoltre ci si immerge in una dimensione temporale "altra" rispetto a quella del tempo ordinario, ricca di significati culturali e simbolici<sup>211</sup>. Circa l'importanza della rottura del tempo quotidiano ne ha discusso anche Fausto Guareschi:

*- (...) Poi per fortuna qualcuno di noi è morto e c'è stata una rottura del tempo. Si vedeva benissimo se no che la cultura zen non poteva decollare. Quindi diciamo che a Fudenji c'è un'abbondanza di date che vengono osservate. Penso che nell'ambito zen noi siamo tra i pochi che*

---

<sup>209</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>210</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>211</sup> V. Lanternari, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari, 1997, 262.

*facciamo questo con tanto impegno (...)*<sup>212</sup>.

La festa è anche un momento molto importante per riconfermare e rinsaldare la propria identità dal punto di vista sia individuale che collettivo: durante la celebrazioni realizzate per l'anniversario della morte del primo abate di Fudenji, Narita *roshi*, hanno preso parte alle due giornate monaci e laici ordinati, ma anche semplici simpatizzanti, giunti appositamente da tutta Italia per partecipare all'evento.

Come in una complementarità di opposti, nella festa si produce sempre un'ambivalenza di tipo strutturale: alle componenti conservative si alternano quelle trasformative, ordine e disordine si compenetrano, la gioia e la sofferenza sono entrambe compresenti. Ricordare la morte di Narita *roshi*, evento di per sé doloroso, si trasforma in una occasione di felicità e gaiezza collettiva, espressa soprattutto nel pranzo e nella cena condivisi.

Altre feste molto importanti legate alla vita di Fudenji e alla tradizione zen in generale sono: le solennità in cui si ricordano gli eventi più importanti della vita di Buddha (la nascita, il nirvana, la messa in moto della ruota del Dharma, la dipartita), poi le feste dedicate rispettivamente al primo patriarca cinese Bodhidharma, a Dogen, a Keizan *zenji* (uno tra i successori più importanti di Dogen nella Soto Shu) e infine a Deshimaru *roshi*. Riallacciandosi alla sovrapposizione che lo stesso Cristianesimo delle origini compì nei riguardi delle credenze pagane autoctone via via che si espandeva in tutto il mondo allora conosciuto, l'abate di Fudenji cerca di fare coincidere le feste della tradizione zen con quelle cattoliche: per esempio la celebrazione in cui si ricorda la nascita di Śākyamuni cade all'incirca nel periodo pasquale, mentre il suo risveglio è festeggiato quando nella Chiesa si commemora l'Immacolata Concezione<sup>213</sup>.

Alle giornate o ai periodi più carichi di significato per la Cristianità come il Natale o le settimane della Quaresima o dell'Avvento si prende in qualche modo parte -anche se Fudenji in teoria è un monastero Zen, condividendo per esempio con i fedeli la veglia pasquale in chiesa o chiamando dei sacerdoti per tenere delle conferenze nel tempio, inviando gli auguri di Natale e Capodanno.

Anche le feste laiche, della vita nazionale, vengono ricordate: il 25 aprile e il 4 novembre viene esposto il tricolore e con un opportuno rito si ricordano i caduti delle due guerre, sia i giusti che gli ingiusti, sia i vili che i coraggiosi.

Ecco dunque che l'attenzione nei confronti della comunità locale e della cultura religiosa e laica dominante si espleta anche attraverso le feste: l'identità zen di Fudenji, senza cadere in un eccessivo

---

<sup>212</sup> Cfr. appendice.

<sup>213</sup> Cfr. appendice.



sincretismo, si lascia permeare dagli usi e costumi del tessuto sociale nel quale inevitabilmente è nata e cresciuta e attualmente si evolve<sup>214</sup>.

### 3.10 La via del monaco

La maggior parte delle persone che decidono di abbracciare la carriera monastica ispirata agli insegnamenti di Dogen *zenji* per prima cosa in genere, stando alla testimonianza del maestro Guareschi, cominciano il loro percorso di fede prendendo i voti riservati ai fedeli laici, la cosiddetta ordinazione del *bodhisatva*. Poi ecco che, a volte a un certo punto subentra un desiderio di diversa natura, una spinta ad approfondire il cammino religioso, un qualcosa che non può essere spiegato a parole, ma che viene definito di solito “vocazione”. Trascrivo a questo proposito la testimonianza che mi ha fornito A.:

- (...) *La disciplina era già mia, venendo dalla polizia, da un mondo militare, per me è stato facile adattarsi a questo mondo. È come se mi fossi trovata in un mondo che era già mio. Quando sono entrata qui dentro ho detto: “Questa è la mia strada!”. E la gente un po’ mi criticava. Mi sono venuti un po’ di pensieri e dubbi, ma sentivo dentro di me anche una grande volontà*<sup>215</sup>.

Per chi desidera intraprendere un iter di questo tipo il percorso per poter ricevere l’ordinazione completa richiede diversi anni. A stabilire la lunghezza del periodo di noviziato, si è arrivati solo da alcuni anni, riconoscendo che un tempo (soprattutto negli anni Sessanta e Settanta) erano state compiute delle leggerezze: si ordinavano dei monaci senza che questi ne fossero davvero convinti e dopo un cammino di formazione troppo breve per poter meditare con cura circa la propria vocazione. Così si è deciso di permettere l’entrata nel Sangha monastico solo a tappe successive. La prima fase, dopo aver vissuto per tre mesi a Fudenji, trasforma il laico in un “postulante”, ovvero colui che desidera ricevere l’ordinazione a novizio, il *tokudo* (letteralmente significa: accogliere la via)<sup>216</sup>.

Ho avuto la possibilità di assistere a un rito di passaggio riguardante questa prima fase del percorso formativo, il 23 novembre 2008. C. è stato accolto nella comunità monastica di Fudenji con le parole: “Sii il benvenuto!”, che significano: “Sii il benvenuto nel Buddha, nel Dharma, nel Sangha”. Si accoglie quindi il desiderio da parte di chi lo richiede di entrare a far parte della congregazione monastica. Il maestro certifica il sorgere della aspirazione del postulante al risveglio attraverso il

---

<sup>214</sup> Cfr. appendice.

<sup>215</sup> Cfr. appendice.

<sup>216</sup> Cfr. appendice.

rito dell'ordinazione<sup>217</sup>. La cerimonia chiaramente assume il significato di morte della precedente identità e nascita della nuova: a C. sono stati consegnati degli oggetti come la veste, le ciotole e una corda con cui cingere l'abito che sta a indicare simbolicamente l'essere legato da quel momento in poi al Sangha. Ha inoltre ricevuto un nuovo nome e i precetti<sup>218</sup>. Nel momento in cui questi ultimi ti vengono dati, è come se in quell'istante tu facessi esperienza della tua natura propria, di Buddha e uscissi istantaneamente dal mondo fenomenico. La morte e la rinascita dell'individuo sono anche sottolineate dall'aspersione del capo del postulante con "l'acqua della sapienza" con la quale viene asperso l'aspirante novizio dal maestro in persona<sup>219</sup>.

Il periodo di noviziato si conclude quando il novizio viene candidato a essere una specie di "capo classe" di un gruppo di individui interessati a intraprendere il percorso monastico, ovvero viene chiamato, per una serie di motivi tra cui la sua esperienza, a dirigere un ritiro di tre mesi chiamato *ango*. In questo modo, una volta "capo classe", con un altro salto iniziatico, l'aspirante monaco verrà messo nella condizione di avviarsi alla fase conclusiva del suo percorso di fede, nel momento in cui, incontrato un padre o una madre spirituale (ovvero un maestro), potrà succedere e diventare erede nel Dharma. Quest'ultimo passaggio prende il nome di "trasmissione del Dharma": quando una persona riceve tale sigillo da parte del maestro ordinante, che ne ha il potere, costui o costei erediterà a sua volta la possibilità di poter ordinare altri novizi. Il monaco zen ordinato ha dunque la possibilità di ordinare a sua volta, rendendo questa figura sotto un certo punto di vista, se si desidera compiere un paragone con la tradizione cattolica, più vicina al vescovo che non al monaco cristiano<sup>220</sup>.

Quindi il rapporto maestro/discepolo anche nella tradizione zen ricopre un ruolo importante: attraverso una relazione che va spesso al di là delle parole, ma che opera a un livello più profondo, nel quale ogni distinzione dualistica tra un io e un tu scompaiono, il maestro educando con i gesti, con lo sguardo, stando accanto al discepolo nella vita quotidiana, piano piano elimina tutte le stampelle mentali o emotive a cui ogni individuo si aggrappa disperatamente, insegna a seguire una logica diversa dal mi piace/non mi piace che in genere orienta la vita degli uomini ordinari, aiuta a uscire dal mondo della fabbricazione<sup>221</sup>. Il maestro è colui che ridona la vita e la dignità umana, aiuta a comprendere che tu sei Buddha, hai in te la possibilità di esserlo. Non è necessario dunque cercare l'ammirazione degli altri o elemosinare il loro favore, arrabbiarsi e sentirsi frustrati se si

---

<sup>217</sup> F. T. Guareschi, *Fatti di terra*, CasadeiLibri, Padova, 2008, 115.

<sup>218</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>219</sup> F. T. Guareschi, *Fatti di terra*, CasadeiLibri, Padova, 2008, 113.

<sup>220</sup> Cfr. appendice.

<sup>221</sup> Dal Diario di Campo.

viene criticati, ma umilmente, procedere diritti per la propria strada, nella consapevolezza che il biasimo o l'approvazione sociale rispondono a una logica a cui non dà più ascolto nel momento in cui acquisiamo che io "non sono solo un uomo, sono Buddha. Io sono Buddha, ma sono un uomo"<sup>222</sup>. Ricevere un'educazione religiosa a Fudenji vuol dire anche seguire dei criteri, che orientano la propria vita, diversi rispetto a quelli dell'avere e del possedere: invece di trattenere, acquista senso il lasciare andare, donare, porsi al servizio degli altri dimenticandosi di sé, non mettersi al centro di tutto. Su questo dato, nel corso della mia visita nel monastero, R. ha insistito molto<sup>223</sup>.

La formazione del novizio può rivelarsi una scuola anche molto dura. Il rimprovero però ha sempre un intento di tipo educativo, non viene rivolto con coinvolgimento emotivo e non lascia strascichi di risentimento: a volte il maestro nel guidarti, deve rivolgersi a te in toni anche molto forti, metterti in crisi, spingerti a migliorare. A questo proposito, riporto la testimonianza di C.:

*- È questo quello che ti voglio fare capire: l'importante è quello che hai dentro. Qui ti insegnano a capire te stesso e ti mettono nella condizione, anche se sei arrabbiato, a limitare certi lati del tuo carattere. Se viene da te una persona e quel giorno tu sei "inverso", gli devi comunque saper offrire sempre qualcosa<sup>224</sup>.*

Al di là comunque di tutto il cammino religioso che una persona decidendo di intraprendere la carriera monastica è chiamata a percorrere concretamente, non bisogna dimenticare, su un piano più simbolico, che il monaco è la figura archetipica per eccellenza, costitutiva nella sua essenza di ogni uomo e di ogni donna, che precede la religione stessa, almeno dal punto di vista istituzionale<sup>225</sup>.

### **3.11 La via del laico e la sua incerta distinzione**

Chi desidera accostarsi alla proposta religiosa dello Zen senza scegliere di intraprendere la carriera monastica, può ricevere un'ordinazione laica detta del "bodhisatva". Il nome "bodhisatva" per definire i fedeli laici (ovvero: "coloro che non escono dalla dimora"), è stato utilizzato dal maestro Deshimaru nel corso degli anni del suo insegnamento in Europa e si è voluto mantenere la stessa denominazione a Fudenji. A questo proposito Fausto Guareschi ha affermato:

*- (...) Magari è un termine poco appropriato, però è vero in qualche modo, e questa è la mia*

<sup>222</sup> F. T. Guareschi, *Fatti di terra*, CasadeiLibri, Padova, 2008, 33.

<sup>223</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>224</sup> Cfr. appendice.

<sup>225</sup> F. T. Guareschi, *Fatti di terra*, CasadeiLibri, Padova, 2008, 80.

*inclinazione attuale, che io personalmente riconosco, ecco perché queste persone portano un rakusu verde, differentemente dai novizi che vestono rigorosamente il nero, perché io ritengo che per i nostri fedeli laici, la disciplina fondamentale è la vita di famiglia<sup>226</sup>.*

Anche se l'ordinazione a *bodhisatva* è la prima tappa obbligatoria attraverso la quale occorre passare se poi si desidera diventare monaco, è sbagliato considerare le persone appartenenti a questa categoria come "inferiori" dal punto di vista dell'iter religioso rispetto al postulante, al novizio, che decide di entrare a far parte del clero. Anzi, il fedele laico rispetto al monaco si situa né più né meno sullo stesso piano. Questo in piena sintonia con lo spirito del *Mahāyāna*, secondo il quale non è necessario entrare nel Sangha monastico per potersi salvare: il risveglio è una condizione a cui tutti possono attingere, indipendentemente dal ruolo sociale che si ricopre nella comunità<sup>227</sup>. L'unica vera differenza tra queste due categorie, concerne il fatto che il monaco rispetto al laico ha delle competenze in più, per cui se ha ricevuto la trasmissione del Dharma può a sua volta somministrare l'iniziazione. Ma per il resto non esistono differenze. La diversità tra il laico e il monaco è diventata sempre più sfumata da quando, a partire dall'epoca Meiji (1868-1912), con la restaurazione del culto dell'imperatore, tutte le forme di Buddhismo in Giappone, che prima godevano di grande potere e prestigio, entrarono in crisi. Per poter sopravvivere furono costrette a trasformarsi in qualcosa di moderno e secolarizzato. Il governo giapponese diede inoltre, a partire dal 1890 la possibilità anche al monaco, se lo desidera, di sposarsi<sup>228</sup>. Attualmente è ancora lasciata questa libertà nella Soto Shu sia in Europa che in Giappone, sebbene a Fudenji nessuno abbia marito o moglie o figli. Ma se anche a un monaco è lasciata la possibilità di sposarsi, quale è allora la sua effettiva differenza rispetto al laico? L'abate Guareschi ha articolato molto bene i termini della questione:

*- A seguito di attenti studi testuali, c'era uno studioso che credo che ora sia morto, che ha formulato questo semplice principio: si può dire monaco nella tradizione zen colui che, non fa voto di castità, ma che osserva tre principi. Primo, che continua per la vita la via dell'autorealizzazione; secondo, colui che è di servizio agli altri, che esprime quindi questa realizzazione a vantaggio di altri; terzo, colui che assicura la successione, quindi che si dedica ad assicurare di tramandare il contenuto stesso del risveglio, praticamente. Questi sono i tre elementi che identificano un vero componente del Sangha buddhista. Questo è un problema! (...) Stiamo capendo che il luogo in cui si protegge il*

---

<sup>226</sup> Cfr. appendice.

<sup>227</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddhismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 142

<sup>228</sup> Cfr. appendice.

*Dharma e lo si veicola potrebbe essere la famiglia, cioè nuclei di aggregazione che noi possiamo chiamare famiglia, composti da almeno due individui<sup>229</sup>.*

Di per sé comunque, nonostante possibili sovrapposizioni di ruoli e di identità tra il laico e il monaco (categorie di matrice occidentale di cui ci si serve per classificare la realtà, ma che in un contesto culturale diverso si rivelano a volte completamente inutili), la possibilità anche per un religioso di avere una famiglia, non è necessariamente da leggere come una degenerazione o una corruzione dei costumi come in passato, almeno in Giappone, è stato fatto, ma come la possibilità di interpretare in una nuova chiave la vocazione e le scelte di vita del monaco, abbracciandole con uno spirito nuovo, che potrebbe influire positivamente non solo sulla vita dei buddhisti, ma anche sull'Occidente in generale.

### **3.12 La via per la salvezza passa attraverso il rito**

Uno dei grandi interrogativi che hanno animato i miei due soggiorni a Fudenji, come già ricordato, riguarda la presenza di forme codificate ritualizzate preposte a compimento qualsiasi gesto: dall'azione più semplice e quotidiana (come tenere le ciotole durante i pasti) a quella più complessa e solenne (come muoversi durante le cerimonie nella sala del Dharma). Mi chiedevo soprattutto il motivo per cui dei monaci italiani dovessero apprendere quelle che ai miei occhi sembravano regole dettate dagli usi e dai costumi giapponesi di cui lo Zen è inevitabilmente imbevuto, che secondo me nel contesto del nostro Paese potevano essere facilmente abbandonati perché culturalmente connotati, quindi poco comprensibili in una società come la nostra, molto distante sotto molti punti di vista dal Paese del Sol Levante<sup>230</sup>.

Quando ho posto questa domanda sul perché del rito a Fudenji, questione su cui ho molto insistito nel corso delle mie interviste, l'abate Guareschi mi ha risposto inizialmente con una provocazione:

*- La domanda perché ritualmente? È già interessante questo tipo di proposizione, alla quale si potrebbe rispondere: "Perché no?"(...) È una riflessione. Perché potrebbe rilevarsi che al di fuori del rito ci è impossibile immaginare qualcosa che il rito non comprenda, a meno che non si dia una definizione riduttiva del rito stesso<sup>231</sup>.*

---

<sup>229</sup> Cfr. appendice.

<sup>230</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>231</sup> Cfr. appendice.

Ha in seguito articolato una breve esposizione per spiegarmi e giustificare il perché regole codificate siano preposte al compimento di qualsiasi azione a Fudenji.

Il rito si effettua *per dare vita all'uomo simbolico o all'uomo ludens*, ovvero a quell'uomo che non può essere ridotto a mera razionalità e fisicità. Non un animale economico, ma qualche cosa di più, che solo nel corso di una cerimonia rituale prende forma. Compiendo gli atti di culto si sperimentano in prima persona quei principi fondamentali alla base del Buddhismo che sono: la vita è dolore, tutto è precario e in continua trasformazione, che non c'è una identità sostantiva nel fondo delle cose e infine la quiete del nirvana. Con il rito si interiorizzano tali verità insegnate da Buddha che non possono essere capite solo razionalmente. La conoscenza infatti non passa unicamente attraverso il sistema nervoso, ma anche attraverso il corpo: si tratta di un caposaldo della cultura cinese (la quale poi ha influenzato anche il Buddhismo giapponese) che la moderna scienza sta confermando.

Non c'è rischio peggiore che una religione si trasformi in una dottrina. Nel momento in cui lo diventa, perde quella che è la sua naturale vocazione e la sua natura più intima.

Con il rito inoltre si accede a quella dimensione che si pone *al di là del mondo della fabbricazione, nel quale si esalta il per niente della vita*. Nel momento in cui si vive la ritualità, si vive come se non si nascesse e non si morisse, si va e si viene come se non si andasse e non si venisse. Questo vuol dire risolvere la questione per eccellenza alla base dello sviluppo di tutta la letteratura zen e che segna l'esistenza umana: il problema del nascere e del morire. Significa vivere costantemente in rapporto all'*evento salvifico fondante*, che è il risveglio di Buddha. Si sperimenta il memoriale di questo evento *superstiziosamente e trasgressivamente*. Superstiziosamente perché, essendo il rito molto prossimo alla natura del gioco, si sperimenta anche il duplice aspetto *agonistico e aleatorio* di quest'ultimo. Per chi affronta l'esistenza agonisticamente infatti ogni atto e ogni dettaglio diventano superstiziosamente importanti.

*Trasgressivamente perché nessuna concettualizzazione di ciò che sta avvenendo è sufficiente*. Al di là dei gesti che durante il rito vengono compiuti che sono codificati secondo canoni ben precisi, si cela in realtà una continua proliferazione di significati: il rito in questo modo non si satura mai, è semiogenetico. Accedendo a questa dimensione "altra" dell'esistenza, posta oltre il mondo fenomenico e quotidiano, *l'uomo comprende che la propria umanità non è riducibile a se stessa*.

Le persone percepiscono quindi una sete incolmabile di *potere, inteso come sinonimo di sacro*, a cui si anela. O detto in altri termini: *la sensibilità che ogni uomo ha per la forza e per la conoscenza*.

Con il rito infine l'uomo si libera dalle proprie ossessioni.

Bisogna inoltre ammettere che il rito non è presente solo nelle religioni, ma secondo questa visione è sempre parte integrante dell'agire dell'uomo, per cui fonda il religioso stesso. Anzi, andando ancora più in profondità, alcuni studiosi sostengono che il rito sia all'origine delle cellule stesse. Le forme rituali sono ciò che esiste all'origine di tutto, per cui i riti si compiono quasi per necessità biologica.

La regola ritualizzata, i cui dettami orientano l'azione di ogni residente di Fudenji, svolge un altro compito importantissimo, una volta appresa e fatta propria: essa si trasforma nella via effettiva da percorrere per "dimenticarsi di sé". Se la regola viene interiorizzata di conseguenza guida ogni gesto, senza bisogno che l'ego intervenga seguendo la spinta dei desideri per stabilire cosa serve compiere o meno e come. Si è liberi. Questo in pieno accordo con l'insegnamento di Śākyamuni, secondo il quale attraverso la pratica e l'esercizio costante l'individuo comprende che l'ego nell'indirizzarci nelle scelte della vita, segue la logica del mi piace/non mi piace, generando in questo modo inevitabilmente sofferenza<sup>232</sup>. Se si sceglie di abbracciare il cammino religioso, occorre adottare delle strategie per eludere questa nostra individualità ingombrante che in realtà non esiste. La regola è la via maestra. Per questo, quando ho domandato se il Buddhismo Zen in Occidente dovesse essere adattato o meno alla nostra cultura, C. mi è stato risposto in questi termini:

*- (...) Il Buddhismo qui in Occidente deve essere importato tale e quale. Se una cosa ha funzionato per 2000 anni, perché cambiarla, per un semplice fatto di comodo? Rovini quella che è l'essenza. Se ci sono delle regole, vanno rispettate. Se no sarai sempre una via di mezzo. Se resti legato a certi aspetto dell'Occidente, come fai a realizzare l'illuminazione? Se lo Zen è nato così nel 1200, perché cambiarlo?<sup>233</sup>*

Di conseguenza battere l'accento solo sullo *zazen*, pratica per eccellenza della tradizione Zen Soto, secondo l'opinione di Fausto Guareschi, non basta all'uomo di religione, nonostante il fatto che, nel momento in cui una persona si siede, sperimenti con la posizione del proprio corpo e con la mente che pensa senza pensare il memoriale del risveglio del Buddha:

*- (...) É vero che questa è una pratica importante, ma la si capisce se inserita in una ricchezza rituale e liturgica che fa anche del lavarsi il viso con l'acqua fredda una parte altrettanto essenziale. Allora sì che lo *zazen* acquisisce il suo valore, se no rischia di diventare una pratica da*

---

<sup>232</sup> Cfr. appendice.

<sup>233</sup> Cfr. appendice.

*palestra, un qualcosa di maniacale. Io temo questa cosa qua*<sup>234</sup>.

Da quanto emerge sino ad ora risulta dunque evidente che agire ritualmente secondo la regola che si è formata nel corso dei secoli in seno allo Zen Soto giapponese sia fondamentale per fare esperienza dell'assoluto, per uscire dal mondo della fabbricazione, in una parola per risvegliarsi al fatto che nell'esistenza ordinaria ciò che pare importante, per cui lottare, ha la consistenza effimera di un sogno.

Tuttavia a Fudenji non è esclusa la possibilità di cambiare il modo in cui un determinato gesto debba essere compiuto o come certe cerimonie vadano svolte. L'importante è che però tutto avvenga dentro uno schema di regole preciso e che la persona che compie un cambiamento nell'esecuzione rituale abbia già precedentemente interiorizzato e sappia padroneggiare le norme rituali tradizionali. In questo modo è possibile costruire anche delle nuove forme culturali, che, nel caso specifico di Fudenji, sebbene siano ispirate al Giappone inglobano anche degli elementi tipici della cultura cattolica con la quale questa realtà monastica si trova a convivere e talvolta a dialogare. Per esempio la liturgia che generalmente si svolge la domenica è parzialmente ispirata alla Messa: nel corso della cerimonia è prevista prima la lettura delle scritture buddhiste e poi una sorta di omelia di circa un'ora tenuta dal maestro. Oppure: una coppia di fedeli laici del tempio, avendo avuto un figlio, ha chiesto all'abate che venisse compiuto un rito che sancisse l'appartenenza alla Comunità di quella nuova vita. Fausto Guareschi ha dichiarato che per strutturare tale cerimonia si è ispirato al battesimo, integrando la sensibilità cristiana con quella zen. L'elaborazione di queste cerimonie aiuta a favorire quindi l'incontro culturale e religioso tra gusto orientale e occidentale<sup>235</sup>. Ma non solo in questo caso: occorre sempre, utilizzando una espressione del maestro, sia *orientarsi* che *occidentarsi*. Occidentarsi perché lo Zen in Italia può diffondersi solo se si adottano strategie di inculturazione. Orientarsi perché, oltre a fornire una via di accesso alla salvezza grazie alla regola, confrontandoti con una cultura altra, assimilando delle forme rituali che tradizionalmente non ti appartengono, alla fine comprendi in che cosa consista effettivamente la tua cultura. L'identità nasce nel momento in cui ci si confronta con l'alterità. L'altro come specchio di noi stessi.

---

<sup>234</sup> Cfr. appendice.

<sup>235</sup> Cfr. appendice.



## CAPITOLO 4

### IL BUDDHISMO ZEN: LA STELLA DEL MATTINO

“Avanza con energia nella via diritta e radicale, rispetta l’uomo che tronca l’affidarsi al sapere e annulla l’affidarsi all’agire, entra nella compagnia di coloro che vivono l’essenza della via, eredita la pace di coloro che hanno praticato prima di te. Se a lungo compi questo, certamente diventi questo. Lo scrigno dei tesori si apre da se stesso, e tu ricevi e usi a volontà”.

(E. Dogen *zenji*, *Fukanzazengi*)

#### 4.1 Anche io sono stata membro a pieno titolo della Stella del Mattino

La mia esperienza alla Stella del Mattino si è svolta in tre riprese: la prima volta ho vissuto nella cascina di Galgagnano, sede della Stella del Mattino, dal 13 al 17 dicembre 2008; la seconda volta ho partecipato a un incontro di studio che si teneva durante un fine settimana (dal 19 al 21 dicembre 2008) e infine la terza volta sono ritornata nella Comunità per tre giorni, a metà gennaio (13, 14, 15 gennaio 2009) per terminare le interviste, che in totale sono otto, di cui quattro a Jiso Forzani, essere il fondatore di questo luogo.

Contrariamente a quanto era accaduto per la mia frequentazione alle riunioni serali della Soka Gakkai, alle attività del Centro Ghe Pel Ling, alla vita nel monastero di Fudenji -ricerche che ho portato avanti contemporaneamente da ottobre a dicembre 2008-, ho messo piede per la prima volta alla Stella del Mattino quando ormai i rapporti con le altre tre Comunità erano quasi del tutto conclusi. Ritenevo quindi che a Galgagnano sarei stata in grado di muovermi con una certa dimestichezza, avendo maturato ormai un piccolo vissuto all’interno del mondo del Buddhismo in Italia. Inoltre tra i fondatori e membri di questa associazione in origine figura anche il professor Marassi, mio relatore, di cui l’attuale responsabile della Stella del Mattino, Jiso Forzani, è un suo confratello: hanno condiviso l’esperienza monastica, per circa dieci anni, ad Antaiji, in Giappone.

Mi sentivo quindi abbastanza tranquilla prima di salire sul treno per Lodi, era un po’ come se andassi a “giocare in casa”, sia perché al mio arrivo tutti i residenti sapevano chi fossi e per quale motivo mi trovassi lì ed erano ben disposti ad aiutarmi, sia perché la mia formazione accademica sul Buddhismo, passando attraverso le parole del professor Marassi, era imbevuta inevitabilmente dello spirito dello Zen, i cui principi ispirano la vita della Comunità di Lodi. Forse è stato anche per questo motivo che, appena giunta a destinazione la prima volta, il 13 dicembre 2008, ho subito

provato un forte senso di familiarità e confidenza sia con il luogo che con i residenti. Tuttavia al tempo stesso devo dire, di essere rimasta al primo impatto e ingresso, completamente spiazzata. Spiazzata perché i segni identitari che mi aspettavo dovessero caratterizzare un luogo “buddhista zen” erano quasi completamente assenti: niente ciotole per consumare i pasti, nessuna sala del Dharma dove svolgere le cerimonie, niente tatami al posto del pavimento. E ancora: la suddivisione delle mansioni per garantire lo svolgimento della vita giornaliera era molto semplice, vi era solamente una persona preposta alla cura del *dojo*, mentre chi si occupava della cucina cambiava a rotazione, a seconda della disponibilità e della presenza di ciascuno. Jiso Forzani poi, a differenza del maestro Guareschi, non conduce una vita appartata rispetto agli altri residenti: sedeva di fianco a me durante lo *zazen* e mangiava seduto a tavola con tutti.

I primi giorni della mia permanenza a Galgagnano continuavo a confrontare questa realtà con quella di Fudenji e mi domandavo come era possibile che due luoghi appartenenti entrambi alla tradizione Zen Soto potessero impostare la vita di Comunità in modo così diverso. Ero confusa: per chiarire i motivi della differenza nel corso dei colloqui che ho avuto con Jiso Forzani ho insistito parecchio sul perché non esistessero riti e liturgie, forme codificate preposte al compimento di qualsiasi gesto quotidiano come invece succedeva a Fidenza. Stella del Mattino/Fudenji: due luoghi che mi sembravano speculari.

Dal punto di vista del problema della inculturazione del Buddhismo in Occidente, di sicuro è stato molto interessante constatare come, anche solo in Italia, nel corso della pur brevissima vicenda della diffusione del Buddhismo nel nostro Paese, esistano due realtà che, sebbene ispirate entrambe allo Zen Soto, adottino strategie completamente differenti. Mi sono domandata allora sulla base di quale criterio una proposta religiosa ispirata al Buddhismo possa considerarsi corretta e rispettosa del messaggio originario di Śākyamuni oppure no, visto che tra l'altro non esiste in questo caso un garante dell'autorità che stabilisca il confine tra ortodossia e eresia. Poi mi sono risposta che, in realtà, l'assumere abiti diversi, anche contraddittori, a seconda delle culture che incontrava e delle persone che apprendevano l'insegnamento è sempre stata una caratteristica del Buddhismo nella storia della sua diffusione. Quindi non doveva stupirmi che anche in Italia accadesse questo.

Ho impiegato qualche giorno per smettere di leggere la vita della Stella del Mattino alla luce della mia esperienza di Fudenji. Quando mi sono spogliata di questa forma mentis, mi sono resa conto di quanto il progetto religioso della cascina di Galgagnano, proprio per la quasi totale assenza di simboli identitari e di cerimonie, animato da una forte enfasi sulla pratica dello *zazen* (l'orario giornaliero ne prevedeva quattro al giorno), fosse a un primo sguardo più semplice da comprendere, ma poi,

andando a fondo, potesse rivelarsi in realtà più complesso e difficile da afferrare, perché impalpabile e sottile, evanescente.

Di sicuro è stato il luogo dove maggiormente ho percepito che il problema culturale della diffusione di una religione orientale in un contesto italiano era problematizzato consapevolmente dai membri della Comunità. Le strategie adottate (sebbene non definitive), per cercare di risolvere tale questione potrebbero effettivamente rispondere a una modalità di inculturazione del Buddhismo a cui anche gli Italiani possano accedere. Oltre ad ispirarsi all'insegnamento di Uchiyama e di Watanabe, maestri di Jiso Forzani e abati del monastero di Anataiji, i quali davano una grande enfasi al sedersi in *zazen*. Infatti alla Stella del Mattino bisogna, oltre che lavorare per garantire la sopravvivenza della Comunità e studiare, praticare soprattutto *zazen*. Che cosa occorre per sedersi in *zazen*, se non semplicemente il proprio corpo e il proprio spirito, indipendentemente dalla nazione di appartenenza e dal colore della pelle?

Di conseguenza, qualsiasi persona che decide di vivere alla Stella del Mattino, per un giorno o per tutta la vita, può partecipare a pieno titolo alla vita collettiva, perché non c'è nulla di nuovo o di rituale da imparare, a parte qualche regola su come per esempio entrare e uscire dal *dojo* o su come sistemare la cucina. Per questo, durante il mio soggiorno, non ho mai percepito quel gap tra me e i residenti che invece era fortemente sentito durante la mia esperienza a Fudenji. Questa facilità nell'apprendere le mansioni da svolgere o negli orari da rispettare, permette anche a Jiso di sostenere che qualsiasi individuo che approda alla Stella del Mattino è considerato fin da subito come parte integrante della Comunità (ed è stato così anche per le persone che sono arrivate durante il fine settimana per partecipare agli incontri di studio)<sup>236</sup>. Anzi, la mia presenza, le mie domande eventualmente anche provocatorie, le mie osservazioni, mi è stato detto, dovevano servire da stimolo critico sul sistema di conduzione della Comunità medesima. E' stata la prima volta, nel corso della mia esplorazione del mondo del Buddhismo in Italia, che io ero chiamata non solo a ricevere aiuto per la ricerca, ma anche a darlo. Così è stata la prima volta che ho riflettuto su come il rapporto che si crea tra il ricercatore e i gruppi oggetto dell'indagine sia in realtà biunivoco. Ho riempito il mio diario di campo di annotazioni sul mio vissuto: le mie piccole grandi scoperte, gli entusiasmi e le delusioni, ho riflettuto su me stessa e, forse, le mie questioni e le mie osservazioni possono essere servite da stimolo di riflessione anche per i "buddhisti" medesimi. L'identità, in costante mutamento, passa attraverso il confronto con l'alterità, sia a livello individuale che a livello sociale. Infine ho apprezzato molto come alla Stella del Mattino la forma non sia data mai per scontata.

---

<sup>236</sup> Cfr. appendice.

Anzi, mi è stato detto che quando si pensa di aver trovato una formula giusta per veicolare il religioso, nel momento in cui essa si cristallizza, perde la sua vocazione originaria e diventa forma vuota di qualsiasi contenuto spirituale. Si è sempre in continua costante ricerca. Per esempio, quando sono ritornata alla cascina di Galgagnano a gennaio 2009 ho preso parte a una nuova attività, che a dicembre 2008 non veniva svolta: dopo cena, alle sette e mezza, si scriveva tutti insieme il diario della Comunità, si condividevano spunti, riflessioni o problemi sorti durante la giornata<sup>237</sup>.

Per tutti questi elementi la Stella del Mattino di cui parlerò nel presente capitolo è la Stella del Mattino in un determinato momento della sua storia. Le sue evoluzioni future appartengono in tutti i sensi al futuro: indosserà una nuova veste, forse più di una, così come è successo al Buddismo durante il suo percorso storico attraverso le civiltà, mantenendo però intatto e custodendo come tesoro prezioso, la grande novità e rivoluzione del suo insegnamento.

#### **4.2 Antaiji prende vita sotto la guida di Sawaki e di Uchiyama *roshi***

E' impossibile comprendere a fondo l'organizzazione e la struttura della Stella del Mattino senza prima aver compiuto una breve panoramica sulla storia del monastero di Antaiji, in Giappone e aver dato qualche informazione biografica sui suoi abati. La Stella del Mattino e Antaiji: due luoghi così lontani nello spazio, eppure collegati da un sottile filo rosso.

Il monastero di Antaiji fu fondato nel 1923 da Oka Sotan nei pressi di Kyoto: inizialmente si trattava di uno spazio pensato come scuola in cui fosse possibile sedersi in *zazen* e dedicarsi allo studio dello *Shobogenzo* di Dogen, attività quest'ultima completamente inesistente in quel periodo nel Paese del Sol Levante. Durante la Seconda Guerra mondiale il monastero rimase disabitato, fino a quando, nel 1949, Sawaki Kodo e Uchiyama Kosho vi si trasferirono e lo trasformarono in un Centro per lo studio e per la pratica dello *zazen*<sup>238</sup>.

Sawaki Kodo è sicuramente uno dei personaggi più significativi nel panorama dello Zen Soto del XX secolo: il soprannome che gli fu dato, "Kodo senza casa", è legato al suo peregrinare itinerante per quaranta anni lungo tutto il Giappone, durante il quale tenne conferenze e organizzò ritiri nei quali lo *zazen* veniva praticato per l'intera giornata e per più giorni consecutivi. Il suo instancabile viaggiare ebbe termine quando maturò la riflessione che il carattere episodico degli incontri nel corso dei quali formava i suoi discepoli forse non si rivelava sufficiente per la trasmissione completa degli insegnamenti del Buddha alle generazioni successive. Da qui nacque il progetto di risiedere

---

<sup>237</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>238</sup> <http://it.wikipedia.org/wiki/Antaiji>

stabilmente ad Anatiji, “il tempio della pace e della serenità”, insieme al suo discepolo, Uchiyama Kosho, ordinato monaco nel 1941 che ne divenne abate a sua volta alla morte di Sawaki nel 1965<sup>239</sup>. Uchiyama *roshi* può essere considerato un personaggio ponte tra due religioni: il Cristianesimo e il Buddhismo. Infatti si laureò in filosofia occidentale all’Università di Tokyo e si dedicò allo studio appassionato della Bibbia, in particolare modo del Nuovo Testamento. Prima della sua ordinazione a monaco, fu insegnante alla Scuola Teologica Cattolica della prefettura di Miyazaki. A suoi discepoli insegnò che era necessario lavorare per il dialogo e per l’incontro sincero tra Cristianesimo e Buddhismo, le due religioni che egli considerava con cognizione di causa le più importanti del pianeta, ritenendo che l’atteggiamento fondamentale di entrambi i Credi sia identico<sup>240</sup>. Per esempio nel Cristianesimo l’uomo è venuto a conoscenza dell’amore (inteso però non come *eros*, ma come *agape*) perché Dio per primo lo ha amato ed è proprio attraverso l’amore che l’uomo può conoscere Dio. Ma siccome è impossibile avere un contatto diretto con Dio, l’uomo Lo ama attraverso l’incontro con le altre persone. E noi abbiamo cura di tutte le cose perché sono parte del corpo di Dio, essendo state create da Lui. Un buddhista esprimerebbe, seppur con parole diverse, lo stesso concetto: tutte le cose sono contenute nel mio vero sé. Perciò, accudendo ogni elemento che mi circonda al tempo stesso curo anche me stesso<sup>241</sup>. E ancora: quando ci si siede in *zazen*, tutte le cose esistenti nell’universo sono il contenuto o lo scenario di questo *zazen*. Per descrivere tale idea invece nel Cristianesimo si parla di Dio, che è il tutto presente in tutto. L’unica differenza tra questi due credi è che il Cristianesimo si esprime in termini antropomorfici e mitologici, per questo forse è più facile da comprendere rispetto al Buddhismo, dove invece viene dato maggiore rilievo alla questione del sé, proponendo un approccio più logico a questa tematica<sup>242</sup>.

Jiso Forzani a proposito dell’incontro tra Cristianesimo a Zen realizzato da Uchiyama ha affermato: - (...) *E questa lettura della Bibbia, questo Vangelo, questa relazione con certi aspetti del Cristianesimo, non teologici, certo, non teisti alla maniera del credo cristiano o cattolico, ma di ricerca di una identità religiosa non necessariamente confinante in una appartenenza, che trova riscontro anche in altre esperienze religiose, è sempre stata una cosa caratteristica della sua formazione, del suo cammino di vita. E per vari motivi, probabilmente anche storici, il referente religioso, sul versante non orientale, non giapponese, per lui è sempre stato il Cristianesimo, non l’Ebraismo, non l’Islam, di cui non sapeva probabilmente niente (...)*<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup> [http://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki\\_Kodo](http://it.wikipedia.org/wiki/Sawaki_Kodo)

<sup>240</sup> [http://it.wikipedia.org/wiki/Uchiyama\\_Kosho](http://it.wikipedia.org/wiki/Uchiyama_Kosho)

<sup>241</sup> K. Uchiyama, *La realtà della vita. Zazen in pratica*, EDB, Bologna, 1994, 127.

<sup>242</sup> Ivi., 129.

<sup>243</sup> Cfr. appendice.

Uchiyama può essere considerato un personaggio ponte anche per un altro motivo oltre che per il dialogo interreligioso: a partire dagli anni Sessanta incominciarono ad affluire nel suo piccolo monastero un numero sempre maggiore di Occidentali - soprattutto americani-, che soggiornarono e praticarono nella comunità di Antaiji anche per lunghi periodi di tempo. Si trattava di hippies, reduci della guerra del Vietnam, disertori, intellettuali, partecipanti al movimento studentesco. Alcuni di loro divennero suoi discepoli. Ascoltò con interesse le motivazioni che li avevano spinti a recarsi in un luogo così lontano da casa, alla ricerca di un nuovo modo di vivere la spiritualità<sup>244</sup>.

Uchiyama scrisse anche dei testi in cui cercava di spiegare ad Europei e Nord Americani l'essenza della proposta religiosa dello Zen. Egli era persuaso dal fatto che il senso di inadeguatezza, di vuoto, di dolore che ha portato tanti Occidentali a recarsi ad Antaiji era dato fondamentalmente da un fraintendimento: misurare i propri successi sulla base del parametro della ricchezza economica, lasciarsi influenzare dal giudizio di altre persone, ritenere che il proprio *io* sia permanente ed eterno, ciò ha disorientato e intrappolato nella regnata del dolore le persone, impedendo loro di vivere la *vita reale* e facendo loro perdere di vista il *proprio vero essere*<sup>245</sup>. A questa ultima dimensione è possibile attingere solo attraverso la pratica religiosa e la propria esperienza personale, abbandonando – riguardo alla realtà più profonda - qualsiasi tentativo di definizione razionale o di comprensione intellettuale tanto cara alla cultura occidentale. Infatti il pensiero occidentale che ha ricevuto la sua connotazione originale soprattutto dalla filosofia della Grecia antica, si è abituato a considerare tutto ciò che esiste solo sulla base del *logos*, ovvero la parola dettata dalla ragione<sup>246</sup>.

Ma non solo gli Occidentali hanno difficoltà a cogliere l'insegnamento del Buddha, anche i giapponesi stessi, cresciuti in un Paese in cui il Buddhismo è presente ormai da secoli, tranne una sparuta minoranza che ha conservato lo spirito autentico dello Zen di generazione in generazione, spesso confondono l'uso di riti propiziatori, cerimonie e funerali e culti con l'autentica religione. La stragrande maggioranza dei giapponesi del passato e del presente, non sa nulla del vero Buddhismo e non sa in che cosa consista effettivamente la vita religiosa buddhista<sup>247</sup>.

### 4.3 Il passaggio del testimone a Watanabe Koho

Uchiyama fu abate di Antaiji fino al 1975, anno in cui gli succedette il suo discepolo Watanabe

---

<sup>244</sup> [http://it.wikipedia.org/wiki/Uchiyama\\_Kosho](http://it.wikipedia.org/wiki/Uchiyama_Kosho)

<sup>245</sup> K. Uchiyama, *La realtà della vita. Zazen in pratica*, EDB, Bologna, 1994, 23.

<sup>246</sup> Ivi., 29.

<sup>247</sup> Ivi., 16.

Koho, il quale compì un gesto eclatante e scandaloso agli occhi del clero giapponese dell'epoca: distrusse infatti la vecchia sede del monastero per riedificarlo in una valle isolata, lontana da qualsiasi centro abitato. La costruzione della nuova struttura terminò nel 1977<sup>248</sup>. La vita dei residenti di *Antaiji* era scandita molto semplicemente dall'alternarsi di lavoro, studio e *zazen*. Con queste parole Jiso Forzani descrive l'organizzazione della vita quotidiana:

- (...) *Per esperienza ti dico: io sono stato otto, nove anni, in un monastero, ad Antaiji dove c'era una regola non rigida nel senso formale, ma una regola rigida nel senso di lavoro, otto o nove ore di lavoro al giorno, quattro di zazen, tre pasti e non ti avanza niente. Poi questi sesshin di cinque giorni (...). Però l'ho sempre trovata convincente questa proposta perché, anche se straniero, nessuno ha avuto bisogno di spiegarmi perché fare così, era evidente: per vivere bisogna mangiare, per mangiare bisogna procurarsi il cibo lavorando e noi lavoravamo nelle risaie, perché noi eravamo lì per fare zazen, perché lo zazen ha bisogno di un nutrimento anche intellettuale*<sup>249</sup>.

Emerge dunque chiaramente anche dalle dichiarazioni di Jiso Forzani che qualsiasi elemento cerimoniale e ritualistico era del tutto assente e il sostentamento della comunità si basava sulla produzione autonoma della quasi totalità di cibi e della vendita di derrate alimentari. Per il mantenimento economico del monastero l'abate decise di non cercare mai di stringere rapporti con gli abitanti dei villaggi vicini, i quali, tramite il compenso per lo svolgimento di funerali o di cerimonie di commemorazioni dei defunti, costituiscono attualmente la principale fonte di reddito del clero giapponese<sup>250</sup>. La religiosità del luogo consiste soprattutto nella pratica dello *zazen*, lo stesso *zazen* portato per la prima volta in Giappone da Dogen di ritorno dal suo viaggio in Cina. Watanabe *roshi*, ereditando questa attitudine dal suo predecessore Uchiyama, ha lavorato per favorire il contatto e la reciproca compenetrazione di Cristianesimo e Buddismo:

- (...) *Watanabe ha un po' ereditato dal suo maestro, che gli ha regalato la Bibbia, insomma, questo tipo di impostazione... la sua lettura secondo me è molto diversa rispetto a quelle di Uchiyama: lui ha ripetutamente affermato che per lui Cristianesimo e Buddismo sono come due polmoni e che con due polmoni si respira meglio che con uno. Certo, la sua lettura del Vangelo e Cristianesimo, che è seria e approfondita, è comunque all'interno di una esperienza buddhista zen giapponese,*

---

<sup>248</sup> <http://it.wikipedia.org/wiki/Antaiji>

<sup>249</sup> Cfr. appendice.

<sup>250</sup> <http://it.wikipedia.org/wiki/Antaiji>

*questo sì*<sup>251</sup>.

Watanabe lasciò Anatiji nel 1987, ordinando come suo successore Miyaura Shinyu. Insieme a un gruppo di quattro persone, di cui tre italiani, si trasferì nel nostro Paese, dove soggiornò fino al 1993. Questo gruppo di cinque persone furono coloro che diedero vita all'esperienza della Stella del Mattino.

#### **4.4 I primi passi della Stella del Mattino**

La Stella del Mattino prende forma nel 1987, su iniziativa di un gruppo di tre monaci italiani ritornati dopo un lungo soggiorno in Giappone durato quasi dieci anni accompagnati dal loro maestro Watanabe *roshi* e da un altro monaco giapponese. L'idea era quella di continuare una pratica e un orientamento di vita buddhista Zen nel contesto culturale del nostro Paese, cercando però al tempo stesso di tessere un rapporto profondo con la religione cristiana, sia perché in essa, se si nasce e si cresce in Italia, indipendentemente dalla sensibilità religiosa di ciascuno, si è inevitabilmente allevati, sia perché Koho Watanabe e il suo predecessore hanno sempre lavorato per il dialogo con questa religione.

Proprio della direzioni di incontro profondo tra Buddismo e Cristianesimo si tenne conto nella scelta del nome: la stella del mattino infatti è simbolo molto importante in primo luogo per il Cristianesimo: oltre a essere una metafora con cui indicare Maria la madre di Gesù, nell'Apocalisse Cristo dice di se stesso di essere la Stella del Mattino. Nella tradizione Buddhista Cinese invece la Stella del Mattino è il simbolo del risveglio del Buddha. Jiso Forzani durante il nostro primo colloquio a questo proposito ha aggiunto:

*- (...) La stella che cosa è? E' anche qualcosa che guida e che ha sempre guidato, quindi è un qualcosa di nuovo, nel senso che la stella che tu segui è quella che tu segui adesso, nello stesso tempo è un riferimento anche antico, alla tradizione: i Re Magi seguivano la stella, per esempio. Ecco quindi questa idea di qualche cosa di nuovo che comincia, ma che non è al tempo stesso qualche cosa che comincia. Dunque è una storia, un'avventura che si ricollega ad altre avventure, in particolar modo al Buddismo*<sup>252</sup>.

Si lavorò sul fronte del dialogo con il Cristianesimo anche per la ricerca di una sede dove poter

---

<sup>251</sup> Cfr. appendice.

<sup>252</sup> Cfr. appendice.



vivere insieme: i fondatori desideravano infatti utilizzare una struttura già esistente delle tantissime che la Chiesa Cattolica possedeva e che non utilizzava. Le trattative durarono per tre anni circa senza però concludersi, nonostante la mediazione di padre Luciano Mazzocchi, che era stato segnalato a Koho Watanabe prima della partenza dal Giappone, dall'allora responsabile dell'ecumenismo a Tokyo.

Nel corso della sua esperienza missionaria in Giappone durata circa venti anni, padre Luciano aveva sviluppato un forte interesse personale verso lo Zen. Egli quindi collaborò fin da subito con la Stella del Mattino per realizzare un obiettivo che la Comunità si proponeva: far conoscere lo Zen e gli insegnamenti di Dogen al pubblico italiano attraverso la pubblicazioni di testi e di traduzioni dal giapponese<sup>253</sup>.

Nel 1990 accaddero due importanti avvenimenti: dopo aver abbandonato l'idea di trovare una sede concessa dalla Chiesa, fu comprata una cascina nelle Marche, vicino a Fano. I lavori di ristrutturazione terminarono nel 1992. Parallelamente a ciò, padre Mazzocchi fondò vicino a Firenze la Comunità "L'origine: la croce e il nulla". Dopo due anni di vita però questa struttura fu costretta a chiudere e a padre Luciano venne affidato un incarico a Mazara del Vallo. Terminato il suo impegno in Sicilia, il religioso decise di prendersi un anno sabbatico e di trasferirsi proprio alla Stella del Mattino a San Costanzo presso Fano in qualità di membro cristiano. Parallelamente all'arrivo di padre Luciano, però, sempre nel 1993, ci furono due partenze dalla Comunità: Watanabe *roshi* ritornò in Giappone, poiché gravemente malato e il professor Marassi si trasferì con la sua famiglia a Fano.

Fino al 1994 vissero nelle sede di San Costanzo solo Jiso Forzani e padre Luciano, dedicandosi prevalentemente alla traduzione e alla pubblicazione delle opere di Dogen<sup>254</sup>.

#### **4.5 L'esperimento Vangelo e Zen**

Terminato l'anno sabbatico nel 1994, padre Mazzocchi domandò alla sua congregazione di poter continuare a vivere in Italia, in modo da proseguire il cammino tracciato relativamente al dialogo interreligioso, soprattutto con la Stella del Mattino. La sua richiesta venne accolta, ma per realizzare questo progetto era necessario che, in qualità di sacerdote, una diocesi accettasse l'attività che desiderava portare avanti. Dopo alcuni tentativi, il vescovo di Lodi gli affidò la parrocchia di Galgagnano, mentre il sindaco del paese gli segnalò l'esistenza di una cascina di proprietà comunale che non era utilizzata.

---

<sup>253</sup> Cfr. appendice.

<sup>254</sup> Cfr. appendice.

Dopo essersi confrontato con il maestro Watanabe, Jiso Forzani decise di abbandonare la sede nelle Marche, che si era rilevata problematica per via dell'eccessivo isolamento e di raggiungere padre Luciano a Galgagnano, trasferendosi entrambi nella cascina dopo averla resa abitabile. Era il 1995. L'idea era quella di far convivere in un unico luogo l'esperienza buddhista zen e quella cattolica, realizzando in questo modo un incontro non basato su discussioni teologiche o filosofiche, ma concretizzato sul piano della vita quotidiana, condividendo gli spazi e il tempo<sup>255</sup>. Inoltre, secondo la testimonianza di Jiso Forzani:

*- (...) E con l'idea di accostare la due pratiche ritenute fondamentali reciprocamente dalle diverse tradizioni: lo zazen per quanto riguarda noi e l'Eucarestia per quanto riguarda la realtà cattolica. Quindi noi facevamo lo zazen la mattina poi una Messa, molto semplice, poi la giornata proseguiva con attività di ogni genere, poi la sera facevamo ancora zazen. Questo era un po' lo schema di base delle giornate<sup>256</sup>.*

La proposta di Jiso Forzani e di Padre Luciano fu unica in Italia e all'epoca attirò molte persone. C'era chi infatti, praticando *zazen* già da tanti anni, desiderava approfondire e riprendere, procedendo nel suo cammino di ricerca spirituale, istanze religiose cristiane che aveva precedentemente abbandonato. Quasi tutti i fine settimana quindi, soprattutto grazie all'energia inesauribile e all'impegno di padre Mazzocchi, si erano creati dei gruppi nelle più importanti città italiane che si riunivano sotto la guida del missionario e di Jiso Forzani, per praticare *zazen*, ascoltare il Vangelo (che avevo il doppio commento, buddhista e cristiano) e per ricevere l'eucarestia.

Questo movimento, che contava già un centinaio di persone, subì però una battuta d'arresto nel 1999. Quando nacquero problemi e critiche sia sul versante cattolico che su quello buddhista<sup>257</sup>.

Sul fronte cattolico si verificò un intervento da parte del Vaticano reso pubblico da un lungo articolo sulla "Civiltà Cattolica". Innanzitutto non piaceva l'assoluta parificazione tra il Vangelo e lo Zen e in secondo luogo veniva criticata la somministrazione dell'Eucarestia a chiunque partecipasse agli incontri. Stando alla dottrina cattolica infatti non a tutti è concesso riceverla (per esempio è escluso dal sacramento chi è divorziato e chi non è battezzato).

Sul fronte buddhista invece, sebbene la scuola Zen Soto a cui apparteneva non controllasse

---

<sup>255</sup> Cfr. appendice.

<sup>256</sup> Cfr. appendice.

<sup>257</sup> Cfr. appendice.

minimamente il suo operato, Jiso Forzani iniziò personalmente a domandarsi se la formula elaborata insieme a padre Luciano, accostando *zazen* e Eucarestia, non si rivelasse in realtà problematica:

- (...) Intanto c'erano varie persone che desideravano approfondire il cammino del Buddhismo, dello Zen, che non sentivano molto interesse per il Cristianesimo. Poi c'era molto questa questione dell'identità: il rischio era che, siccome questo movimento stava crescendo, si trasformasse come in una sorta di nuova religione, di nuovo movimento... (...). Diciamo che era come se si volesse offrire un po' troppo affrettatamente un prodotto confezionato, con un po' di questo e un po' di quello. E io ho cominciato a sentirmi a disagio<sup>258</sup>.

#### **4.6 L'ultima seppur forse non definitiva evoluzione**

Jiso Forzani così maturò la decisione nel 2000 di uscire ufficialmente dalla Comunità e di ritornarvi solo in occasione delle *sesshin* di *zazen*. Sempre in quell'anno incominciò a collaborare con la Soto Shu, (ovvero il ramo dello Zen a cui l'ordine monastico di cui fa parte fa riferimento) che ha la sede centrale amministrativa a Tokio. Essa desiderava riaprire la sua rappresentanza europea, chiusa dopo la morte di Deshimaru. Si decise che la nuova sede doveva sorgere a Milano. Jiso Forzani lavorò così come segretario per la Soto Shu di Milano fino al 2005, anno in cui si decise di trasferire l'ufficio a Parigi.

Padre Mazzocchi nel frattempo era rimasto l'unico responsabile della cascina di Galgagnano, ma anche lui abbandonò la casa sempre nel 2005 perché fu chiamato a Milano in qualità di parroco della comunità cattolica giapponese. Anch'essa prese il nome di Stella del Mattino e sebbene sia di ispirazione cristiana, essa prevede tra le sue attività anche la pratica dello *zazen*<sup>259</sup>.

Jiso Forzani in quell'anno decise di ritornare a Galgagnano, conferendo però alla struttura una nuova veste identitaria, quella di "comunità buddhista zen a tutti gli effetti, residente e accogliente"<sup>260</sup>. L'idea infatti che ha animato questo nuovo progetto era di creare non una struttura monastica chiusa, ma di realizzare una Comunità residente il cui rapporto con l'esterno non è occasionale, ma costitutivo della sua fisionomia. Di conseguenza lo stile di vita proposto, le mansioni da compiere quotidianamente e non, devono essere fruibili anche per chi viene da fuori, perché nel momento in cui una persona varca la soglia alla Stella del Mattino, diventa da subito parte integrante della congregazione.

---

<sup>258</sup> Cfr. appendice.

<sup>259</sup> Cfr. appendice.

<sup>260</sup> [http://it.wikipedia.org/wiki/La\\_Stella\\_del\\_Mattino](http://it.wikipedia.org/wiki/La_Stella_del_Mattino)

In particolar modo la Stella del Mattino organizza due tipi di incontri aperti a tutti: *sesshin* di cinque giorni dedicati allo *zazen*, sulla base della tradizione inaugurata da Uchiyama *roshi* e incontri di studio, durante i quali si approfondisce con delle lezioni una determinata tematica. A questo proposito Jiso Forzani ha aggiunto:

- (...) *Ovviamente, noi lo facciamo sapere in giro, perché non solo ci va bene che venga della gente, ma poi è una delle cose più importanti che vengano delle persone da fuori, perché se volessimo isolarci, me ne andrei in montagna, mi prenderei un bel posticino appartato, non lo direi a nessuno e lo verrebbe a sapere solo proprio chi ha quel tipo di vocazione. Nel monastero in cui vivevo io in Giappone, era così. Cosa, secondo me, più che opportuna nella realtà del Buddismo giapponese contemporaneo. Cosa abbastanza assurda nella realtà del Buddismo italiano, dove gli asceti ce li avremo tra qualche anno, se ce li avremo*<sup>261</sup>.

Tuttavia sia che giungano degli esterni o meno, la vita della Comunità continua tranquilla il suo corso. I programmi precedentemente stabiliti non variano se arrivano persone da fuori, come del resto è accaduto durante la mia permanenza alla Stella del Mattino.

Da quali membri residenti era composta la Stella del Mattino durante il mio soggiorno? Oltre a Jiso Forzani, vivono a Galgagnano un francese, L., che proviene da un'esperienza monastica della scuola *Kagyupa* e che, dopo avere incontrato il Buddismo Zen in Francia e dopo aver abbandonato il monastero di Karma Ling, adesso vive in Italia per prendere i voti; N. che ora risiede alla Stella del Mattino, dopo aver abitato alcuni anni a Fudenji e un anno e mezzo in una comunità zen in America. Appena l'ho vista sono rimasta subito colpita dal fatto che, sebbene avesse ricevuto un'ordinazione monastica, non portasse nessun segno identitario che ti permetteva di identificarla in quanto monaca: non aveva la testa rasata e non indossava nemmeno il *kesa* e il *kolono* durante lo *zazen*. Infine era presente S., il figlio di Watanabe, che si sarebbe fermato in Italia per un periodo di tre mesi<sup>262</sup>.

La Stella del Mattino nel corso della sua breve storia ha cambiato continuamente forma. Questa dimensione di continua ricerca e mutamento di modelli e in sintonia con lo spirito buddhista, il quale ci ricorda continuamente con la sua evoluzione storica che in realtà non esiste una forma giusta ovunque e sempre grazie alla quale trasmettere l'insegnamento, ma che qualsiasi modalità in cui si incarni si rivela alla fine errata qualora assuma il ruolo di stereotipo. Proprio perché qualsiasi

---

<sup>261</sup> Cfr. appendice.

<sup>262</sup> Dal Diario di Campo.

aspetto fisso, determinato a priori è in verità sbagliato, si è alla ricerca continua dell'adeguamento alla realtà, consapevoli del fatto che la forma è sì necessaria, perché non si vive senza, senza però cadere nell'illusione che la modalità adottata sia quella giusta e definitiva.

#### 4.7 L'organizzazione dello spazio

Rispetto alla realtà di Fudenji, alla Stella del Mattino non esistono dei luoghi in cui non mi era consentito entrare perché permeati di sacralità, né oggetti speciali verso i quali tenere un atteggiamento di particolare cura e devozione. I segni identitari dal punto di vista spaziale e i simboli religiosi che consentivano di affermare che ci si trovava in una comunità monastica zen erano quasi del tutto inesistenti; per questo motivo all'inizio della mia permanenza in Comunità, per esempio, abbiamo fatto l'albero di Natale).

Tuttavia esistevano due luoghi dove era necessario mantenere un certo raccoglimento: il primo era la cucina, perché costituisce il fulcro della Comunità<sup>263</sup>. È da lì infatti che proviene tutto ciò che occorre per garantire la sopravvivenza delle persone che abitano alla Stella del Mattino. Occorre diventare consapevoli che il cibo e le bevande che consumiamo sono il frutto di tutta la collaborazione armoniosa dell'universo: qualsiasi alimento che la Terra spontaneamente offre passa attraverso un numero infinito di "mani". Forse che attraverso il nutrimento si comprende il significato dell'interdipendenza buddhista? Lo stesso tipo di riflessione è possibile compierla anche per la Pasqua: "La Pasqua, la festa cristiana per eccellenza, è viva e riconoscente memoria che tutto l'universo coopera per donarci il cibo e la bevanda, e noi, corroborati da essi, percorriamo l'esodo della liberazione. Il coagularsi delle energie cosmiche in cibo e bevanda rivela che in tutto l'esistente è impressa la legge cristiana della carità"<sup>264</sup>.

A differenza di Fudenji, non esisteva una persona che si dedicava esclusivamente al ruolo di *tenzo*, ma a seconda della disponibilità di ciascuno, un residente si occupava di cucinare. Non venivano seguite inoltre norme specifiche nel trattare gli alimenti. Una volta terminati i pasti infine si sistemava il locale insieme.

Di certo l'atteggiamento di rispetto nei confronti di ciò che la cucina rappresenta non è di facile intuizione e comprensione per chi viene dall'esterno, perché comunemente le cucine delle case italiane sono, oggi, luoghi completamente privi di qualsiasi attributo sacrale e infatti durante

---

<sup>263</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>264</sup> L. Mazzocchi, M. Y. Marassi, *Il Vangelo secondo Matteo e lo Zen. Meditazioni sui brani non utilizzati nelle feste liturgiche*, EDB, Bologna, 2006, 120.

l'incontro di studio a cui ho avuto modo di partecipare il 20 e 21 dicembre 2008, Jiso Forzani ha dovuto spiegare il tipo di atteggiamento da mantenere nei confronti di quel luogo. La cucina alla Stella del Mattino non è un locale deputato alla socialità, funzione che invece può essere svolta dall'immenso salone in cui è possibile conoscersi e chiacchierare, se lo si desidera.

Un altro posto verso il quale occorre mantenere una certo contegno è il *dojo*, poiché luogo dedicato allo *zazen*. Rispetto alla realtà di Fidenza, anche in questo caso esistono pochissimi gesti formali per muoversi in quello spazio: oltre a fare *gassho* davanti al proprio posto per "salutare" i compagni che si siedono in *zazen*, ci si inchina di fronte all'unica statua del Buddha che io ho visto alla Stella del Mattino<sup>265</sup>. Anche se semplici, queste azioni vogliono sottolineare il rispetto che i residenti nutrono nei confronti del *dojo*, il luogo per eccellenza deputato alla pratica. Per quanto concerne invece la presenza in questa sala della statua del Buddha, Uchiyama stesso raccomanda che nel *dojo* ne sia collocata una, a cui offrire fiori e incenso: "una raffigurazione del Buddha è l'espressione artistica della tranquillità dello *zazen* e della compassione e saggezza che lo *zazen* manifesta". E ancora: "contribuisce a formare il carattere di un posto che è parte del mondo dello *zazen*, l'atmosfera che ci attende quando andiamo a sederci"<sup>266</sup>.

Durante l'incontro di studio a cui ho avuto modo di prendere parte nel dicembre 2008, N. ha tenuto una lezione su come praticare *zazen* e su come muoversi nel *dojo*. Ha spiegato che quando si ci si siede in *zazen* occorre muoversi silenziosamente, evitando il più possibile di fare rumore, l'unica cosa che conta quando si pratica non è la propria individualità o i propri bisogni, ma la forma dello *zazen*. La forma dello *zazen* universale è il sigillo della possibilità che è possibile fare cadere la propria individualità, indipendentemente da chi si è: il nome e il cognome, la professione, il paese di origine, non contano più, si lasciano andare<sup>267</sup>.

A delimitare lo spazio che comprende la cucina e il *dojo* rispetto al resto della cascina è soprattutto il silenzio. Quando ci si muove in questi due luoghi infatti, salvo eccezioni, non bisogna parlare.

Il silenzio e la parola inoltre non creano solo la suddivisione degli spazi, ma segnano anche il trascorrere del tempo. Durante le attività quotidiane della Stella del Mattino, vi sono momenti durante i quali è consentito parlare, altri invece nel corso dei quali, essendo speciali, è necessario tacere<sup>268</sup>.

#### 4.8 L'organizzazione del tempo

<sup>265</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>266</sup> K. Uchiyama, *La realtà della vita. Zazen in pratica*, EDB, Bologna, 1994, 41

<sup>267</sup> Maria Alessandra Bianchi, 2009. Inedito comunicato dall'autrice.

<sup>268</sup> Dal Diario di Campo. \$

Jiso Forzani, nel corso dell'incontro di studio di dicembre, ha avuto modo di spiegare che la proposta della Stella del Mattino consiste nel tentativo incessante di dare una risposta al senso della vita, domanda che accomuna tutti gli umani, consapevoli del fatto che non esiste nulla di definitivo, ma che la ricerca continua e la meta del cammino religioso coincidono.

É molto importante per comprendere il senso di essere vivi, la dimensione dello **studio**, che però al giorno d'oggi può essere definito *come l'aspetto meno compreso e più frainteso*. Infatti, nonostante l'offerta culturale enorme disponibile attualmente, quasi nessuno si serve delle nozioni apprese per integrarle nella propria vita, per cercare una connessione che orienti il quotidiano, per investigare il problema dell'esserci. Che cosa significa infatti studiare se non domandarsi né più né meno: "Chi sono io?"

Oltre allo studio, un'altra dimensione fondamentale della Stella del Mattino è il **lavoro**. Risulta molto facile capirne il perché: semplicemente per garantire la sopravvivenza della Comunità. Il terzo elemento costitutivo delle attività della Stella del Mattino è lo **zazen**, la pratica religiosa per eccellenza dello Zen, la forma del *satori*<sup>269</sup>.

Il tempo ordinario della Stella del Mattino è dunque suddiviso tenendo conto di queste tre elementi costitutivi: studiare, lavorare, praticare *zazen*. Tuttavia la domenica pomeriggio e la giornata di lunedì sono lasciate liberi: i residenti possono dedicarsi a ciò che meglio credono.

Durante la giornata, le sedute di *zazen* sono quattro: due alla mattina, dalle sei alle sette e trenta prima di colazione, intervallate da dieci minuti di *kin hin* e due alla sera, una prima e una dopo cena. In questo modo ogni giorno si apre e si chiude con lo *zazen*.

Terminata la colazione, in genere ci si dedica alle pulizie per circa tre quarti d'ora. Di solito alcune ore della mattinata, o il primo pomeriggio, sono dedicati al lavoro manuale, intervallati da momenti destinati al tempo personale, anche se i confini dal punto di vista della gestione dell'orario almeno durante la mia esperienza, mi sono parsi abbastanza sfumati. Durante il *samu* occorre stare in silenzio: questo è per favorire la concentrazione su quello che si sta facendo e, attraverso lo sforzo fisico, aiutare a vivere nel qui e ora, mettendo da parte la mente che rimanda costantemente al passato e che programma il futuro. Durante la mia permanenza alla Stella del Mattino, ho impiegato qualche giorno per afferrare appieno questo ultimo concetto: prima pensavo infatti che lavorare con altre persone potesse essere un'occasione per chiacchierare e per conoscere o i residenti o i partecipanti all'incontro di studio. Solo in un secondo momento mi sono resa conto che buttarsi totalmente in ogni attività che si sta compiendo si riveli in realtà una forma di liberazione anch'essa.

---

<sup>269</sup> Mari Alessandra Bianchi, 2009. Inedito comunicato dall'autrice.

In genere anche la colazione o il pranzo o la cena sono consumati in silenzio: assaporando con attenzione il cibo si comprende che ciò di cui in realtà ti nutri è un dono dell'universo interdipendente. Anche in quest'ultimo caso, abituata a pensare che il pasto fosse unicamente un momento di socialità, ho impiegato un po' di tempo per interiorizzare il significato di questo gesto.

Quando ci si siede a tavola, non si seguono particolari norme rituali: ci si limita semplicemente a ringraziare prima di mangiare e dopo e si cerca semplicemente di aspettarsi reciprocamente, adottando un ritmo comune nella consumazione del pasto.

La dimensione dello studio infine, a cui era dedicato tempo individuale a seconda degli impegni di ognuno o a seconda dei lavori più urgenti da compiere, è stato forse l'unica attività della Comunità a cui non ho preso effettivamente parte.

I suoni infine che scandiscono la vita della cascina di Galgagnano sono pochissimi: la campanella che segna l'inizio e la fine dello *zazen* e le *raquette* suonate dal cuciniere che annunciano che è giunto il momento di consumare colazione e la cena<sup>270</sup>.

#### **4.9 Semplicemente e difficilmente *zazen***

Nel corso della mia esperienza alla Stella del Mattino ho avuto la possibilità di prendere parte a svariate sedute di *zazen*. A tutti è consentito praticare *zazen*, indipendentemente dal colore della pelle, dalla nazionalità, dalla fede religiosa. Non c'è bisogno di sottoporsi a lunghi iter formativi per imparare a sedersi, in genere viene solo data qualche indicazione preliminare sulla postura, insegnamento che occupa il lasso di tempo di dieci minuti. Così anch'io, che non sono buddhista né avevo mai avuto, prima del mio arrivo a Galgagnano, grande esperienza di pratica, mi sono seduta nel *dojo* accanto ad altre persone. Ho vissuto in prima persona, con tutta me stessa, lo *zazen* che rende ogni uomo testimone del risveglio, sperimentandolo con il corpo e con lo spirito, cercando anche io di comprendere, sulla scia dell'insegnamento di Buddha che proponeva ad ogni essere umano di verificare personalmente la validità del suo insegnamento, l'esperienza universale del religioso.

Per quanto un'esperienza sia comunicabile a parole, esse non la potranno mai tradurre nella sua interezza, ma potranno solo alludervi, restituendo un ritratto sbiadito, senza rendere appieno tutta la sua ricchezza e la sua potenza. Tuttavia le parole sono l'unico mezzo disponibile per cercare di spiegare il perché dello *zazen* e il suo significato e per quale motivo Dogen abbia individuato in esso il cuore vivente della pratica e dell'insegnamento dello Zen.

---

<sup>270</sup> Dal Diario di Campo.



Quest'ultima affermazione è il prodotto di due componenti fondamentali. Il primo fattore è di tipo storico-occasionale: Dogen nel corso del suo viaggio in Cina risiedette a lungo in un monastero il cui abate insisteva molto sulla pratica dello *zazen* come fulcro dell'insegnamento del Buddha. Il secondo invece è di tipo spirituale: Dogen comprese il senso della realizzazione della via attraverso lo *zazen*, attraverso lo *zazen* visse la profonda esperienza del risveglio<sup>271</sup>.

Per questo, appena fatto ritorno in Giappone nel 1227, si dedicò alla scrittura del *Fukanzazenjgi*, nel quale spiegò come sedersi in *zazen* e individuò in questa pratica la porta stessa del *satori*, nel momento stesso in cui ci si accosta a quella posizione. Quindi *zazen* è qualche cosa di più che imparare semplicemente a meditare (*dhyana*). Di conseguenza è impossibile assimilare lo *zazen* alle tecniche meditative che ormai da qualche decennio stanno prendendo piede in Occidente, di derivazione orientale e non, come per esempio il training autogeno o lo Yoga<sup>272</sup>.

Quindi non si partecipa a una seduta di *zazen* con un obiettivo, con lo scopo di fare sbocciare il risveglio, ma già nel momento in cui ci si siede, si realizza nel qui e ora effettivamente proprio quel risveglio. “Lo scopo di fare *zazen* è *zazen* in quanto tale”<sup>273</sup>. Nello *zazen* quindi la meta si fa cammino, oppure: la meta si sposta con il cammino. Inoltre, non esiste una progressione nella pratica, nel senso che più ci si siede più si diventa capaci o più si progredisce nel risveglio spirituale. In verità ogni *zazen* è come il primo e chi fa *zazen* da tanti anni è nella stessa identica condizione di chi si siede per la prima volta.

Il *satori* mediante lo *zazen* si realizza sia con il corpo che con lo spirito: dietro alla postura fisica che occorre assumere, c'è una concezione dell'individuo come unità corpo/spirito. Su questo argomento le parole di Jiso Forzani:

- (...) *Il corpo è il corpo ovviamente, lo spirito è lo spirito, ma questo corpo e questo spirito non sono separati, formano un'unità. Infatti, mentre noi italiani dobbiamo sempre dire corpo e spirito, dal punto di vista dell'espressione, invece negli ideogrammi corpo e mente c'è un termine giapponese che indica il corpo/spirito insieme, che indica la totalità della persona, dell'individuo*<sup>274</sup>.

Quindi lo *zazen* non è risveglio dello spirito indipendentemente da come il corpo è posizionato, né ginnastica fisica che non prevede il coinvolgimento della mente. Lo *zazen* è abbandono del corpo

---

<sup>271</sup> Cfr. appendice.

<sup>272</sup> Cfr. appendice.

<sup>273</sup> K. Uchiyama, *La realtà della vita. Zazen in pratica*, EDB, Bologna, 1994, 45.

<sup>274</sup> Cfr. appendice.

dopo averlo posto in una certa posizione e abbandono dello spirito dopo averlo posto in una certa condizione. *Zazen* in conformità all'insegnamento che Buddha ha donato all'umanità, è interrompere qualsiasi relazione, non pensare né al bene né al male, abbandonare la propria volontà, deporre le armi, affidarsi.

Seduti di fronte al muro, lo sguardo fisso sulla parete senza però osservare nulla di particolare, il cuscino posto sotto le natiche, si dimora tranquillamente nella base non pensata del pensiero. Le parole di Dogen si rivelano abbastanza emblematiche a tale proposito: "La disposizione del tuo pensiero si posi su questo fondo del non pensiero. Come la disposizione del pensiero si posa sul fondo del non pensiero? Non pensandoci". Questo particolare tipo di stato mentale, significa né guidare i propri pensieri né farsi trasportare da essi, non fornire loro sostegno o continuità sequenziale, ma semplicemente lasciarli andare, spalancando le mani. Il pensiero e le passioni che scuotono e indirizzano le esistenze degli uomini fanno parte della nostra forza vitale: per questo non bisogna rinnegarli e eliminarli, ma semplicemente riconoscerli per quello che sono, ossia illusioni inconsistenti, bolle di schiuma evanescenti. Risvegliati continuamente al fatto che si sta sognando grazie allo *zazen*, si sceglie di porre al centro della propria esistenza non il pensiero o le emozioni, a cui erroneamente si attribuisce lo statuto di entità ontologicamente autentiche, ma *la realtà della vita* che si dischiude naturalmente grazie a questa pratica<sup>275</sup>.

Il tutto della vita che si manifesta si realizza solo nel preciso momento in cui si vive e l'unico istante in cui si può affermare effettivamente di essere è soltanto l'*ora*. In questo senso tutto è un continuo presente. E al tempo stesso è possibile sostenere che tutto lo spazio in cui un uomo esiste è solo *qui* e che tutta la realizzazione di conseguenza passa unicamente attraverso il *qui*.

Tuttavia *l'essere soltanto qui e soltanto ora* non è espressione della totale autonomia dell'individuo dalla realtà che lo circonda o la prova schiacciante che sancisce la sua esistenza ontologica, anzi, si è *qui e ora* per via di tutta una serie di cause e di fattori che prescindono dalla volontà e dai desideri individuali<sup>276</sup>. Come mi ha confermato Jiso Forzani:

*- (...) E sono qui e non sono lì, per tutte una serie di cose, a cominciare dal fatto che sono nato in Italia e non in un altro Paese, che a un certo punto della mia vita ho incontrato il Buddhismo Zen, che sono nato dopo il Buddha e non prima... il mio essere qui, che è il tutto di me, non è autonomo, nel senso che non sono io che lo decido, non sono io che lo formo, non si manifesta a misura della mia volontà. Il mio modo di essere integralmente qui è contemporaneamente una presa di coscienza*

<sup>275</sup> K. Uchiyama, *La realtà della vita. Zazen in pratica*, EDB, Bologna, 1994, 58.

<sup>276</sup> Cfr. appendice.

*della totalità del mio essere qui e nello stesso tempo un totale rimettermi a tutto ciò che qui mi fa essere*<sup>277</sup>.

Questo io, vivo, che comunque è l'unica cosa che si possiede per potersi relazionare con l'ambiente circostante, il punto di partenza inevitabile di ogni processo conoscitivo, in realtà, contrariamente a quanto comunemente si pensa, non è disgiunto dalla realtà circostante, ma è parte integrante di essa. L'io e il mondo che lo circonda non sono divisi, ma interdipendenti condividono la stessa identica natura. Dimenticare se stessi attraverso lo *zazen*, realizzare l'incontro delle cose con tutte le altre, corrisponde in altri termini a ciò che nel Buddhismo sino-giapponese è stata definita assenza di sostanzialità di ogni elemento che compone l'universo e *anātman* per quanto concerne la condizione umana<sup>278</sup>.

*Zazen* non è quindi una particolare esperienza che l'uomo nel corso della sua esistenza sperimenta tra le tante, ma esperienza della vita stessa, comprensione del funzionamento della vita stessa, compenetrazione di ciascun essere con tutto il cosmo. *Zazen* è il diradarsi della nebbia, smettere di porre al centro di tutto questo io piccolo e limitato. *Zazen* è il sé connesso con tutto ciò che esiste, che vive la vita fino in fondo, la vita che è tutt'uno con tutto<sup>279</sup>.

Con lo *zazen* si chiarisce il senso dell'identità umana universale, identità che dunque non si delinea sulla base di una adesione a questo o quel determinato gruppo, a questa o a quella comunità, a questo o a quel movimento religioso. “Se lo *zazen* viene usato come strumento per costruire solo una nuova chiesa che dia ai suoi adepti un senso di appartenenza, di far parte di un nuovo gruppo migliore degli altri”, allora si è completamente fuori strada<sup>280</sup>. *Zazen* è la pratica che deve orientare sempre la vita di un uomo che sceglie di seguire gli insegnamenti dello Zen, in ogni istante, anche quando la campanella indica la fine della seduta, deve generare una rivoluzione continua dentro ogni individuo, che deve continuare a interrogarsi sul significato che questa pratica ha nella propria vita.

Tuttavia *zazen* - per una persona che decide di seguire l'esempio di Dogen - si rivela una perdita di tempo se non è accompagnato da altri due importanti elementi: un approfondimento di tipo intellettuale e una condotta etica non egocentrica. Questi tre aspetti si richiamano reciprocamente<sup>281</sup>.

Riporto un'affermazione di Jiso Forzani relativamente a tale questione:

---

<sup>277</sup> Cfr. appendice.

<sup>278</sup> Cfr. appendice.

<sup>279</sup> K. Uchiyama, *La realtà della vita. Zazen in pratica*, EDB, Bologna, 1994, 87.

<sup>280</sup> Ivi., 12.

<sup>281</sup> Cfr. appendice.

- (...) *Questi tipi di elementi sono sempre stati costitutivi dell'esperienza buddhista: l'immersione, l'abbandono, attraverso la pratica della meditazione, la rinuncia di noi stessi attraverso la pratica meditativa; la coscienza, la cognizione del significato, quindi lo studio, l'affinamento della forma della sapienza, che porta a comprendere il senso di questa pratica; infine una condotta di vita non egocentrica, quindi moralmente improntata alla relazione positiva con l'altro, che a sua volta è sostegno sia della pratica della meditazione che dell'approfondimento cognitivo*<sup>282</sup>.

#### **4.10 Quale forma potrebbe assumere il Buddhismo Zen in Occidente?**

Come ho avuto modo di esporre, durante la vita giornaliera della Stella del Mattino non esiste uno spazio che viene dedicato allo svolgimento di cerimonie, non esiste un severa forma codificata che indica l'unico modo corretto per compiere qualsiasi gesto. La ritualizzazione di ogni atto, che a Fudenji mi è stato spiegato essere la via di salvezza per eccellenza, la strada da percorrere per abbandonare il proprio ego ingombrante che impedisce di cogliere la vera realtà delle cose, non è in realtà il metodo "corretto" da seguire per chi decide di aderire al sentiero tracciato dal Buddha secondo le parole di Jiso Forzani:

- (...) *Due anni, in particolare uno, li ho passati a Eiheiji, un monastero in Giappone, dove la regola era di una durezza e di una rigidità formale impressionante. Tutto andava spiegato: per esempio perché il piede deve essere messo in un certo modo e non in un altro. Tutto. E dopo un po' mi sono accorto che a volte la regola deresponsabilizza completamente, a volte sì che hai un momento di morte dell'io. Questo sicuro, ma siccome l'io non muore mai, una volta morto rinasce tranquillamente e si potenzia attraverso la regola, non si sminuisce. Perché poi tu diventi bravo, allora guardi che cosa fa l'altro, tu sei più bravo, l'altro meno bravo, aspetti che il maestro ti dica che tu sei più bravo... tagli la testa all'io e ne rinascono dieci, no? E più è severa la regola, più diventa un alibi, qualcosa dietro cui nasconderti*<sup>283</sup>.

La pratica dell'abbandono di sé viene affidata non a complicati sistemi rituali, ma ancora una volta, proprio al calderone dello *zazen* nel quale gettare qualsiasi cosa di cui ci si vuole liberare: i pensieri, le emozioni, gli stati d'animo... come ha confermato N.:

---

<sup>282</sup> Cfr. appendice.

<sup>283</sup> Cfr. appendice.

- (...) *Nella scommessa della Stella del Mattino, la quale ha a sua volta a che vedere con Uchiyama e Watanabe, lo zazen dovrebbe in un certo senso essere sufficiente, non per ridursi a pratica meditativa, ma lo zazen di per sé dovrebbe dischiudere naturalmente il desiderio di lasciare andare tutto*<sup>284</sup>.

Del resto, stando sia alle parole di Jiso Forzani che ho avuto modo di ascoltare nel corso delle interviste sia studiando il pensiero di Uchiyama, Dogen stesso affermò nelle sue opere che del rito, effettivamente, non ce n'è bisogno per chi sceglie di conformare la propria vita agli insegnamenti dello Zen . Nello *Shobogenzo* infatti è scritto: “Il maestro, l’antico Buddha disse: “Chi fa *zazen* scioglie e abbandona il corpo e lo spirito. Non è necessario fare offerte di incenso, prostrarsi, recitare il nome di Buddha, provare rimorso e confessarsi, leggere i testi sacri”<sup>285</sup>. Anche Śākyamuni sostenne che non era necessaria la pratica cultuale per percorrere la via della religione, anzi, il Buddismo nacque, in parte, come risposta all’eccessivo ritualismo bramano dell’India.

Innalzare simboli identitari, elaborare complesse cerimonie è una tentazione molto forte nell’uomo: risponde a una necessità ancestrale nel riconoscersi in una appartenenza e nel cercare il contatto con il sacro mediante il rito. Tuttavia, se si decide di abbracciare la proposta religiosa dello Zen, i bisogni della persona non vanno fomentati, ma sono fardelli che vanno messi in discussione e smascherati, lasciati cadere. Il rito così è un’aggiunta alla vita, non è ridurre la vita all’osso, come Buddha ha insegnato che deve essere fatto. E anche Gesù nel Vangelo quando da istruzioni ai suoi discepoli su come attrezzarsi per il viaggio dice loro di prendere con sé solo il bastone e la bisaccia. Certo, per percorrere anche lunghi tratti di strada occorre equipaggiarsi, ma l’indicazione che emerge è che l’attrezzatura da portare deve essere ridotta al minimo, non serve affastellare bagaglio<sup>286</sup>.

Alla Stella del Mattino si è consapevoli al tempo stesso però che vivere senza una forma è impossibile. Già di per sé solo il fatto di esserci è una forma di contaminazione di ciò che forma non ha, l’indicibile. Le religioni si pongono di fronte a tali quesiti – “Chi sono io, perché esisto?” - ricorrendo a sistemi di pensiero e di pratica differenti, a seconda della particolare inclinazione e attitudine di ciascuna. Per esempio il Cristianesimo definisce l’uomo nei termini di creatura di Dio, per cui il suo obiettivo sarà indagare la volontà della divinità e la rispondenza dell’uomo nei suoi confronti. Invece il Buddismo parte dalla constatazione dell’esistenza della sofferenza e elabora di

---

<sup>284</sup> Cfr. appendice.

<sup>285</sup> K. Uchiyama, *La realtà della vita. Zazen in pratica*, EDB, Bologna, 1994, 46.

<sup>286</sup> Cfr. appendice.

conseguenza strategie per potervi porre fine. È chiaro che ogni religione si esprimerà ricorrendo a una determinata forma. Forma che paradossalmente, da una parte, consente al quesito esistenziale di esprimersi, di esplicitarsi come è giusto che sia e come deve avvenire, dall'altra però, allo stesso tempo la incanala in un alveo limitando la portata della domanda stessa.

Fondamentale per quest'ultimo motivo è importante che la domanda, parte integrante della vita di ogni individuo, rimanga duttile e dinamica come è nella sua natura e che la forma, nata per consentirle di esprimersi, non la soffochi, venendo così meno al suo compito. Questo purtroppo avviene quando la religione codifica il quesito esistenziale in forme che reputa immutabili, quando diventa semplice amministratrice di risposte, quando il sistema valoriale, nato come mezzo provvisorio per garantire l'orientamento etico della vita di ciascun individuo diventa il fine da realizzare per l'uomo di fede.

Fortunatamente il Buddhismo, pur cambiando continuamente modello a seconda dell'epoca storica e delle culture in cui è sbocciato, è rimasto costantemente se stesso, dimostrandosi una realtà mobile e dinamica. Nei Paesi o nelle epoche storiche laddove il Buddhismo si è cristallizzato, cadendo nella trappola, in determinate forme codificate fraintese come vero cuore della religione, è morto<sup>287</sup>.

A questo punto viene spontaneo affermare sulla base di quanto sostenuto fino ad ora che “qualunque forma culturale può essere valida per esprimere l'insegnamento di Buddha Śākyamuni, ma non è essa stessa quell'Insegnamento”. “Occorre riconoscere con umiltà e realismo che, sebbene alcune forme abbiano un senso profondo nei Paesi in cui lo Zen ha abitato e ha vissuto per secoli, quel “senso” non è esportabile contenuto in quelle forme”<sup>288</sup>. Ecco che allora si delinea nitidamente il problema dell'inculturazione del Buddhismo in Occidente: con quale forma trasmettere l'essenza dell'insegnamento del Buddha nel contesto culturale italiano, riconoscendo che la fisionomia con cui il Buddhismo Zen in Giappone si è espresso sia improponibile da realizzarsi nel nostro Paese?

Jiso Forzani, pur ammettendo che anche lo *zazen* abbia una sua portata culturale (infatti anche solo la posizione che si è chiamati ad assumere è riconoscibile come una postura orientale), egli affida ad esso il compito di trasmettere in Italia l'essenza del messaggio del Buddha. *Zazen* è la forma minima dal punto di vista culturale grazie alla quale il religioso ha la possibilità di esprimersi ed è quindi proponibile anche in un luogo lontanissimo non solo geograficamente, ma anche politicamente, economicamente, storicamente dal Giappone nelle cui terre lo Zen è fiorito. Per praticare occorre infatti solo il proprio corpo di cui ogni uomo in quante tale dispone,

---

<sup>287</sup> Maria Alessandra Bianchi, 2009. Inedito comunicato dall'autrice.

<sup>288</sup> M. Y. Marassi, *Piccola guida al Buddhismo Zen nelle terre del tramonto*, Marietti, Genova, 2000, 26.

indipendentemente dalla propria società di appartenenza, niente di più<sup>289</sup>. Quanto sopra sostenuto trova conferma dalle parole di Jiso Forzani:

- (...) *Siccome io non sono un liturgista, anche se i riti mi piacciono, ma non a livello estetico e formale... . Non ho questo genere di trasporto, probabilmente non ce l'ho mai avuto. La mia proposta è completamente diversa. La mia proposta è di far passare questa cosa soprattutto attraverso lo zazen, che per me è la forma meno culturale di un atto religioso, perché senz'altro lo zazen è un rito, in un certo senso, ma è qualche cosa per cui non c'è nemmeno bisogno di saperla una lingua, bastano due gambe! Basta essere uomini*<sup>290</sup>.

Zazen come forma minima per consentire all'”indicibile” di esprimersi, abbandonando tutti quegli elementi culturali, quelle stampelle a cui gli uomini si aggrappano, come il principe Siddharta stesso ha insegnato. Ancora Jiso Forzani:

- (...) *La cosa che so, lo credo senza verifica, è che posso anche pensare che il rito sia un bagaglio leggero e posso anche accettare che lo zazen diventi un bagaglio pesante. Però ti dico che per me il bagaglio leggero è quello lì. A partire da lì posso avere tanti optional: ma gli altri sono solo optional*<sup>291</sup>.

Infine si sceglie lo *zazen* perché è essenziale per la pratica, in Giappone come in Italia. Così come lo reputò essenziale Dogen quando ritornò nel suo Paese dal suo viaggio in Cina, così come lo reputarono essenziale Sawaki e Uchiyama impartendo i loro insegnamenti ai discepoli.

Oltre alla proposta dello *zazen* come forma proponibile nell'inculturazione del Buddhismo in Occidente, la Stella del Mattino lavora per la creazione anche di un linguaggio buddhista occidentale con il quale poter esprimere il proprio rapporto con il religioso, senza dover ricorrere a metafore e a terminologie inevitabilmente legate all'Oriente, quindi estranee al sentire italiano. É chiaro che in questo ambito il substrato cristiano, nel cui seno qualsiasi persona nata in Italia è stata in un certo senso allevata, gioca un ruolo fondamentale. Si tratta del background con cui ci si trova a, per forza di cose, a confrontarsi. Come mi ha confidato nel corso del nostro ultimo colloquio Jiso Forzani:

---

<sup>289</sup> Cfr. appendice.

<sup>290</sup> Cfr. appendice.

<sup>291</sup> Cfr. appendice.

- (...) Io lo dico spesso, ma ancora oggi mi trovo più a mio agio, dal punto di vista espressivo, con un terminologia improntata al Cristianesimo che non con un terminologia improntata al Buddismo orientale (...). Non ti so dire dove è scritto, nel senso che non so se l'origine storica sia indiana o cinese, ma c'è un'affermazione attribuita a Buddha che dice: "Il Dharma si deve poter imparare nella propria lingua". Imparare nella propria lingua vuol dire a misura anche delle proprie formazioni culturali che ci sono connaturate in qualche modo, no?(...) Una delle nostre fatiche di Ercole e dei nostri lavori da fare è quello di cooperare per metabolizzare queste forme orientali affinché diventino forme occidentali. E in questo trapasso il Cristianesimo gioca un ruolo molto grande<sup>292</sup>.

Confrontando le altre quattro realtà che ho avuto modo di frequentare nel corso della mia ricerca, la Stella del Mattino è stata sicuramente l'ambiente i cui componenti maggiormente si ponevano consapevolmente la questione e la problematiche connesse alla diffusione del Buddismo in Occidente. Per esempio con queste parole si è espresso L.:

- (...) Il Buddismo si è sempre adattato in ogni cultura in cui si diffondeva: non c'è nessuna ragione per cui praticare il Buddismo come i tibetani o come i giapponesi. Nascerà un giorno un Buddismo europeo<sup>293</sup>.

N. invece si è espressa in questi termini, sempre relativamente al medesimo tema:

- (...) Quindi io faccio sempre più fatica a parlare di uno Zen che in un certo senso porta una liberazione buddhista, attraverso forme improponibili in Occidente (...). In più mi chiedo se lo Zen, fenomeno culturale e religioso formatosi in Cina e poi rielaborato in Giappone, non abbia con l'Occidente perso le sue caratteristiche costitutive. Perché siamo una società completamente, culturalmente diversa!<sup>294</sup>

#### **4.11 Il mio incontro con S.**

Durante il mio soggiorno alla Stella del Mattino ho avuto la possibilità di conoscere S., il figlio del maestro Watanabe, che si sarebbe fermato in Italia per un periodo di tre mesi (da novembre 2008 a

---

<sup>292</sup> Cfr. appendice.

<sup>293</sup> Cfr. appendice.

<sup>294</sup> Cfr. appendice.



febbraio 2009). In realtà lui aveva già vissuto nel nostro Paese per circa cinque anni, dal 1987 al 1993 insieme alla sua famiglia, per cui le scuole elementari le ha frequentate in Italia. Mi è stato raccontato a tale proposito dai residenti della Stella del Mattino e da S. stesso, che una volta tornato in Giappone a causa della grave malattia che aveva colpito suo padre, inizialmente aveva trascorso un periodo di grande difficoltà, poiché aveva perso agli occhi dei suoi connazionali quella che si potrebbe definire la “giapponesità”, ovvero quella particolare forma di identità che caratterizza gli abitanti del Paese del Sol Levante, a causa del suo prolungato soggiorno nel Bel Paese.

Siccome era il primo giapponese che conoscevo, lo osservavo incuriosita. Ma a volte, nonostante il fatto che lui conoscesse meglio di tanti altri suoi connazionali gli usi e costumi dell'Italia e l'italiano per via della sua prolungata permanenza nel nostro Paese, mi sembrava che la distanza culturale tra me e lui fosse incolmabile. Anche se alla fine della mia esperienza a Galgagnano abbiamo ironizzato sul prestigio della sua carica monastica, avevo timore in certe occasioni di compiere un'azione che a suoi occhi potesse risultare inappropriata sulla base del suo codice di comportamento, sicuramente diverso dal mio. Inoltre, siccome Jiso Forzani traduceva dal giapponese le sue affermazioni nel corso delle due interviste che mi ha rilasciato, mi chiedo quanto effettivamente un colloquio svolto con queste modalità potesse risultare valido ai fini della ricerca. Quali erano effettivamente i concetti che S. voleva esprimere, come sono stati compresi da Jiso Forzani e come sono stati tradotti a me e come infine io li ho recepiti? Mi sono interrogata circa la validità di una ricerca antropologica che si svolge attraverso anche la realizzazione di interviste agli autoctoni ricorrendo a un interprete<sup>295</sup>.

Nonostante i miei timori e miei dubbi metodologici, l'incontro con S. ha aiutato entrambi, attraverso il confronto reciproco nella nostra diversità, a espandere la nostra comprensione circa la realtà dello Zen. S. per esempio nel corso del nostro colloquio ho sottolineato che il confronto con il mondo dello Zen in Italia gli ha permesso di leggere in una nuova luce il contesto religioso in cui è presente e opera nel suo Paese. Invece io ha avuto la possibilità di aprire gli occhi sulle modalità attraverso le quali nella Chiesa giapponese Soto Zen Shu si gestisce la formazione e l'ordinazione dei monaci. Senza dimenticare però che la sua posizione estremamente critica all'interno della scuola Soto è molto anomala e pressoché isolata<sup>296</sup>.

S. ha ricevuto l'ordinazione monastica quando aveva 19 anni. Il periodo di formazione prevede il soggiorno in monastero per un lasso di tempo che può variare dai sei mesi ai due anni, a seconda del titolo di studio di cui si è in possesso. Si tratta di una scuola molto dura, il cui iter educativo prevede

---

<sup>295</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>296</sup> Cfr. appendice.

che si apprendano soprattutto modalità di esecuzione di determinate cerimonie, molto complesse dal punto di vista rituale. Un primo dato che sicuramente mi ha colpito dal racconto di S. è che nel Giappone contemporaneo l'attività del monaco in realtà si è ridotta a essere un lavoro come un altro, che si trasmette di padre in figlio, per cui è prassi comune che se il padre è un "monaco", anche un figlio lo diventerà. Questo vale non solo per lo Zen Soto, ma anche per tutte le altre scuole del Buddismo giapponese, dove anzi il percorso formativo al termine del quale si riceve l'ordinazione monastica, è ancora più semplice che non nella scuola nata dagli insegnamenti di Dogen<sup>297</sup>. Alla domanda circa la distinzione che secondo lui dovrebbe definire il ruolo e i compiti rispettivamente del laico e del monaco poiché anche a quest'ultimo è lasciata la possibilità di sposarsi e di avere una famiglia, S. mi ha risposto in questi termini:

*- In Giappone fare il monaco è diventato un lavoro, un mestiere, per cui non c'è una distinzione, effettivamente. Il monaco opposto al laico, dal punto di vista religioso, non sussiste. Fare il monaco è un mestiere che si trasmette di padre in figli: la moglie si occupa dell'aspetto gestionale del tempio, il marito dell'aspetto culturale e poi si trasmette al figlio la cosa<sup>298</sup>.*

Il valore della vocazione religiosa e della ricerca spirituale, a cui tanta importanza si dà nel Cristianesimo al giorno d'oggi, dove scegliere di consacrare la propria vita alla Chiesa è considerato agli occhi della società contemporanea una scelta non convenzionale, nel modo dello Zen in Giappone è un aspetto che si è completamente perso. Ed è proprio per questo motivo che S., rendendosi conto della situazione in cui versa attualmente il clero giapponese, ha deciso di prendersi un periodo di riflessione per scegliere come muoversi in futuro, stabilendo tra le altre cose di visitare l'Italia. Ma non solo la religione, anche tutti gli altri aspetti della società giapponese contemporanea sono permeati da questa estrema formalizzazione, estremamente seria e complessa, priva però completamente di contenuto. Non ci si chiede più il perché si compia una determinata azione: ci si limita a eseguirla.

Tra i tanti lavori svolti nel Paese del Sol Levante, il mestiere del monaco prevede l'esecuzione di cerimonie e di funerali richieste dai laici che supportano economicamente il tempio, trasformando la religione in un mondo mosso dal denaro. Quando ho chiesto a S. che cosa proporrebbe a degli italiani desiderosi di accostarsi al Buddismo, mi ha risposto in questi termini: lo *zazen* e lo studio dei testi che giustificano il perché sia necessario dedicarsi a tale pratica che ricopre un ruolo tanto

---

<sup>297</sup> Cfr. appendice.

<sup>298</sup> Cfr. appendice.

importante nello Zen. Il rito e la cerimonia non ha senso che vengano inseriti anche in un percorso formativo da realizzare in Occidente: la liturgia ha senso che venga eseguita dai monaci solo se c'è qualche laico che la domanda<sup>299</sup>. Una posizione, quella di S., diametralmente opposta a quella dell'abate Guareschi, il quale sostiene che il rito sia in realtà lo strumento per eccellenza grazie al quale l'uomo ha la possibilità di entrare in contatto con la "dimensione altra" e realizzare il cammino di salvezza.

#### **4.12 La via del laico e la via del monaco: quale distinzione?**

L. e N. non esibivano nessun segno identitario (l'abito, la testa rasata) che a un esterno potesse far pensare che il primo fosse un novizio e la seconda una monaca ordinata. Questa constatazione, unita al fatto che le attività proposte fossero fattibili anche per chi non aveva mai partecipato prima alla vita della Stella del Mattino come me, ponendomi in un certo senso sul stesso piano dei residenti, mi ha spinto ad interrogarmi su quale poteva essere l'effettiva distinzione tra il laico e il monaco<sup>300</sup>. Senza dimenticare che anche al monaco nella Soto Shu attualmente è lasciata la possibilità di sposarsi: Jiso Forzani per esempio ha una moglie e due figli.

Innanzitutto, nel tentativo di dare risposta al mio quesito, bisogna tenere presente per prima cosa che il termine "monaco" e il termine "laico" appartengono all'esperienza e alla tradizione cristiana e che sarebbe del tutto improprio utilizzarli per altre religioni, come per esempio nell'Ebraismo e nel Bramanesimo. Nel Buddhismo delle origini tuttavia (e che ancora permane in certe tradizioni, come per esempio il Buddhismo del Sud Est Asiatico) come nel Cristianesimo, ai credenti è data la possibilità di percorrere due vie radicalmente antinomiche: o scegliere di dedicarsi a una professione ed avere una famiglia oppure diventare monaco, *bhikkhu*: abbandonare la casa e vivere una vita di castità, dediti esclusivamente alla religione<sup>301</sup>.

Le cose cominciarono a complicarsi quando, con la nascita della tradizione Zen Soto che si conforma agli insegnamenti del maestro Dogen, sin dalle origini i precetti che un monaco riceve al momento dell'ordinazione sono identici a quelli che anche un laico può prendere. Nonostante ciò era impensabile nella società giapponese dell'epoca che un religioso potesse sposarsi, cosa che venne resa possibile solo durante l'epoca Meiji (1868-1912), grazie ad una concessione civile. Sicché oggi, nel Giappone contemporaneo, la distinzione tra il laico e il monaco corrisponde a una suddivisione puramente formale di ruoli, per cui il monaco, grazie ad un particolare tipo di iter

---

<sup>299</sup> Cfr. appendice.

<sup>300</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>301</sup> Cfr. appendice.

formativo in seno alla tradizione è chiamato a svolgere determinate mansioni, appannaggio esclusivo del clero, senza che però dietro tutto ciò si celi una valenza religiosa intrinseca o una scelta di vocazione significativa. Attualmente la situazione è aggravata dal fatto che, come S. ha avuto modo di spiegarmi, nella stragrande maggioranza dei casi l'ordinazione monastica avviene all'interno dell'ambito familiare, passando di padre in figlio, per cui il termine che indica solitamente la condizione del monaco - *shukke*, ovvero colui che lascia la casa- non corrisponde alla sua effettiva condizione<sup>302</sup>.

Quando il vento dello Zen iniziò a spirare in Occidente, si scelse di continuare sulla scia della tradizione giapponese, per cui anche a un monaco è data la possibilità di avere una famiglia, mentre anche a un laico è concessa l'opportunità di interrompere per sempre la spirale della sofferenza senza essere obbligato a trascorrere tutta la propria vita in monastero. Del resto nel *Sutra di Vilamakīrti*, che risale al I - II secolo, "Vilamakīrti è un laico, discepolo del Buddha Śākyamuni, che dimostra la sua eccellenza anche di fronte ai maggiori discepoli del Buddha, tutti rigorosamente appartenenti all'ordine"<sup>303</sup>.

Questa distinzione così sfumata di ruoli e compiti del laico e del monaco non necessariamente però secondo Jiso Forzani costituisce una degenerazione dell'insegnamento del Buddha, anzi:

*- (...) La caduta di questa distinzione categorica può anche essere un valore, perché non è detto che da nessuna parte che la religione debba essere appannaggio di un clero. Anzi, diversificare in maniera radicale le due opzioni di vita è senz'altro qualche cosa che da molta forza alla scelte che uno opera, però è anche l'origine e la creazione di caste che dividono gli individui in categorie, anche sociali<sup>304</sup>.*

Jiso Forzani propone a questo proposito che la scelta di vita monastica o laica possano anche trasformarsi in decisioni a tempo determinato, per cui sarebbe auspicabile che un individuo per un certo lasso di tempo si potesse dedicare esclusivamente alla vita di religione, prendendo le distanze nei confronti della società e della famiglia e poi decidere in un secondo momento se questa vocazione sia meglio viverla nel mondo o appartati dal mondo. Si auspica che in questo modo il Buddhismo in Occidente non si cristallizzi in una religione caratterizzata da una suddivisione delle persone in categorie rigide, ma che prenda forma in un'esperienza di vita che si potrebbe definire

---

<sup>302</sup> Cfr. appendice.

<sup>303</sup> L. Mazzocchi, M. Y. Marassi, *Il Vangelo secondo Matteo e lo Zen. Meditazioni sui brani non utilizzati nelle feste liturgiche*, EDB, Bologna, 2006, 146.

<sup>304</sup> Cfr. appendice.

genericamente “laica”. Intendendo però “laico” nel senso etimologico del termine, dove *laos* in greco significa “popolo di Dio”. Si spera quindi che lo Zen maturando all’interno della società italiana, abbia la sostanza di un’esperienza laica, dove con quest’ultimo termine non si intende qualche cosa che si contrappone al religioso. Recuperando anche il valore della vocazione di cui ci si è completamente dimenticati nel Giappone di oggi, lo Zen diventa un’esperienza di fede che può comprendere diverse opzioni, a seconda del carattere e delle propensioni di ciascuno<sup>305</sup>. A conferma di quest’ultima riflessione riporto le parole di N.:

- (...) *E dal punto di vista interiore, io non credo che l’ordinazione marchi una differenza, perché l’ordinazione è l’ordinazione alla non discriminazione (...). Io ho preso l’ordinazione perché la forma che mi sono data, appropriata per me, era quella. Ma se avessi sentito che la forma appropriata per me era avere un compagno, fare dei figli, costituire una famiglia, mi sarei mossa in quella direzione*<sup>306</sup>.

#### 4.12. 1 L’assunzione dei precetti da parte del laico e del monaco

Diversamente da quanto accade a Fudenji, dove è prevista l’ordinazione del *bodhisatva*, alla Stella del Mattino non si è mai svolta una cerimonia che preveda da parte del laico l’assunzione di determinati precetti e che sancisca in maniera ufficiale e formale l’appartenenza alla Comunità.

Tuttavia vi sono degli esterni che decidono di partecipare, soggiornando per alcuni giorni nella cascina di Galgagnano, ai *sesshin* o agli incontri di studio. Lo stesso vale per quanto concerne la carriera monastica, anche se L. viva alla Stella del Mattino con l’intenzione di diventare monaco.

Jiso Forzani, interrogato circa tale questione, si è dimostrato aperto riguardo alla possibilità di dare forma a riti di ordinazione monastica e non, nel corso dei quali la persona che li richiede è chiamata a prendere i precetti, che prevedono il farsi carico di determinati impegni e obblighi. Forzani ritiene, sebbene non sia indispensabile, che sia di grande aiuto per un individuo un’assunzione pubblica di responsabilità di fronte ad altri, un riconoscimento ufficiale della propria posizione che lo instradi a vivere una vita più degna, un’espressione della volontà di affidarsi alla strada indicata da Śākyamuni 2500 anni fa. Tenendo comunque presente che decidere di prendere i voti significhi in un certo qual modo essere già dentro il Buddhismo, non entrarvi ufficialmente solo dopo che una cerimonia lo abbia sancito pubblicamente<sup>307</sup>.

---

<sup>305</sup> Cfr. appendice.

<sup>306</sup> Cfr. appendice.

<sup>307</sup> Cfr. appendice.

Occorre però essere molto attenti a non cadere in alcuni errori e fraintendimenti. Prima di tutto occorre fare attenzione a non cadere nella trappola di pensare che si è buddhisti perché si crede di esserlo. Infatti è proprio nel momento in cui si ha l'obiettivo di raggiungere il risveglio che la strada da percorrere si allontana sempre di più, perché la si trasforma in qualche cosa di separato rispetto alla propria vita, quando in realtà la via e l'esistenza di ogni uomo coincidono. Po, come Jiso Forzani sostiene a proposito dell'assunzione dei precetti:

*- (...) Ecco, i precetti sono delle cose che aiutano a ri orientarsi. Io non la vedo tanto come, anche se questo aspetto inevitabilmente c'è, non la vedo tanto come la certificazione che da quel momento in poi sei buddhista, che da quel momento in poi fai parte di una congrega, perché il Buddhismo è una vocazione universale e non è altro che un approfondimento circa l'essere vivi e il dover morire. Quindi, più che come la valorizzazione di una specificità, la vedo come il riconoscimento della bontà di determinati strumenti<sup>308</sup>.*

Inoltre è assolutamente sbagliato pensare che, siccome si è buddhisti, si è completamente liberi dalle debolezze e dalle tentazioni che appartengono al genere umano. Nonostante si sia sempre "altro" rispetto agli altri, al tempo stesso gli impulsi, gli istinti sono identici in tutti gli individui. Proprio perché ci si riconosce uguali nella possibilità di commettere errori, solo allora si capisce il bisogno di avere delle indicazioni che orientino il comportamento etico di ciascuno. Si sceglie di conformare la propria vita alla proposta religiosa dello Zen, proprio perché si comprende che si è né più né meno come gli altri, una persona ordinaria. Anzi, è quando si cade negli stessi sbagli che tutte gli altri individui possono commettere, che rinasce lo stimolo a cercare la via. A questo servono fondamentalmente i precetti<sup>309</sup>.

#### *4.12.2 L'iter monastico proposto alla Stella del Mattino*

Chi desidera diventare monaco alla Stella del Mattino, per prima cosa è chiamato a trascorrere un periodo di circa un anno di noviziato. Questo arco di tempo è ritenuto necessario per comprendere se si è davvero motivati e interessati a intraprendere questo cammino. Dopo di che, se si decide di proseguire per tale strada, è richiesto un periodo di permanenza di almeno alcuni anni prima di potere prendere i voti. Jiso Forzani propone questo tipo di percorso, poiché si appella alla sua esperienza diretta: per portare a termine la sua formazione monastica è vissuto in Giappone dieci

---

<sup>308</sup> Cfr. appendice.

<sup>309</sup> Cfr. appendice.

anni, passando attraverso diverse tappe intermedie. Non esiste infatti un modo univoco all'interno della tradizione Zen nell'organizzazione dei tempi e degli stadi che un aspirante monaco si trova a dover affrontare. Esistono addirittura alcune Comunità, per esempio in Occidente, i cui fondatori concedono la trasmissione del Dharma ai loro discepoli senza che essa venga effettivamente registrata alla sede centrale del Soto Shu a Tokyo. Del resto il Buddhismo non si è mai dotato di un apparato dogmatico che sancisca che cosa è giusto e che cosa invece non lo sia in merito a una determinata questione. Del resto qualsiasi certificazione fondante è sempre, anche, un'autocertificazione<sup>310</sup>. Riporto su tale argomento le parole di Jiso Forzani:

*- (...) Per cui ci sono tutta una serie di figure che si ritengono investite da un certo tipo di autorità, che danno delle ordinazioni che non vengono registrate, però, se questo gli orienta la vita, perché no? Il Buddhismo in questo senso è sempre stato di manica larga. Non solo: ci sono tanti posti dove tu vai a fare due o tre sesshin e ti viene data l'ordinazione, che tra l'altro è anche registrata, perché non c'è uno stampo<sup>311</sup>.*

Durante la sua permanenza al monastero Antaiji a Jiso Forzani è stato chiesto di compiere una scelta di vita in senso celibatario. Mi ha raccontato per esempio:

*- (...) Nel monastero dove sono stato io, veniva richiesta una permanenza minima di dieci anni, perché veniva considerato il periodo di tempo necessario a un certo tipo di formazione. C'era un uno dei miei confratelli che era sposato e ha lasciato la famiglia per dieci anni, perché non era concesso portarsi la moglie nel monastero. Ha mantenuto con lei un rapporto vivo e quando è uscito è tornato a vivere con lei<sup>312</sup>.*

Di conseguenza chiede alle persone che scelgono di diventare monaci, di risiedere alla Stella del Mattino solo in quanto singoli. Anche Jiso Forzani, pur avendo moglie e figli, nei giorni che trascorre alla cascina di Galgagnano vive da solo.

Resta importante comunque rimanere consapevoli che durante il proprio iter, indipendentemente dal luogo in cui lo si compie, si è discepoli fondamentalmente sempre e solo della *norma della via di Buddha*, anche se formalmente si diventa adepti di un determinato maestro. Non bisogna

---

<sup>310</sup> Cfr. appendice.

<sup>311</sup> Cfr. appendice.

<sup>312</sup> Cfr. appendice.

dimenticare che maestro non è onnipotente e infallibile, essendo uomo può commettere degli errori. Come scrisse Uchiyama *roshi* provocatoriamente: “Il mio rapporto con Sawaki *roshi* non è mai stato quello di un maestro e di un discepolo che si specchiano gli uno negli occhi dell’altro. Questa è la robaccia che scrivono gli studiosi privi di esperienza diretta”<sup>313</sup>.

Discepoli entrambi della norma della via di Buddha, pur tra mille difficoltà, sbagli e continue deviazioni, il maestro, vivendo con il discepolo, costruendo con lui un rapporto vivo, impedendo che qualche accidente o qualche complicazione mentale depisti la loro relazione, cerca di trasmettergli l’essenza del messaggio rivoluzionario del Buddha senza volere che il suo neofita diventi una sua copia. Se la trasmissione, che si può realizzare solo con un contatto quotidiano tra due persone, consiste nel “versare l’acqua di un recipiente così come è in un altro”<sup>314</sup>, bisogna anche avere presente che in realtà due contenitori identici non esistono e che la forma che l’acqua prenderà nel nuovo recipiente sarà sempre diversa da quella che aveva nel vecchio. Non esistono due esseri umani uguali.

Così l’insegnamento del Buddha, restando inalterato nella sua essenza, migrando nel corso dei secoli e delle culture, ha assunto forme diverse a seconda delle persone che hanno custodito e trasmesso il suo messaggio prezioso. Nel loro cammino, tra fatiche e difficoltà di ogni sorta, i residenti della Stella del Mattino stanno lavorando per dare al Buddhismo in Italia una nuova veste formale consona alla nostra cultura per fare in modo che il rapporto con l’inspiegabile realizzato con lo *zazen*, parli una lingua a noi comprensibile sentita come nostra, senza dover ricorrere a un dizionario che spieghi ciò che non ci è immediatamente chiaro.

Il tutto fatto per rendere possibile che si possa ancora gustare, una volta rotto il guscio, il gusto delizioso del frutto che il Buddha ha donato gratuitamente all’umanità.

La casa di Galgagnano è stata chiusa ufficialmente il 19 aprile 2009, dopo quindici anni di attività. Da quel giorno non esiste più - per ora o per sempre - una sede residenziale che prenda il nome di Stella del Mattino. Come ogni elemento presente nell’universo, dopo essere nato e cresciuto muore, per fare posto al nuovo. Non posso fare a meno di provare malinconia. Però sono anche consapevole del fatto che la Stella del Mattino continua a esistere a livello sottile e a unire con un filo sottile tutte le persone che ne hanno fatto parte e che hanno contribuito al suo sviluppo; per questo attendo con curiosità le sue inevitabili evoluzioni future in una veste del tutto nuova.

---

<sup>313</sup> K. Uchiyama, *La realtà della vita. Zazen in pratica*, EDB, Bologna, 1994, 132.

<sup>314</sup> *Ivi.*, 78.



## CAPITOLO 5

### LA NICHIREN SHOSU: IL “GRUPPO GIADA” DELLA SOKA GAKKAI

“Considera sia la sofferenza che la gioia come fatti della vita e continua a recitare *Nam-myoho-renge-kyo*, qualunque cosa accada. Allora troverai l’infinita gioia che deriva dalla Legge”.

(M. I. Maciotti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996)

#### 5.1 Vita, insegnamenti e opere di Nichiren Daishonin

Nichiren Daishonin (1222-1282) è uno dei riformatori del Buddhismo giapponese del periodo Kamakura (1192-1333). È stato considerato fin dagli inizi della sua predicazione e lo è ancora oggi, un personaggio controverso, oggetto di dibattiti e di polemiche sia tra i diversi tipi di scuole che nacquero dopo la sua morte, portatrici di istanze dottrinali anche molto differenti tra loro, sia tra le varie tradizioni buddhiste giapponesi e non.

Nichiren nacque da una famiglia di pescatori in un villaggio nella penisola di Chiba. Tra i grandi personaggi che in quegli anni fondarono le principali scuole nate nel periodo Kamakura (Dogen, Eisai, Honen...) Nichiren fu l’unico a non avere origini nobili.

Il padre, rendendosi presto conto delle sue doti intellettuali, decise di mandarlo a studiare in un monastero della zona di Kiyosumi che aderiva agli insegnamenti della tradizione *Tendai*: fu lì che ricevette l’ordinazione all’età di sedici anni. Nel corso della sua formazione si dedicò allo studio delle principali sette giapponesi dell’epoca, viaggiando in lungo e in largo per il Paese: conobbe la dottrina dello Zen *Rinzai* e Soto, il Buddhismo esoterico dello Shingon, l’Amidismo; la sua presenza è anche attestata a Enryakuji, il principale centro di propagazione degli insegnamenti della *Tendai*<sup>315</sup>. Nel 1253 tuttavia, quando fece ritorno a Kiyosumi, invece di fornire un resoconto dei suoi studi di fronte alla comunità dei monaci come era costume all’epoca, “proclamò che l’unica via alla salvezza era la fede nel Buddha Śākyamuni e la stretta osservanza della dottrina del *Sutra del Loto* nella interpretazione della setta *Tendai*”<sup>316</sup>. Inoltre propose come unica pratica per conseguire l’illuminazione la recitazione del mantra *Nam-myoho-renge-kyo*. Secondo il suo pensiero solo in questo modo era possibile riportare il Buddhismo all’autorevolezza delle origini, riallacciandosi all’insegnamento autentico della scuola *Tiantai* cinese e del suo fondatore Zhiyi.

<sup>315</sup> [http://it.wikipedia.org/wiki/Nichiren\\_Daishonin](http://it.wikipedia.org/wiki/Nichiren_Daishonin)

<sup>316</sup> P. P. Del Campana, *Il Buddhismo in Giappone*, in G. Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Laterza, Bari, 2001, 263.

Questo episodio scandalizzò i monaci e la nobiltà locale; allora l'abate gli consigliò di rifugiarsi a Kamakura, che all'epoca era sede del potere politico e militare giapponese.

Nichiren però invece di condurre una vita appartata lontano da sguardi indiscreti, iniziò proprio in quel luogo la sua predicazione pubblica. Era persuaso del fatto che le altre scuole buddhiste portavano i credenti sul sentiero sbagliato e cercò in tutti i modi di convincere la classe governativa a togliere il suo sostegno alle altre tradizioni. In quel periodo il Giappone stava vivendo un momento di grande difficoltà, sconvolto da pestilenze e catastrofi di ogni sorta, mentre la minaccia di un'invasione mongola diventava una possibilità sempre più concreta. Nichiren in uno dei suoi trattati più importanti, il *Rissho Ankoku Ron* ("Trattato per stabilire la vera Dottrina e stabilire la pace nel Paese"), sosteneva che tali calamità e molte altre ancora avrebbero devastato la nazione se il sovrano non avesse aderito all'unica, vera, corretta forma di Buddismo -ovvero la fede nella recitazione del titolo del *Sutra del Loto (daimoku)*- abbandonando tutte le altre, ritenute eretiche o inadatte per l'epoca che l'umanità stava attraversando (era della "Distruzione delle Legge" o *mappo*, che sarebbe incominciata a partire dall'anno 1000 circa)<sup>317</sup>. Lo Zen venne accusato di essersi dimenticato dell'importanza del *Sutra del Loto*, lo *Shingon* di essersi concentrate unicamente sugli insegnamenti esoterici, mentre l'Amidismo venne criticato da Nichiren per "la sua cattiva legge e la sua perversa dottrina", reo di attirare "ogni sorta di catastrofe su un Paese abbandonato dagli dei per causa sua"<sup>318</sup>. Solo se lo *shogun* avesse adottato gli insegnamenti di Daishonin sarebbe stato possibile riportare la pace e la prosperità in Giappone.

L'opera che prima ho citato è strutturata in forma dialogica: un viandante e un ospite si incontrano e discutono sullo stato della società e sulla sofferenza della gente. Al termine della discussione tra i due, l'ospite, sotto le cui mentite spoglie si cela Nichiren, riesce a far cambiare opinione al viandante (che simboleggia la classe di governo) e a fargli comprendere dove si celi l'errore nella sua impostazione.

Il trattato venne presentato nel 1260 e la reazione delle autorità politiche e religiose fu immediata: Nichiren venne arrestato e condannato all'esilio nella penisola di Izu. Venne tuttavia graziato nel 1263 e fece ritorno a Kamakura, dove, di fronte alla possibilità sempre più concreta di un attacco militare da parte della flotta mongola, realizzò alcune copie del *Rissho Ankoku Ron* e le inviò al governo e ai maggiori templi della capitale. Il risultato fu che ancora una volta il monaco venne

---

<sup>317</sup> M. I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996, 15. Le altre due ere precedenti sono: l'epoca *shoho*, detta di "diffusione della vera legge", che comincia a partire dalla morte di Buddha e che corrisponde alla diffusione del Buddismo Theravāda e l'epoca *zoho*, durante la quale si sviluppa il Buddismo Mahāyāna.

<sup>318</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddismo del Sol Levante visto da Ponente*, inedito, 2007, 29.

condannato all'esilio, questa volta nell'isola di Sado, tristemente nota per essere uno dei peggiori bagni penali del Paese<sup>319</sup>. Tuttavia nonostante le terribili condizioni in cui fu costretto a vivere, Nichiren redasse durante questa fase della sua vita due dei suoi più importanti trattati: il *Kaimoku Sho* ("L'apertura degli occhi") e il *Kanjin no Honzon Sho* ("Il Vero oggetto di culto). In quel periodo scrisse anche numerose lettere, raccolte con il titolo di *Gosho*, per incoraggiare i discepoli e per trasmettere loro il suo pensiero, arricchendole, per rendere maggiormente comprensibile il suo messaggio, con esempi tratti dalla vita quotidiana.

Grazie alla pressione e all'intervento di alcuni suoi fedeli presso lo *Shogun* a Kamakura, Nichiren fu graziato nel 1274. Ritornato nella capitale per alcuni anni, dopo avere continuato a insistere senza risultato sulla necessità di aderire alla dottrina del *Sutra del Loto* come unica via di salvezza, il monaco decise di ritirarsi sul monte Minobu, presso il quale venne costruito un monastero e lì continuò la sua opera di predicazione e di composizione di testi, come per esempio il *Senji-sho* ("Il discernimento e la scelta del tempo"), terminato nel 1275, nel quale è chiaramente comprensibile la visione di Nichiren relativamente a tempo e storia e *Hoon-sho* ("Come contraccambiare i benefici ricevuti"), opera nel quale il monaco esprime gratitudine per il maestro che lo ha introdotto nell'insegnamento del Dharma del Buddha, senza però comprendere pienamente le aspirazioni del suo discepolo<sup>320</sup>. Nichiren si dedicò anche alla scrittura di numerosi *gohonzon*, ("oggetti di culto") sia per i discepoli che per i credenti laici. Alcuni di questi *gohonzon* sono giunti integri sino ai giorni nostri e sono conservati attualmente in alcuni templi come il Taiseikiji, a Fujinomiya. Se questi "oggetti di culto" erano dedicati a singoli individui, il *Dai Gohonzon*, realizzato nel 1279, era destinato, secondo quanto credono coloro che fanno parte della Nichiren Shosu, la principale tra le scuole nate da Nichiren, a tutti i fedeli del presente e del futuro.

Nel 1282 le condizioni di salute del maestro incominciarono a peggiorare: i discepoli decisero di trasportarlo in una località che corrisponde all'odierno quartiere Daita di Tokyo, dove tenne l'ultimo sermone e nominò come successori sei discepoli anziani affinché continuassero la diffusione del suo pensiero. Nichiren si spense il 4 novembre dello stesso anno, lasciando ai posteri più di 700 opere alcune delle quali redatte con un sistema di scrittura formale modellata sul cinese classico (*kanbun*), che era la lingua del governo dell'epoca, mentre altre, soprattutto le lettere ai discepoli, sono state composte con un stile più semplice perché destinate a coloro che non erano in grado di comprendere quello protocollare<sup>321</sup>.

<sup>319</sup> P. P. Del Campana, *Il Buddhismo in Giappone*, in G. Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Laterza, Bari, 2001, 264.

<sup>320</sup> Ivi., 265.

<sup>321</sup> [http://it.wikipedia.org/wiki/Nichiren\\_Daishonin](http://it.wikipedia.org/wiki/Nichiren_Daishonin)

### 5.1.1 Gli eredi di Nichiren

Dopo la morte del Daishonin, Nikko Shonin, assunse la carica di patriarca del tempio di Minobu (come era stato indicato in due documenti redatti da Nichiren stesso poco prima di morire)<sup>322</sup>. Gli altri cinque “preti anziani” (così infatti vennero chiamati dal Daishonin), che durante il periodo di esilio a Sado si erano occupati dell’istruzione dei credenti della zona, estesero il loro raggio di azione anche in regioni più distanti, smisero di frequentare dopo la dipartita del loro maestro il tempio del monte Minobu, dedicandosi alla costituzione delle loro rispettive scuole. Nissho e Nichiro si dichiararono seguaci della setta *Tendai* e da loro ebbero origine tre scuole Nichiren o *Tendai* riformate; Niko, che durante gli anni di permanenza di Nikko Shonin a Minobu gli era rimasto vicino, fondò la scuola Minobu, che durante il periodo Tokugawa (1603-1868) allargò a tal punto la sua influenza da diventare la più importante fra tutte le tradizioni originate a partire dal pensiero di Nichiren. Nitcho e Nichiji invece non diedero vita a nessuna setta di particolare importanza.

Grazie all’opera di Nikko Shonin infine nacque la Nichiren Shosu (“Scuola ortodossa di Nichiren”), nota anche come scuola Fuji, dal nome del monte dove sorge il suo tempio principale, il Daseki-ji, che custodisce attualmente il *Dai Gohonzon*.

Oltre alle scuole fondate dai “preti anziani”, ne furono fondate altre otto, compresa la Nichiren Shosu, definite “gli otto templi principali del Fuji”, che durante un breve periodo dell’epoca Meiji (1868-1912), si riunirono in un’unica setta, per poi sciogliersi una ventina di anni dopo.

Nel corso dei suoi 700 anni di storia, la Nichiren Shosu ha conosciuto alterne vicende, dovute in buona parte al legame esistente in Giappone sin dalla prima diffusione del Buddhismo tra il potere politico e la religione. Infatti accanto a patriarchi che si impegnarono al fine di mantenere la purezza della dottrina e della pratica, ve ne furono altri che, in nome degli interessi economici dell’ordine e del mantenimento di una prestigiosa posizione sociale, deformarono e adattarono a quegli scopi gli insegnamenti originari di Daishonin<sup>323</sup>.

Makiguchi e Toda, fondatori della Soka Gakkai furono aderenti alla Nichiren Shosu.

## 5.2 Nascita e sviluppo della Soka Gakkai

La Soka Gakkai deve la sua fondazione all’opera di Tsunesaburo Makiguchi, divenuto in un secondo

---

<sup>322</sup> I due atti sono noti come “atto di successione di Minobu e atto di successione di Ikegami”.

<sup>323</sup> F. Di Martino, *Antropologia di un Buddhismo contemporaneo*. Tesi di laurea, Univ. degli Studi di Urbino “Carlo Bo”, Facoltà di Sociologia, a.a. 2006-2007, 59.

momento il primo presidente dell'associazione. Makiguchi nacque nel 1871: la prima parte della sua vita occorre quindi inquadrarla in un periodo storico caratterizzato da grandi trasformazioni per il Giappone, che si avviava ad abbandonare la sua tradizionale struttura feudale per dotarsi di un apparato burocratico moderno e di un'economia industriale. Nonostante un'infanzia difficile, grazie all'aiuto di alcune figure (come lo zio paterno che decise di adottarlo), Makiguchi riuscì a terminare il suo iter educativo, laureandosi a quella che attualmente è nota come l'Hokkaido University of Education. Fu così che Makiguchi divenne maestro elementare. Tra le sue passioni vi era quella per la geografia sociale, anticipando di svariati anni, con la pubblicazione di un suo libro nel 1903 *Geography of human life*, la nascita della disciplina a livello accademico in Europa.

Il 1901 è la data che i biografi riportano come l'anno del suo trasferimento a Tokyo: durante la sua permanenza nella capitale, Makiguchi lavorò come insegnante e direttore di varie scuole elementari. Un altro momento importante della sua vita fu quando nel 1920 conobbe Josei Toda, un giovane insegnante cui trovò un posto di lavoro e che gli rimase accanto per tutta la vita. Dalla collaborazione tra i due prese forma, nel 1930, un'opera in quattro volumi dal titolo *The System of Value-Creating Pedagogy*, che racchiude tutto il pensiero di Makiguchi in campo educativo: lo scopo ultimo dell'educazione doveva essere indirizzato, non al rafforzamento del governo attraverso l'insegnamento nelle scuole, ma all'unificazione di vita e studio e alla esigenze delle persone. La felicità è il fine della vita e dell'educazione, il valore sostituisce la verità - quest'ultima non potendo essere creata a differenza del valore - come fondamento della filosofia dell'educazione.

La sua esperienza nelle scuole, che gli consentì di applicare alcuni principi teorici con ottimi risultati, terminò purtroppo nel 1931 a causa dell'intervento di alcuni politici che mal tolleravano la sua indipendenza di pensiero e il rifiuto di concedere dei favoritismi soprattutto agli esponenti delle classi più agiate. Tuttavia questo non fu la fine della sua opera educativa, semplicemente egli si servì di altre strade: grazie a Toda, a partire dal 1920, Makiguchi si era accostato al Buddhismo di Nichiren e nel 1930 i due fonderanno la *Soka Kyoiku Gakkai*, la Società Educativa per la creazione del Valore, la quale, occupandosi originariamente del campo prettamente educativo, solo in seguito si interessò alla dimensione religiosa.

L'organizzazione non ebbe sin dai suoi primi passi vita facile, soprattutto a causa del periodo storico in cui si trovava ad operare: era scoppiata la Seconda Guerra Mondiale e il governo domandava il supporto, per legittimare lo sforzo bellico, dei principali gruppi religiosi. Di fronte al rifiuto di Makiguchi e di Toda di piegarsi alle ragioni dei governanti, questi decisero di arrestarli entrambi nel 1943: Makiguchi morì in carcere l'anno seguente, mentre Toda venne rilasciato nel 1945, alla fine

della guerra.

In un paese devastato dal conflitto, dai bombardamenti, dalle esplosioni nucleari di Hiroshima e Nagasaki, attanagliato dalla fame, Toda, l'unico dirigente rimasto fedele ai suoi ideali, si impegnò per la ricostruzione del movimento che era praticamente scomparso, riallacciando le fila della vecchia associazione. Furono anni di intenso proselitismo da parte della rinata Soka Gakkai, del Buddhismo di Nichiren e degli insegnamenti del loro primo presidente Makiguchi. Particolare attenzione venne data all'importanza che la dottrina doveva rivestire nella quotidianità: senza essere calata nella vita di tutti i giorni, restando nel mondo dell'astrazione, essa infatti si rivela completamente inutile. Disse a tale proposito Toda nel 1942: "Fede, pratica e studio diventano completi solo se li conservate nel vostro cuore e li vivete nella vita quotidiana. Entrambi gli aspetti sono ugualmente indispensabili come le ali di un uccello"<sup>324</sup>. Toda divenne secondo presidente della Soka Gakkai nel 1951.

A succedergli nel 1960 fino al 1979 fu Daisaku Ikeda, altresì presidente a partire dal 1975 della Soka Gakkai International. Ikeda infatti, nell'organizzazione dal 1947, si impegnò sia a consolidare il movimento in Giappone, che registrava costantemente un incremento del numero degli iscritti di anno in anno, sia a propagare il Buddhismo della Nichiren Shosha fuori dai confini nazionali. "I canali di questa diffusione saranno diversi: negli Stati Uniti furono soprattutto le mogli giapponesi di soldati e ufficiali, che erano stati in Giappone, a introdurre la loro fede nel Buddhismo di Nichiren Daishonin: in Europa si tratterà piuttosto di impiegati di filiali di società multinazionali giapponesi oppure di mogli giapponesi di uomini d'affari europei che avevano lavorato in Giappone"<sup>325</sup>.

La Soka Gakkai a partire dalla fine degli anni Sessanta si diffuse quindi in Europa e in Nord America e in altri Paesi del Mondo. L'Istituto Europeo della Soka Gakkai, così come venne denominato a partire dal 1991, venne fondato in Francia nel 1981: la sua assemblea generale è composta da delegati e osservatori provenienti da quattordici nazioni europee.

Ikeda per stimolare la diffusione della Soka Gakkai nel mondo viaggiò e viaggia tuttora per tutti i continenti (da ricordare per l'Italia la visita che compì nel 1993), entrando in contatto e stringendo amicizia con i vari membri delle associazioni nazionali.

Oltre alla pubblicazione di testi composti insieme a scienziati di chiara fama internazionale (Arnold Toynbee e Aurelio Peccei), Ikeda si impegna a stringere contatti con associazioni culturali e

---

<sup>324</sup> M. I. Maciotti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996, 171.

<sup>325</sup> F. Di Martino, *Antropologia di un Buddhismo contemporaneo*. Tesi di laurea, Univ. degli Studi di Urbino "Carlo Bo", Facoltà di Sociologia, a.a. 2006-2007, 125.

università e si dimostra un profondo conoscitore degli autori più importanti del nostro panorama culturale, citati frequentemente nei suoi libri o nei suoi discorsi. Mantenendo il più puro spirito educativo di Makiguchi, lavorò e operò per l'apertura di strutture educative in Giappone, che vanno dalle scuole materne all'Università.

Ma il presidente non è impegnato solo in ambito formativo e culturale: Ikeda destina parte delle sue attività alla promozione della pace nel mondo e all'impegno ecologico. Per questo l'Assemblea Generale dell'ONU decise di insignirlo con un *Peace Award*. Per esempio nel 1984 sottopose alla prima Sessione Speciale dell'ONU per il disarmo, una proposta in dieci punti finalizzata all'abolizione delle armi nucleari.

Sotto la guida di Ikeda, la Soka Gakkai è diventata un'organizzazione religiosa potentissima in Giappone, diffusa a livello mondiale, impegnata nell'ambito dei diritti umani e in campo culturale. Interessi questi ultimi portati avanti senza perdere di vista però suo il principale obiettivo: la propagazione del Buddhismo di Nichiren Daishonin al maggior numero di persone possibili.

### **5.3 La mia esperienza con il “gruppo Giada” di Cernusco sul Naviglio**

Le prime notizie che ho avuto sulla Soka Gakkai, le ho apprese dai testi studiati nel corso di un esame di sociologia delle religioni all'Università, in cui erano riportati accenni circa le caratteristiche e la storia dell'organizzazione.

Poi nella primavera 2008, un po' per caso, ho visitato a Pesaro una mostra organizzata proprio dagli esponenti dell'associazione, dove venivano presentata la biografia e raccontate le opere svolte nell'ambito della pace nel mondo e dei diritti umani da tre importanti personaggi: due li conoscevo, si trattava di Gandhi e di Martin Luter King, il terzo no, era Daisaku Ikeda. Ricordo di essere uscita dalla mostra abbastanza soddisfatta e con una buona opinione dei membri della Soka Gakkai e del loro presidente.

Infine, quando a giugno 2008 si è trattato di delineare le fisionomia della ricerca di tesi e delle Comunità che avrei dovuto frequentare, ho pensato di inserire anche la Soka Gakkai, poiché ho un amico, membro dell'organizzazione da diversi anni, che mi aveva riferito che sia lui sia i compagni con cui si riuniva periodicamente per pregare e per discutere di argomenti di varia natura, avrebbero accettato di buon grado la mia presenza e si sarebbero dimostrati disponibile anche a rilasciare eventuali interviste. Così, una volta deciso per l'inserimento della Soka Gakkai nella ricerca, prima di prendere parte agli incontri, ho iniziato a informarmi in maniera un poco più dettagliata sull'associazione. Di fronte a me avevo due tipi di materiale: uno che definiva l'organizzazione con

pennellate trionfaliste e che la difendeva a spada tratta di fronte alle accuse che nel corso della sua storia le sono state rivolte, l'altro che invece dipingeva la Soka Gakkai come una setta (nell'accezione negativa del termine, come avrò modo di argomentare nel paragrafo successivo) che praticava il "lavaggio del cervello" alle persone, che minacciava, predicendo sciagure e disgrazie di ogni sorta, coloro che manifestavano la volontà di abbandonare l'organizzazione, il cui presidente tanto osannato era niente di meno che un truffatore<sup>326</sup>.

Quindi il 17 ottobre 2008, alla mia prima riunione con la Soka Gakkai, una riunione serale a casa di un aderente, ero un po' interdetta e intimorita per via delle mie ultime letture: in realtà le persone che mi sono trovata di fronte mi hanno accolto con un sorriso, si sono rivelate gentili, disponibili e interessate agli argomenti che avrei trattato nella tesi. Nessuno quindi mi ha costretto a fare qualcosa contro la mia volontà né mi ha intimidito, insinuando che se non avessi aderito all'organizzazione sarei bruciata all'inferno.

Prima che incominciasse la riunione G. mi ha presentato a tutti, spiegando loro il motivo per cui mi trovavo lì. Addirittura i partecipanti all'incontro, proprio per via della mia presenza, hanno deciso di dedicare la riunione alla spiegazione dei motivi per cui avevano deciso di convertirsi al Buddhismo di Nichiren Daishonin. Ho avuto modo di ascoltare delle testimonianze molto toccanti, storie dolorose, vicende terribili, superate e accettate solo in seguito all'ingresso nella Soka Gakkai.

In totale ho preso parte a quattro riunioni (che in un secondo momento ho scoperto chiamarsi *zadankai o meeting*, all'inglese), ho realizzato alcune interviste di cui due a G., non solo perché mio amico (quindi mi risultava più semplice contattarlo per poter parlare con lui), ma anche perché durante la mia frequentazione della Soka Gakkai ho scoperto essere uno dei *responsabili* del gruppo.

Le riunioni erano frequentate in media da una dozzina di persone, in genere le donne erano più numerose rispetto agli uomini. Secondo quanto G. mi ha spiegato, i membri che compongono il gruppo appartengono a diverse condizioni sociali: vi sono sia persone con lavori remunerativi sia precari. Ho avuto modo di notare inoltre che all'interno del gruppo non vi è nessuna suddivisione formale di ruoli, a parte forse quello del responsabile, né una gerarchia: l'unica distinzione esistente, mi è sembrato di capire, è tra chi possedeva "l'oggetto di culto" (il *gohonzon*) e chi invece ancora aspettava di riceverlo. Tuttavia vi erano persone che durante gli incontri intervenivano spesso o che guidavano la preghiera collettiva che apriva e chiudeva ogni riunione: li ho identificato quindi come dei personaggi di riferimento, seppur su un piano informale. Vi era anche chi preferiva rimanere in

---

<sup>326</sup> <http://www.fiorediloto.org/ikeda.htm>  
<http://www.fiorediloto.org/sokagakkai.htm>



silenzio, limitandosi prevalentemente ad ascoltare. Tuttavia durante gli incontri si cercava di fare in modo che ogni partecipante potesse esprimersi. Il tema da affrontare durante la serata era deciso liberamente da chi si voleva assumere questa responsabilità.

In occasione della seconda riunione a cui ho preso parte, G. mi ha coinvolto direttamente durante la discussione, chiedendomi di esporre davanti a tutti, siccome era interessato, la mia esperienza nelle altre comunità buddhiste. La cosa ha incuriosito i partecipanti, ma ha sollevato anche qualche critica nei confronti degli insegnamenti della tradizione Zen e Tibetana. Da quel momento in poi, ho avuto timore di poter dire qualcosa durante gli incontri che potesse non andare d'accordo con la sensibilità religiosa dei membri del gruppo, per cui ho preferito non intervenire più in occasione degli *zadankai* a cui ho partecipato successivamente.

Confrontando la mia esperienza alla Soka Gakkai con quelle nelle altre comunità buddhiste, un elemento di diversità è sicuramente la semplicità della struttura formale con cui veniva condotta la preghiera in apertura dell'incontro: circa dieci minuti iniziali erano dedicati al *daimoku* (la recitazione del mantra *Nam-mhoyo-rengé-kyo*), poi vi era il *gongyo* (la recitazione di una parte del *Sutra del Loto*), infine ancora qualche minuto di *daimoku*, ripetuto lentamente e intervallato da qualche istante di silenzio, durante il quale chi desiderava poteva rivolgere una *preghiera silenziosa* a qualcosa o a qualcuno. A segnare il tempo della pratica era il suono di una campanella, suonata in precisi momenti da colui che conduceva la recitazione, seduto su un cuscino davanti al *gohonzon* e la cui voce risuonava forte e sicura per tutta la sala. Quest'ultimo ruolo non credo sia assegnato a una persona specifica, ma cambiava a rotazione a seconda di chi era disposto a svolgere il compito. Gli altri partecipanti, seduti su una sedia, pregavano tenendo tra le mani un piccolo rosario (il *jutsu*), che strofinavano di tanto in tanto, con il volto rivolto verso "l'oggetto di culto", che era custodito e protetto in una piccola bacheca chiamata *butsudan*.

L'incontro, della durata di circa un'ora e un quarto, si concludeva con qualche ulteriore minuto di *daimoku*. In seguito mi è stato spiegato che il *daimoku* e il *gongyo* costituiscono la sola pratica che chi aderisce alla Soka Gakkai è chiamato a compiere. Niente altro<sup>327</sup>.

Di un'altra cosa sono rimasta stupita: gli argomenti di cui si trattava durante gli incontri trovavano echi e conferme nelle mie letture preparatorie. Sebbene G. si sia sempre definito buddhista durante le nostre conversazioni, i pilastri dottrinali dell'organizzazione, a mio modesto parere, per certi aspetti sono molto poco "buddhisti", primo fra tutti la ricerca della felicità come obiettivo da perseguire, sia individuale che universale. Se per insegnamento di Śākyamuni tradizionalmente si

---

<sup>327</sup> Dal Diario di Campo.

intende, così come è riportato nel *Alagaddūpamasutta (il Discorso dell'esempio del serpente)* “abbandonare l'attaccamento agli stati positivi della mente e, tanto più, a quelli negativi”<sup>328</sup>. Lasciare andare quindi non solo il dolore, ma anche il *desiderio* di essere felici. Di conseguenza ho pensato che sebbene l'organizzazione si definisca buddhista, essa si possa più correttamente definire un Nuovo Movimento Religioso. Nonostante ciò, sebbene la Soka Gakkai sia una forma di Buddismo che conserva solo in parte le sue caratteristiche originarie, nel corso della mia esperienza nell'associazione ho riflettuto sul fatto che opera per la pace nel mondo, per i diritti umani, dà un'occasione di riscatto e di conquista della serenità a persone disperate, un sistema di senso orientato al bene con cui vivere nel mondo, per questo credo che abbia un suo ruolo e un valore nel continuare a esistere e a portare avanti la sua opera di diffusione del suo sistema di pensiero e di pratica nel mondo.

#### 5.4 Attacchi esterni

Nel corso delle frequentazioni delle Comunità visitate ai fini di ricerca, quando gli intervistati mi domandavano che Comunità stessi frequentando e io citavo tra le altre la Soka Gakkai, essi esprimevano un giudizio negativo sull'organizzazione. Gli attacchi vertevano su due fronti: il primo riguardava Nichiren, accusato essere tra i precursori del nazionalismo giapponese, fanatico e intollerante nei confronti della altre scuole. Cito un esempio tra i tanti:

- (...) *Io non credo che Nichiren non fosse buddhista. Era solo un po' troppo dogmatico secondo me. Anzi, forse un po' troppo buddhista! Il Buddha non era mica buddhista come Nichiren! (...) Aveva delle convinzioni un po' troppo radicate. Convinzioni e Buddismo è un po' un ossimoro*<sup>329</sup>.

Oppure:

- *Però la prima volta che si sono presentati in Italia, dicevano di essere i Veri, perché Nichiren in Giappone si era presentato in questo modo, ma era legittimo all'epoca, perché lui vedeva nell'Amidismo, nello Zen, una degenerazione (...). Però nel momento in cui uno viene in Italia nel 1980 non può certo dire: “Noi siamo gli unici al mondo!”. Cioè, mi sembra un po' anacronistico*<sup>330</sup>.

<sup>328</sup> M. Y. Marassi, *Il Buddismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 58.

<sup>329</sup> Cfr. appendice.

<sup>330</sup> Cfr. appendice.

Ovviamente i membri della Soka Gakkai difendono Daishonin, dal cui pensiero traggono ispirazione, con queste parole:

- (...) *Lui alla fine del 1200 era: femminista, nel senso che questa pratica era sia per gli uomini che per le donne, nello stesso momento in cui da noi c'era il Medioevo, le donne non avevano un'anima e se solo alzavano la testa erano streghe e venivano bruciate (...). Egualitarista, perché la buddhità ce l'ha il ricco e ce l'ha il povero, ce l'ha il ladro e ce l'ha il buono, ce l'ha chi sbaglia e chi non sbaglia, ce l'hanno le piante... era uno che ha rischiato di morire ed è andato comunque dal potente del suo territorio e gli ha detto: "Tu stai sbagliando, vedrai il Giappone che cosa patirà!"*<sup>331</sup>

Una seconda accusa che è stata rivolta alla Soka Gakkai consisteva nell'additarla con l'espressione denigrante di *setta*, evocando con questo termine tutto il campo semantico che concerne soprattutto il senso comune: "faziosità, società segreta – con quanto di temibile questa dizione suscita – e persino devianza"<sup>332</sup>. *Setta* è una parola carica di connotazioni negative, in parte per motivi di natura storica "(si tratta di una definizione elaborata dai gruppi dominanti interessati a porre in cattiva luce i gruppi settari ed a giustificare, spesso, la loro persecuzione)" sia per via dell'atteggiamento di sospetto che l'opinione pubblica dimostra verso qualunque tipo di comportamento potenzialmente sovversivo dell'ordine sociale<sup>333</sup>.

A fomentare questa immagine distorta ed errata dei nuovi movimenti religiosi concorrono sicuramente i media, confondendo organizzazioni fra loro anche molto diverse, riportando notizie spesso poco approfondite, dimostrando insomma una conoscenza superficiale del fenomeno.

Quando infatti domandai a G. di poter partecipare alle riunioni serali dell'organizzazione o in occasione delle interviste, spesso mise l'accento su quanto segue:

- (...) *Le riunioni del giovedì sono riunioni assolutamente aperte a chiunque voglia partecipare, voglia fare domande, voglia soddisfare la sua curiosità... perché noi rifiutiamo questo appellativo di setta chiusa*<sup>334</sup>.

La società occidentale, che oggi sembra manifestare maggiore tolleranza nei confronti delle

---

<sup>331</sup> Cfr. appendice.

<sup>332</sup> M. I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996, 135.

<sup>333</sup> P. Parma, *Oltre l'invisibile. Il Cattolicesimo di parrocchia*, Pazzini Editore, Verucchio, 2000, 40.

<sup>334</sup> Cfr. appendice.

minoranze religiose, continua a considerare i nuovi movimenti religiosi come un problema sociale<sup>335</sup>. Personalmente, nel corso della mia esperienza con la Soka Gakkai, posso con tutta tranquillità affermare di avere incontrato delle persone e un'organizzazione che smentiscono senza alcun dubbio tutti i pregiudizi e i luoghi comuni che si rifanno al senso negativo quando se ne parla come di una setta in senso dispregiativo.

Tuttavia, da notare che il concetto di “setta”, nonostante la forte carica di connotazioni dubbie a cui è generalmente associato, viene utilizzato in sociologia, sulla base del principio di avalutatività della scienza moderna per scopi puramente descrittivi, come strumento di classificazione delle varie forme che il religioso può assumere e ha assunto quando si incarna in una determinata società<sup>336</sup>.

Da ricordare per esempio la celebre distinzione tra chiesa e setta elaborata da Max Weber nel 1904, ma meglio conosciuta nella forma che gli diede il suo collega Troeltsch.

### **5.5 Alla ricerca di una legittimazione**

Come ho già avuto modo di sostenere sopra, durante lo svolgimento della mia ricerca ho notato come, sia nel corso delle riunioni che durante le interviste, gli appartenenti all'organizzazione si definiscano *buddhisti* e definiscano *Buddhismo* il sistema religioso a cui aderiscono. Riporto a proposito un breve passo dell'intervista a E.:

*- Eh sì, io dai quindici ai venti anni vivevo solo per il Buddhismo. Questo vuol dire che mi alzavo alle sei del mattino per fare le preghiere che facciamo noi da qualche parte, poi andavo a scuola, mi incontravo con i buddhisti e se non mi incontravo con i buddhisti pregavo<sup>337</sup>.*

Sempre rimanendo in tema di legittimazione: la Soka Gakkai si trovò ad affrontare una vera e propria crisi di credibilità in un particolare momento della sua storia, quando nel 1991 si consumò la scissione con il clero della Nichiren Shosū. In realtà, sin dalla nascita del movimento, il rapporto tra la componente laica e quella monacale fu sempre abbastanza teso. Il clero ha sempre rivendicato per sé il ruolo di custode originario della dottrina, sulla base della consacrazione ricevuta e per le competenze specifiche acquisite: esso sperava di diventare, grazie alla Soka Gakkai, il più grande gruppo buddhista del Giappone e di controllare direttamente i laici ponendo un monaco a capo di ogni congregazione.

Lo scopo della Soka Gakkai era invece completamente diverso dagli obiettivi che si poneva il clero:

---

<sup>335</sup> L. L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Il Mulino, Bologna, 2006, 11.

<sup>336</sup> P. Parma, *Oltre l'invisibile. Il cattolicesimo di parrocchia*, Pazzini Editore, Verucchio, 2000, 41.

<sup>337</sup> Cfr. appendice.

aiutare i credenti a vivere nella società, privilegiando la modernità al passato, la fede all'apparato rituale, i metodi razionali ai metodi tradizionali.

Una prima ondata di conflitti si scatenò nel 1979, portando addirittura il presidente Ikeda a rassegnare le dimissioni. Dopo una momentanea riconciliazione, due decenni dopo si riaccese lo scontro: i preti della Nichiren Shohu, che ormai avevano un ruolo molto limitato nell'organizzazione e che mal tolleravano la loro marginalità, nel 1991 misero al bando tutti gli aderenti al movimento. Ecco quanto mi disse G. a proposito di questo evento:

*- Perché la Soka Gakkai ha accusato i preti di essere troppo polarizzati sugli interessi materiali. Il clero serviva fundamentalmente per officiare delle funzioni, fare dei matrimoni, fare i funerali e distribuire i Gohonzon. E per questi riti si facevano pagare profumatamente, sebbene la Soka Gakkai li sostenesse. E poi quando la Soka Gakkai ha chiesto delle spiegazioni circa i comportamenti poco consoni al ruolo di prete, c'è stata una scissione violenta, violentissima. Il patriarca ha scomunicato 10 milioni di credenti nel mondo<sup>338</sup>.*

Il problema fondamentale successivo alla scissione tra la Soka Gakai e il clero fu, oltre al divieto di compiere il pellegrinaggio al tempio principale, il Taiseki-ji, il rifiuto di consegnare i *gohonzon*.

Infatti il prete ricopriva un ruolo fondamentale nella cerimonia dello *gojukai*, ovvero un rito di passaggio che segnava la conversione del praticante al Buddhismo di Nichiren, marcando una vera propria rinascita identitaria ed era proprio in occasione di questa cerimonia che era consegnato il *gohonzon*, ovvero "l'oggetto di culto" fondamentale per la pratica. I "poteri" del *gohonzon* inoltre venivano risvegliati, in modo che potesse manifestarsi come Buddha vivente, sempre grazie ai monaci medesimi, che presiedevano la cerimonia di *apertura degli occhi o kaigen*<sup>339</sup>.

Cosa accade allora quando il clero della Nichiren Shosha si rifiutò di presiedere a queste ultime due fondamentali funzioni liturgiche? Anche se si decise di ritirare i vecchi *gohonzon* e di consegnarne di nuovi, derivati da quello trascritto dal patriarca Nichikan Shonin nel 1720, questo poteva avere lo stesso valore religioso e lo stesso significato, senza la mediazione del clero? Erano legittimati i responsabili della Soka Gakkai, a distribuire i nuovi "oggetti di culto"? Sulla base di quale investitura? Furono momenti molto delicati nella storia dell'associazione, che si risolsero ricorrendo all'argomentazione dottrinale sulla preminenza da accordare al dato di fede. Siccome gli aderenti all'organizzazione sono i soli che hanno fede nella missione di diffusione del messaggio di Nichiren

---

<sup>338</sup> Cfr. appendice.

<sup>339</sup> M. I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996, 68.

al mondo intero, un aspetto questo che l'attuale patriarca non ha mai preso in considerazione, essi possono essere considerati come "il tesoro del prete", legittimati dunque alla consegna e alla custodia del *gohonzon* sulla base sempre proprio di quella fede che sola lo "contiene"<sup>340</sup>.

Senza contare che Nichikan Shonin, secondo alcuni biografi, fu un patriarca riformatore, stabilendo la corretta interpretazione del messaggio del Daishonin. G. ha concluso a proposito di questa vicenda:

- (...) *La Soka Gakkai ha restituito tutti i gohonzon e ne ha stampati di altri. Tutti i nostri gohonzon precedenti sono stati ritirati. Noi non abbiamo nessun bisogno di preti, non abbiamo nessun bisogno di un riferimento ecclesiastico (...). Allo stesso modo ci sono i laici che celebrano matrimoni, officiano funerali...*<sup>341</sup>

## **5.6 La struttura dell'organizzazione**

La Soka Gakkai è dotata di una struttura di tipo piramidale la cui unità di base è composta dal *gruppo*, formato al massimo da quindici persone, che si ritrova ogni quindici giorni in una casa privata. La riunione del gruppo si chiama *zadankai* ed è a questi *zadankai* che io ho preso parte nel corso della mia ricerca. A proposito della storia del "gruppo Giada", quello che mi ha ospitato, G. mi ha raccontato che è nato dalla scissione di un gruppo precedente diventato troppo numeroso e che solo in un anno e mezzo era aumentato di numero a tal punto da arrivare a contare una dozzina di partecipanti. Importanti nel corso della riunione sono le *testimonianze*, ovvero la condivisione delle proprie esperienze di vita e della propria fede con gli altri. Io stessa ho avuto modo di udire il racconto di episodi anche molto dolorosi e personali. Sono rimasta stupefatta della facilità con cui gli aderenti desiderano condividere con i presenti queste vicende di sofferenza. Ho avuto modo di constatare anche che, sulla base di quanto ho ascoltato, molte volte all'origine della scelta di entrare nella Soka Gakkai ci sia stato un momento di particolare difficoltà, disagio, malessere esistenziale<sup>342</sup>. Rinati dopo avere abbracciato la nuova fede, recuperata la fiducia in se stessi e in una nuova vita, di fronte a nuovi momenti di sofferenza non si è più soli: il gruppo si rivela una importantissima fonte di aiuto e sostegno in caso di difficoltà, come mi ha confermato D.:

- (...) *Ecco, è un po' questo lo spirito di questo Buddhismo. Ci si aiuta. Ma non è un aiuto da*

---

<sup>340</sup> Ivi., 74.

<sup>341</sup> Cfr. appendice.

<sup>342</sup> Dal Diario di Campo.

*massoni, da confraternita, da corporazione, è un aiuto spassionato, un aiuto tra persone, che tra virgolette, si vogliono bene, in un certo senso. Perché comunque condividono un qualcosa e condividendo un qualcosa, si sentono in sintonia, in empatia tra di loro*<sup>343</sup>.

La società contemporanea presenta una forte riduzione di quelle che i sociologi chiamano le “strutture mediatrici”, che si collocavano tra la famiglia nucleare e le megastrutture della vita associativa, come la burocrazia e le organizzazioni estese. Il compito di tali strutture mediatrici consisteva nel proteggere le famiglie dalle imposizioni della megastruttura e nel favorire la socializzazione e gli scambi affettivi tra gli individui. Pare che tale compito oggi possa essere ricoperto, per chi ne sente il bisogno, dai Nuovi Movimenti Religiosi, a proposito dei quali viene sottolineata la natura amorevole dei legami interni al gruppo, a conferma della riflessioni nate in seguito alle mie interviste<sup>344</sup>.

Il gruppo costituisce un’occasione importante per la condivisione della pratica: stando alla testimonianza di G. infatti, pregando insieme, ci si “contagia” positivamente e reciprocamente, ricevendo quel supporto e quella spinta che magari è difficile trovare sempre dentro di sé.

Infine il gruppo si riunisce in determinati giorni della settimana per gli *incontri di studio* (uno dei tre capisaldi del movimento è appunto lo studio, oltre alla fede e alla pratica), occasioni nel corso delle quali ci si dedica all’approfondimento del pensiero di Nichiren, Ikeda o di importanti dirigenti della Soka Gakkai.

Risalendo la struttura gerarchica dell’organizzazione, a un livello superiore al gruppo si colloca il *settore*, che è in genere composto da tre o più gruppi. Anche per il *settore* sono previste riunioni che in genere si svolgono in case private. In questa sede di solito “un membro pone, pubblicamente o meno, i propri obiettivi per il mese a venire”<sup>345</sup>.

Più settori insieme formano un *capitolo*, che corrisponde in genere a una zona della città. Sino a questo livello tutti i membri partecipano alle attività organizzate. Più *capitoli* danno origine a un *centro generale*, che a seconda della numero dei membri può essere organizzato su scala regionale o meno. Le riunioni di un *centro generale* si tengono al *centro culturale* o *kaikan*. Quello a cui fa riferimento il “gruppo Giada” ha sede a Corsico e si regge prevalentemente grazie all’attività di volontariato. Per esempio E. ogni sabato pomeriggio svolge l’attività di centralinista, dando informazioni a chiunque le richieda.

---

<sup>343</sup> Cfr. appendice.

<sup>344</sup> L. L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Il Mulino, Bologna, 2005, 90.

<sup>345</sup> M. I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996, 82.

Più *centri generali* formano un *territorio*, i *territori* raggruppati in *aree* formano la Soka Gakkai di uno stato. “In Italia, visto il considerevole numero di membri, fra le *aree* e il livello nazionale vi è un livello intermedio denominato *macroarea*”<sup>346</sup>.

Trasversalmente all’organizzazione verticale infine esistono le *divisioni*, che lasciano supporre una struttura più moderna e reticolare della Soka Gakkai. Le *divisioni* più importanti sono la *divisione uomini* e la *divisione donne*, la *divisione giovani*, ma esistono anche divisioni che raggruppano diverse categorie professionali, come per esempio la *divisione artisti*.

Nonostante infine la presenza di responsabili per ogni livello dell’organizzazione, risalendo fino al presidente Ikeda, per quanto riguarda la Soka Gakkai, è possibile sostenere con certezza che il rapporto maestro/discepolo, tradizionalmente basilare nel il Buddhismo *Mahāyāna* per assicurare la corretta trasmissione del messaggio originario del Buddha, è del tutto assente.

## 5.7 La pratica

Nella Soka Gakkai la pratica ricopre un ruolo fondamentale. Essa è formata da due componenti, entrambe fondamentali: *la pratica per sé* e *la pratica per gli altri*.

### 5.7.1 La pratica per sé

La pratica per sé deve essere eseguita due volte al giorno e si compone di tre elementi: il primo, la recitazione del mantra *Nam-myoho-renge-kyo*; il secondo, la lettura di parti di due capitoli del *Sutra del Loto*; il terzo, il *gohonzon* di fronte al quale si prega.

Ripetendo il mantra i fedeli si appellano e aderiscono alla Mistica Legge, l’eterna e immutabile verità, il principio primo a partire dal quale tutti i fenomeni traggono la loro origine e si manifestano, di cui lo stesso *Nam-myoho-renge-kyo* costituisce l’essenza. Questa è la legge del *Sutra del Loto*. Il *daimoku*, ovvero la ripetizione del *mantra*, è un atto di fede, funzionale a stimolare l’emergere della buddhità presente dentro ogni essere vivente e un atto di devozione, verso il *Buddha originale* e verso la Legge stessa. Recitare inoltre consente anche al fedele di rendersi conto, sperimentandolo in prima persona, dei benefici che la pratica comporta nella vita di tutti i giorni.

Il *mantra*, fatta eccezione per il termine sanscrito *nam* (devozione), è in cinese classico, dove *myoho* indica la *mistica legge* ed è composto da *myo* che rivela l’essenza della vita; *ho*, la manifestazione della vita sotto forma di fenomeni; *rengé* è il fiore del loto, che ha insieme il fiore e il seme, per

---

<sup>346</sup> F. Di Martino, *Antropologia di un Buddhismo contemporaneo*. Tesi di laurea, Univ. degli Studi di Urbino “Carlo Bo”, Facoltà di Sociologia, a.a. 2006-2007, 156.



questo simboleggia la simultaneità di causa e effetto; *kyo* è infine il discorso, il *sutra*, il suono<sup>347</sup>.  
Con queste parole E. puntualizza chiaramente il significato attribuibile al *daimoku*:

- (...) *Nam-myoho-renge-kyo sono io! Nam-myoho-renge-kyo non è al di fuori di me, Nam-myoho-renge-kyo è un suono. È l'armonia che c'è nell'universo al quale io mi lego, come se fosse una nota che vaga e che si inserisce in un'armonia*<sup>348</sup>.

*Gongyo* invece consiste nella recitazione di un estratto del capitolo *Hoben* e tutto il capitolo *Juryo* del *Sutra del Loto*. La lettura avviene a partire da un libretto stampato dalla Associazione Italiana Soka Gakkai. Sbirciando il testo dei partecipanti delle riunioni a cui ho preso parte, ho notato che i capitoli erano stampati in ideogrammi (G. in un secondo momento mi ha spiegato che si trattava del cinese classico); la pronuncia era riportata sotto di essi (G. sempre in un secondo momento mi ha spiegato che si trattava del giapponese moderno)<sup>349</sup>. Il capitolo II e XVI del *Sutra del Loto* sono stati ritenuti i più significativi all'interno dell'economia dell'opera poiché nel primo Buddha comunica ai discepoli che tutti gli uomini hanno la possibilità di raggiungere la condizione di risvegliato mentre il secondo dimostra che la natura di Buddha è presente in tutti gli esseri viventi<sup>350</sup>.

*Gongyo* è un rito di fronte al quale non è importante la conoscenza razionale del testo: la ragione deve essere messa da parte, permettendo che agiscano altri strumenti di diversa natura, come la fede. Durante il momento di preghiera dei *meeting*, alcuni partecipanti tenevano tra le mani quello che potrei definire un rosario e che sfregavano di tanto in tanto. Si tratta del *jutsu*: esso è composto da 108 grani, dove 104 di essi rappresentano ognuna un diverso tipo di desiderio. L'atto di voler strofinare il *jutsu* tra le dita corrisponde alla volontà di abbandonare quei desideri che ostacolano la concentrazione durante la pratica. Gli altri quattro grani, più piccoli, simboleggiano i quattro *bodhisatva della Terra*, “manifestazioni del Buddha definitivo, essi emergono dalla Terra per diffondere la legge del Buddha in tutto l'universo”, in antitesi ai *bodhisatva* provvisori, che dedicandosi a una pratica di grande ascetismo e austerità non possono esseri seguiti dai comuni mortali<sup>351</sup>.

Infine ultimo, ma non meno importante elemento della pratica, il *gohonzon*. Si racconta che nell'autunno del 1279, alcuni contadini finiti prigionieri nelle mani di un prete locale, piuttosto che

<sup>347</sup> M. I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996, 156.

<sup>348</sup> Cfr. appendice.

<sup>349</sup> Dal Diario di Campo.

<sup>350</sup> M. I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996, 23.

<sup>351</sup> D. Ikeda, *La vita. Mistero prezioso*, Bompiani, Milano, 1991, 138.

abiurare il loro credo, preferirono farsi uccidere, anche sottostando a terribili torture. Venuto a conoscenza di questo fatto il Daishonin, rimasto colpito dalla straordinaria forza di volontà di quelle persone, decise di dare origine alla tradizione del *gohonzon*, portando a termine in questo modo la sua missione sulla Terra: sempre nello stesso anno scrisse il *Dai-Gohonzon*, che, diversamente dagli altri “oggetti di culto”, destinati a singoli discepoli, era realizzato per tutti coloro che hanno deciso e decideranno dopo la sua morte di continuare a seguire il suo esempio. Nel tempo i patriarchi ne redassero varie copie e le inviarono ai fedeli<sup>352</sup>.

Ma per quale motivo il *gohonzon* è considerato dai fedeli un oggetto sacro, tanto che, anche se a una prima occhiata esso appare semplicemente una serie di ideogrammi scritti sulla carta di riso, non può essere per esempio fotografato e neppure tenuto in mano? In primo luogo poiché “nell’oggetto di culto” sono racchiuse le tre grandi “leggi segrete”, che secondo la dottrina sono: “l’invocazione” (ovvero la recitazione di *Nam-myoho-renge-kyo*), “l’oggetto di culto” e il “santuario” (ovvero il luogo in cui è custodito il *gohonzon*, che in seguito alla rottura con il clero può essere identificato con qualsiasi abitazione in cui esso è presente e non più solo il tempio Taiseki-ji).

Inoltre il *gohonzon* svolge la funzione di aiutare i fedeli, indicando loro la scelta giusta da compiere di fronte a un bivio, essere di sostegno, cambiare il *karma*. Ma soprattutto “l’oggetto di culto” serve per fare emergere la natura di Buddha presente in ciascuno di noi, essendo esso stesso lo specchio che la riflette. Cito a questo proposito le affermazioni di G.:

*- (...) Nel senso che il tuo gohonzon rappresenta la tua divinità tutelare, quello che di te stesso ancora non conosci, è tutto racchiuso lì dentro (...). Infatti bisogna avere un atteggiamento eretto di fronte al gohonzon, anche nella postura fisica, anche nell’atteggiamento mentale. Se ho un atteggiamento mentale scorretto durante la preghiera, preferisco interrompere, farmi un giro e poi riprendere quando mi sento meglio. Perché offendi “la legge”, su quel foglio di carta è rappresentata “la legge”, “la legge dell’Universo”. E c’è rappresentato il Buddha. Recitare davanti al gohonzon è come accogliere il Buddha nella propria casa (...)*<sup>353</sup>.

Per le persone che desiderano entrare a fare parte della vita della Soka Gakkai, il tempo che occorre aspettare, prima di ricevere il *gohonzon*, in genere varia dai sei mesi a un anno. La cerimonia nel corso della quale vengono distribuiti i *gohonzon*, segna una vera e propria conversione al Buddhismo di Nichiren. Vengono recitate delle promesse per la vita. Niente però impedisce, nel caso di

<sup>352</sup> [http://it.wikipedia.org/wiki/Nichiren\\_Daishonin](http://it.wikipedia.org/wiki/Nichiren_Daishonin)

<sup>353</sup> Cfr. appendice.

ripensamento, di abbandonare la fede<sup>354</sup>.

### 5.7.2 *La pratica per gli altri*

I giovani che avevano guidato l'esperienza della controcultura, incominciata con le proteste scoppiate negli anni Sessanta, al termine del loro percorso educativo, una volta approdati nel mondo del lavoro, compresero che era impossibile continuare a sostenere in questo nuovo frangente “gli ideali espressivi della controcultura, basata su sensazioni sregolate e filosofia pop<sup>355</sup>. Un modo per mediare tra gli ideali espressivi della controcultura e l'essere adulti in una società consumistica e convenzionale fu trovata nell'affidarsi a un Nuovo Movimento Religioso, la cui dottrina presuppone che la rivoluzione sociale passi attraverso la rivoluzione individuale, ovvero l'acquisizione di consapevolezza e la maturazione interiore del singolo. Ed è proprio questo che sostiene la Soka Gakkai: ogni uomo che vive una sua personale rivoluzione umana, scoprendo la sua natura di Buddha trasforma inevitabilmente l'ambiente esterno poiché, sulla base del concetto buddhista di interdipendenza, tutti i fenomeni presenti nell'universo sono fra di loro collegati.

L'obiettivo è il raggiungimento della pace nel mondo e della felicità universale, realizzare un mondo in cui vi sia rispetto per la vita umana e la risoluzione pacifica dei conflitti. Tutto questo è *kosen rufu*, un obiettivo che è possibile realizzare solo attraverso la diffusione del Buddhismo di Nichiren, risvegliando nelle persone la consapevolezza della loro infinita potenzialità. Per raggiungere *kosen rufu* tuttavia non è necessario che tutti i popoli della Terra vivano secondo l'insegnamento del Daishonin, ma che il 30% pratici, il 30% simpatizzi e il 30% respinga la proposta di fede della Soka Gakkai. Quest'ultima percentuale è necessaria, secondo le parole di E., perché vi sia sempre il confronto con la diversità di pensiero e con chi non condivide gli insegnamenti<sup>356</sup>.

Il sogno di *kosen rufu* non deve essere atteso passivamente, si realizza solo attraverso il coinvolgimento attivo dai parte dei credenti nella pratica dello *shakubuku*. Con quest'ultima parola si intende, per i membri della Soka Gakkai che ho avuto modo di incontrare, parlare alle altre persone del Buddhismo di Nichiren e di come l'incontro con tale sistema di pensiero e di pratica abbia segnato una svolta fondamentale per il meglio nella propria vita. Significa anche in un certo senso esercitare quella che tradizionalmente viene definita la compassione buddhista che anima lo spirito del *bodhisatva* nel *Mahāyāna*, come G. mi ha spiegato:

---

<sup>354</sup> Cfr. appendice.

<sup>355</sup> L. L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Il Mulino, Bologna, 2005, 82.

<sup>356</sup> Cfr. appendice.

- (...) *La compassione buddhista vuol dire: togliere il dolore, mettere gioia. Però non vuol dire farsi carico, risolvere il problema, trovare uno, dargli dei soldi... vuol dire insomma, per certi versi, insegnargli a pescare. Insegnargli che lui ha in mano le leve della sua esistenza, ognuno di noi ha in mano le leve della sua esistenza e di destino e decide di venirci incontro*<sup>357</sup>.

Infatti è attraverso lo *shakubuku*, nella maggioranza dei casi, che avviene l'ingresso nella Soka Gakkai: in genere è un amico o un parente che parlando della sua esperienza di fede convince un nuovo aspirante ad entrare a far parte dell'organizzazione. Le relazioni sociali e i rapporti interpersonali quindi svolgono un ruolo fondamentale nel reclutamento di nuovi aderenti<sup>358</sup>. *Shakubuku* quindi, per lo meno basandomi sulle dichiarazioni rilasciate dagli membri del movimento nel corso delle interviste e dei meeting, non ha nulla a che vedere con metodi di conversione forzata, con il proselitismo accanito e con il ricorso a qualsiasi mezzo anche violento pur di raggiungere l'obiettivo di diffondere in tutto il mondo il Buddhismo di Nichiren. Accuse queste ultime tuttavia che sono state rivolte a Nichiren e alla stessa Soka Gakkai, specie negli anni Cinquanta, sotto la presidenza di Toda. E. mi ha spiegato a questo proposito:

- (...) *Non è che una persona può essere felice solo se pratica questo tipo di Buddhismo, non è così! Le persone hanno in sé la capacità di essere felici, questa è una Ferrari, per andare più forte, ma in bicicletta ci arrivi uguale! (...) Voglio dire, Gandhi non era una grande persona? Giovanni Paolo II non era una grande persona? Per noi sono Buddha anche se non praticavano. Non c'è questa divisione tra pratici e non pratici, ma tra esisti e non esisti*<sup>359</sup>.

È più che probabile che Daishonin, vissuto in un contesto socio-culturale completamente diverso da quello attuale - il Giappone del 1200 -, basandosi sulla convinzione che l'umanità stesse attraversando una fase di degenerazione degli insegnamenti e di distruzione della legge (l'era *mappo*), sia ricorso anche a metodi poco pacifici per raggiungere il fine di salvare il suo popolo dall'orlo del precipizio. In questo senso *shakubuku*, che letteralmente significa "rompere e sottomettere", può essere inteso come un mezzo violento e prepotente di conversione.

Oggi però, tenendo conto dei profondi mutamenti storici avvenuti e della diversa struttura sociale in cui viviamo, a questa parola non è più corretto attribuire il primo semplice originario: *shakubuku* sembra avere perso la propria carica di aggressività originaria, andando ad indicare solo il ricorso a

---

<sup>357</sup> Cfr. appendice.

<sup>358</sup> L. L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Seam, Roma, 1996, 122.

<sup>359</sup> Cfr. appendice.

strumenti di persuasione per testimoniare rivoluzione che è avvenuta nella vita del fedele in seguito all'ingresso nella Soka Gakkai di fronte a chi si dibatte nell'infelicità a causa di convinzioni errate.

## 5.8 La fede

### 5.8.1 Il Sutra del Loto

Il *Sutra del Loto* può considerarsi un'opera centrale del Buddhismo *Mahāyāna*. La prima stesura del testo, in "sanskrito buddhista", risale tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.; quella definitiva è databile al II d.C. In Estremo Oriente, la traduzione più popolare fu, ed è, quella realizzata da Kumarajīwa, grande traduttore kuchoo operante in Cina nel V secolo: su di essa si basano le traduzioni successive in quell'area geografica, dove il testo in alcune tradizioni è giunto a essere considerato un vero e proprio oggetto di culto.

Dal punto di vista stilistico il *sutra* si caratterizza per essere stato composto con un linguaggio "ricercato, accurato, con una grande propensione alla descrizione di prodigi grandiosi e iperboli stupefacenti". "Tuttavia questo stile, oltre a essere caratteristico di quella cultura, densa di simboli, di richiami visivi, sonori e olfattivi, è anche uno schermo dietro il quale i redattori fanno quasi magicamente scorrere un altro piano di significato che, a volte, ne copre un altro ancora<sup>360</sup>.

Dal punto di vista contenutistico, la vicenda si svolge sul Picco dell'Avvoltoio e consiste nell'attesa della predicazione da parte di Buddha del *Sutra del Loto*, attorniato da miriadi di esseri provenienti da altre galassie, mondi, piani di esistenza, mentre si svolgono prodigi ed eventi di ogni sorta. In realtà questa trasmissione dell'insegnamento non avverrà mai e il testo, dando come la sensazione al lettore di dilatarsi nello spazio e nel tempo, è occupato dal racconto di parabole, allegorie, anticipazioni di mondi futuri e flash back. Il *sutra* dunque porta a riflettere, senza mai nominarla esplicitamente, sulla natura eterna del Buddha, di cui Śākyamuni può essere inteso come una sua manifestazione storica.

Secondo la dottrina della Soka Gakkai, il Buddha eterno fu in seguito presentato come Buddha originale, che riunifica in sé tutti gli altri Buddha e che può essere identificato come principio universale che permette a tutti i Buddha di essere tali. Questo principio altro non è che *Nam-myoho-renge-kyo*, che a sua volta altro non è che il titolo del *Sutra del Loto*, ovvero la pronuncia giapponese della traduzione cinese del titolo.

Il Buddha eterno, supremo assunto spirituale, è anche chiamato *Adi-Buddha*. "Attraverso la meditazione su se stesso il Buddha eterno crea i cinque *Dhīāni-Buddha*: incorporei, perché

---

<sup>360</sup> M.Y. Marassi, *Il Buddhismo Mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006, 191

costituiscono i cinque aspetti essenziali della meditazione, e cioè: *VairoCh'ana*; *Akshobhya*; *Ratna smabhana*; *Amithābha*; *Amoghasiddhi*<sup>361</sup>.

Nichiren Daishonin, secondo coloro che seguono il suo insegnamento, avrebbe avuto aspetti comuni con questi Buddha, una manifestazione quindi del Buddha originale, che altro non è se non un sinonimo di Buddha eterno. Il *Sutra del Loto* quindi permette il diretto accesso al Buddha originale e coloro che lo abbracciano, trasformandosi in *bodhisatva della Terra*, hanno il compito di diffondere lo scritto in tutto il mondo. Essi decidono di non estinguersi nel nirvana, ma di rimanere su questa Terra mossi dalla compassione per tutti gli esseri senzienti, desiderosi di condurli sul cammino che conduce all'estinzione definitiva della sofferenza.

### 5.8.2 La teoria dei dieci mondi

“Ognuno dei sei miliardi di uomini nel mondo è differente dall'altro, ma tutti abbiamo qualche cosa in comune. Tutti noi conosciamo la felicità, il dolore, la gioia, la paura e le altre emozioni fondamentali. Le nostre comuni qualità, che trascendono i problemi di razza e colore, fanno parte del nostro senso del Sé”<sup>362</sup>. Il Sé inoltre, pur essendo il comune denominatore del genere umano, può vivere dieci diversi stati interiori o regni. Si tratta di dieci categorie di esistenza i cui gli esseri umani vivono, chiamati dieci mondi. Sebbene l'individuo possa sperimentare solo uno stato per volta nel corso della sua esistenza, ognuno dei dieci mondi contiene potenzialmente tutti gli altri: in questo modo se uno stato domina in un determinato momento, un attimo dopo ne subentrerà un altro, per esempio quando cambiano le circostanze esterne o l'atteggiamento mentale dell'individuo. Non bisogna mai dimenticare infatti che la condizione umana è caratterizzata dal costante mutamento. Tuttavia, essendo ogni persona dotata di una personalità propria (intendendo con questo termine l'insieme delle tendenze comportamentali ed emotive dell'individuo), uno dei dieci stati in genere tende a presentarsi in maniera più frequente rispetto agli altri.

Lo stato vitale più basso che un individuo può sperimentare è quello di *inferno*, dove domina il sentimento dell'angoscia. La forza vitale è quasi completamente annullata, non si ha speranza verso il futuro né tanto meno la forza di reagire. La rabbia è prevalentemente rivolta contro se stessi.

Segue il mondo della *fame*, dove, spinti dall'avidità, si brucia in una perpetua insoddisfazione, nel desiderare qualcosa che non si può ottenere. Su un gradino successivo si colloca lo stato di *animalità*, dove si è dominati dagli istinti. È chiaro che l'uomo, essendo comunque un animale, sia caratterizzato da alcune necessità biologiche istintive, come il bisogno di procacciarsi del cibo per

<sup>361</sup> M. I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996, 117.

<sup>362</sup> D. Ikeda, *La vita. Mistero prezioso*, Bompiani, Milano, 1991, 100.

sopravvivere. Tuttavia ciò non significa che si debba appagare ciecamente ogni impulso: l'uomo infatti è anche dotato di coscienza e di intelligenza, strumenti con i quali può discernere tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Vi è poi mondo della *collera* che, pur essendo caratterizzato da un senso di consapevolezza (pertanto un barlume di umanità), è dominato dall'egoismo, dal desiderio di prevalere sugli altri, dalla distruttività, dalla gelosia, dall'odio, dal senso di superiorità. Questi primi quattro stati sono anche chiamati Quattro Cattivi Sentieri.

Quando si sperimenta lo stato di *umanità*, si vive una condizione di profonda tranquillità. Si fa ricorso alla ragione e alla saggezza, si rispettano le regole sociali per vivere in armonia con gli altri esseri viventi, esercitando un certo controllo sui propri desideri. Esso può essere inteso come un mondo neutrale: da questa condizione infatti è possibile precipitare nei quattro stati inferiori, ma anche sviluppare le proprie potenzialità per risalire agli stati superiori, dando al Sé l'opportunità di crescere. Il mondo di *estasi* è il mondo della gioia. Sentimenti di felicità che però derivano dall'appagamento di un desiderio, magari ottenuto anche sfruttando la natura o nuocendo ad altri esseri viventi. Di conseguenza si tratta di uno stato di benessere condizionato dall'esterno e transitorio: non appena mutano le circostanze e non si ottiene più ciò che si desidera ardentemente, si precipita di nuovo negli stati inferiori.

Di condizione decisamente superiore sono lo stato di *apprendimento* e quello di *realizzazione*: si comprende la natura transitoria di tutti i fenomeni ed il Sé riflette sia sulla sua vita interiore che sulle regole preposte al funzionamento della vita umana in generale. In particolare si entra nel mondo della realizzazione quando un individuo ha una particolare illuminazione in relazione a un fenomeno che ha a lungo sperimentato o osservato, come quando Cartesio ebbe un'improvvisa intuizione e disse: "Cogito ergo sum". Tuttavia in questi stati si è ancora dominati dal demone del desiderio e si può utilizzare la conoscenza acquisita in qualsiasi campo del sapere per fare del male, come quando si sfruttarono le nuove conoscenze nel campo della fisica per costruire la prima bomba atomica.

Il mondo del *bodhisatva* è il mondo della pietà buddhista verso tutti gli esseri senzienti: quando un uomo sperimenta questa condizione realizza la sua personale perfezione attraverso l'altruismo, il suo obiettivo è liberare le persone dalla sofferenza per garantire loro la felicità. In questo modo "per avere fatto del bene agli altri, sopprime il latente egoismo che è in lui e illumina la maligna oscurità del mondo che lo circonda"<sup>363</sup>. La massima condizione che un individuo può conquistare, l'obiettivo che ogni membro della Soka Gakkai si propone di raggiungere, è sperimentare lo stato di buddhità:

---

<sup>363</sup> Ivi., 137.

si comprendono le leggi preposte al funzionamento dell'universo e della vita, si prova una compassione infinita per il mondo intero, si vive in una condizione di libertà assoluta, si è dotati di una saggezza infinita. D'altro canto, poiché, come detto sopra, ognuno di questi dieci mondi contiene in sé gli altri nove, chi si trova per esempio in uno dei quattro cattivi sentieri ha in sé anche la condizione di Buddha e viceversa "chi è nella condizione di Buddha non è staccato dal resto dell'umanità perché contiene in sé gli altri mondi"<sup>364</sup>.

Questa teoria dei dieci mondi fornisce uno schema molto utile per il seguace del Buddhismo di Nichiren per decodificare il proprio stato vitale e quello delle altre persone. Inoltre grazie alla preghiera giornaliera composta da *gongyo* e da *daimoku* viene dato all'adepto della Soka Gakkai un potentissimo strumento per poter innalzare il proprio stato vitale, specie nei momenti di difficoltà e sconforto, come mi ha spiegato G., parlando del motivo che lo ha indotto a entrare nell'organizzazione:

- (...) *A darmi delle speranze, a lavorare sulla mia condizione vitale, ad armonizzare l'ambiente in cui vivo. Io mi rendo conto che dopo mezz'ora, tre quarti d'ora di preghiera, c'è un'energia, un'armonia diversa. Per come ti rivolgi alle persone, per come le persone ti rispondono, per come l'ambiente ti risponde*<sup>365</sup>.

Migliorare il proprio stato vitale quindi fino a raggiungere la buddhità, la meta più ambita. L'affermazione che tutti gli uomini hanno in sé la possibilità di risvegliarsi e di recidere definitivamente il proprio rapporto con la sofferenza, è sicuramente uno dei pilastri fondamentali del Buddhismo *Mahāyāna*. Ma una cosa è sostenere che tutti gli esseri senzienti custodiscono in sé il seme della buddhità (quello che in seguito in alcuni *sutra* verrà definito *tathagatagarbha*), un'altra è intendere la natura di Buddha portando avanti l'idea che essa sia sovrapponibile al concetto di anima, così come viene per esempio intesa nel Cristianesimo, ontologicamente esistente e permanente. È così che mi sono sentita rispondere da E. quando, nel corso della nostra intervista, le ho detto che uno degli aspetti dell'insegnamento di Śākyamuni che avevo più difficoltà ad accettare fosse *anātman*, ovvero, l'assenza di anima individuale:

- (...) *Ma per noi è esattamente il contrario di quello che stai dicendo tu, per noi ogni essere umano, ogni persona è Buddha. Quindi ha una propria anima, una propria missione, una propria*

---

<sup>364</sup> M. I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996, 111.

<sup>365</sup> Cfr. appendice.



*individualità. Dalla quale non può prescindere e per la quale merita tutto il rispetto del mondo*<sup>366</sup>.

Altre volte nel corso delle interviste ho registrato opinioni identiche a quella di E., relativamente a questo tema. Dire che ognuno di noi è dotato potenzialmente della possibilità di diventare Buddha e che questa potenzialità sia identificabile con l'idea di anima è sicuramente uno degli aspetti che allontana la Soka Gakkai da tutte le altre tradizioni e scuole buddhiste, o per lo meno da quelle che nel corso della mia ricerca ho avuto modo di incontrare.

### 5.8.3 *Il karma*

Tra i “dieci fattori della vita” (di cui i primi cinque sono aspetto, natura innata, entità, potere e influenza), i quattro successivi sono legati alla causalità. Anche la scienza si occupa dello studio dei fenomeni osservabili interrogandosi sulle loro possibili cause, ma resta tuttavia vincolata alle dimensioni dello spazio e del tempo. Invece il Buddhismo secondo l'interpretazione che ne dà la Soka Gakkai, si spinge più nel profondo, esplorando i regni della mente e della vita umana, trascendendo i limiti spazio/temporali, immergendosi nella condizione potenziale di *ku*, lo stato di latenza che potrebbe essere tradotto come vuoto o non essere<sup>367</sup>.

Stando quindi a quanto i maestri con la loro esperienza hanno tramandato ai posteri e hanno insegnato, sesto fattore dell'esistenza è la *causa interna*, identificabile con la mente e con i pensieri formulati. Essa dà origine ad un *effetto latente*, che corrisponde alla direzione che prenderà la nostra vita in futuro in relazione a quel determinato pensiero che l'individuo ha concepito. Questo legame tra causa interna ed effetto latente può anche essere chiamato *karma* e come il fiore del loto ha in sé sia il seme, simbolo della causa e il fiore, simbolo dell'effetto, così la causa e l'effetto sono immanenti alla vita umana, coesistono, sono inseparabili, si manifestano simultaneamente.

Al concetto di *causa esterna* corrispondono invece le condizioni ambientali che attivano la causa interna, agendo come una sorta di catalizzatore. *L'effetto manifesto* è infine la reazione visibile, nel mondo fisico o fenomenico, della causa interna e dell'effetto latente. Molto importante è tenere presente che “la causa esterna non crea di per sé un effetto manifesto. Al contrario, essa attiva la causa interna, che insieme all'effetto latente, produce l'effetto manifesto”<sup>368</sup>. Pur sembrando inoltre che intercorra un certo lasso spazio/temporale prima che l'effetto manifesto si verifichi, in realtà esso viene ad esistere nel momento stesso in cui si presenta una causa, anche se ciò non è

---

<sup>366</sup> Cfr. a ppendice.

<sup>367</sup> D. Ikeda, *La vita. Mistero prezioso*, Bompiani, Milano, 1991, 149. La teoria dei “dieci fattori della vita” permette di spiegare come i “dieci stati” diventino manifesti e come sono modulati i loro movimenti.

<sup>368</sup> Ivi., 168.

immediatamente evidente. Ancora una volta, ecco il fiore del loto che contiene già in sé il seme. Per le persone quindi che decidono di entrare a fare parte della Soka Gakkai, credere nel *karma* significa riconoscere che ognuno individuo è il principale regista di ciò che capita nella propria esistenza, gli avvenimenti accadono conformemente alle convinzioni che abitualmente si hanno e ai pensieri che si formulano. Ogni uomo è responsabile delle proprie azioni, nel bene e nel male. Non esiste il destino, ognuno è il principale artefice del proprio destino. Come ha avuto modo di spiegarmi E.:

- (...) Sulla base poi di quello che sei, perché ci sono persone che si sentono deresponsabilizzate nel momento in cui pensano che la colpa sia di qualcun altro. Il Buddhismo è molto più severo, di tutto quello che succede la responsabilità è la nostra. Noi abbiamo il nostro karma. Da una parte è brutto, perché non ti puoi nemmeno lamentare quando ti succede un casino, non puoi dare la colpa a nessuno. L'altra faccia della medaglia è che se è il tuo destino quello che stai vivendo, allora sta a te crearti quello che vuoi<sup>369</sup>.

Sicuramente il concetto di *karma*, sulla base di quanto emerso nel corso delle riunioni a cui ho avuto modo di partecipare, consente di dare un senso a ciò che accade nella propria vita senza dover teorizzare l'esistenza di un Dio, come è per esempio nel Cristianesimo, che interviene nella vita delle persone per punirle o per premiarle sulla base delle azioni compiute. Come quando per esempio durante uno *zadankai* ha preso la parola Cristina, raccontando come la teoria del *karma* le ha consentito di darsi una spiegazione più soddisfacente rispetto a quella cattolica del perché suo padre a un certo punto si sia gravemente ammalato: non c'era nessun Dio che lo voleva castigare; semplicemente, siccome ogni uomo porta nel corso della sua vita a maturazione determinati frutti sulla base di come agisce, in questo caso è giunta per suo padre a maturazione una malattia<sup>370</sup>.

Quando nel corso delle interviste ho domandato quale fosse la principale differenza tra il sistema di pensiero buddhista proposto dalla Soka Gakkai e quello cattolico, mi sono sentita rispondere spesso con queste parole, per esempio E., sempre relativamente al *karma*:

- (...) Se invece mi affido al fatto che sono gli esseri umani che creano loro stessi, che fanno delle scelte e hanno la buddhità, ma anche tutto il mondo di inferno e anche la malvagità, capisco che è molto più affascinante, più semplice, basare per esempio la propria vita sulla malvagità. Allora mi

---

<sup>369</sup> Cfr. appendice.

<sup>370</sup> Dal Diario di Campo.

*tornano certe cose, continuo a considerarle deprecabili, ma mi tornano. Che ci sia un essere superiore che decide per ognuno di noi, non mi torna (...). Siamo sei miliardi, perché Dio dovrebbe occuparsi proprio di me? Non mi torna<sup>371</sup>.*

Dal momento in cui si incomincia a praticare il Buddhismo della Soka Gakkai, innalzando il proprio stato vitale con la preghiera, si diventa più forti e determinati di fronte alle sfide che la vita pone, superando le quali si procede nel cammino di conquista della buddhità. Proprio perché il praticante si dirige diritto verso questo obiettivo, supportato dalla forza ricevuta dal *daimoku* e dal *gongyo*, è inevitabile che nodi karmici irrisolti da secoli ereditati dalle vite precedenti, si presentino, per poter essere sciolti definitivamente. La pratica corretta infatti purtroppo non implica solo aspetti positivi, ma anche accadimenti dolorosi da cui non si è mai immuni solo perché si è diventati buddhisti. Però di fronte a un evento negativo, l'adepto dell'organizzazione grazie alla scoperta dell'esistenza del *karma*, è fornito di un sistema di senso che gli permette di interpretarlo e di affrontarlo come una sfida con se stesso<sup>372</sup>. Come mi ha raccontato D.: proprio da quando ha deciso di entrare a fare parte della Soka Gakkai, dopo aver condotto una vita senza particolari difficoltà, sono cominciati i problemi:

*- (...) Perché tendo a dimenticarlo, ed è strano, perché da quando ho iniziato a praticare, poi mi sono venuti fuori tutta una seri di problemi. Perché c'è questa teoria, che il karma si ripulisce, è un bicchiere pieno di sabbia, piuttosto che una condotta d'acqua che non si apre da anni, esce la ruggine. Se c'è la sabbia al fondo del bicchiere, ci metti l'acqua pura, ma prima che la sabbia se ne vada...*

## **5.9 Felicità e dolore, desideri e benefici**

Come ho già avuto modo di argomentare, obiettivo dei buddhisti della Soka Gakkai è la conquista della felicità assoluta e dello stato di buddhità: a ogni essere vivente è data questa possibilità.

Per raggiungere questo obiettivo la pratica gioca un ruolo fondamentale. E non solo: innalzando lo stato vitale grazie alla preghiera, quest'ultima permette di superare momenti di difficoltà e disagio, cambiando in meglio la prospettiva dalla quale si osserva e si interpreta la realtà. La pratica è l'unica possibilità di superare con successo e definitivamente la propria sofferenza, quando tutte le altre strade percorse per tamponarla, per compensarla, per evitarla, si sono rivelate inutili e

---

<sup>371</sup> Cfr. appendice.

<sup>372</sup> Cfr. appendice.

inadeguate. Il dolore, dimensione fondamentale dell'esistenza umana come Buddha ha insegnato, può essere vissuto quindi o come causa della propria infelicità e disperazione o come una spinta per poter per migliorare, un incentivo alla crescita, uno sprone per la conquista di uno stato di beatitudine assoluta. Così mi ha raccontato D. durante il nostro incontro:

- (...) *E quindi, la sofferenza è proprio il combustibile della felicità, perché è proprio attraverso questa che uno viene portato a praticare e a ricercare la felicità assoluta (...). È il dolore che non ti fa bruciare con il fuoco, perché se uno non sentisse dolore... perché è dal mondo di inferno che poi ti parte la voglia di raggiungere la buddhità*<sup>373</sup>.

Inoltre avere attraversato esperienze difficili aiuta a sviluppare empatia e compassione nei confronti degli altri esseri, può trasformarsi in un'occasione per fare in modo che anche altre persone vivano con gioia, poiché "solo coloro che hanno sofferto possono comprendere appieno una persona che soffre"<sup>374</sup>.

Chi entra a fare parte della Soka Gakkai *desidera* dunque superare la sofferenza, *desidera* conquistare la beatitudine eterna, *desidera* essere di aiuto agli altri. Il desiderio, che secondo la visione buddhista tradizionale deve essere lasciato andare e abbandonato poiché origine e causa del dolore (come insegna la seconda nobile verità), secondo la dottrina della Soka Gakkai non deve essere cancellato o estirpato dalla propria vita. Il desiderio anzi è considerato benefico al mantenimento della vita umana. A una condizione però: che sia indirizzato verso mete elevate. Se ciò non avviene, si diventa schiavi della brama, conducendo alla sventura se stessi e gli altri. Il presidente Ikeda per esempio per descrivere il mondo della buddhità, ricorrendo ai dieci nomi che tradizionalmente si utilizzano per definire il Buddha, a proposito di uno dei suoi epiteti, *Zenzei*, scrisse: "letteralmente significa andare verso il mondo dell'illuminazione, originariamente significava spegnere ogni desiderio e raggiungere il nirvana. Ma siccome in realtà i desideri non si possono sradicare, l'interpretazione è che essi vengono sublimati, - resi sublimi- e diretti a beneficio degli altri"<sup>375</sup>. E D. ha avuto modo di confermare:

- (...) *Gli altri buddhisti spesso ci attaccano: "Voi avete scordato il senso del messaggio buddhista: certi desideri vanno estirpati!" Qui i desideri non vanno soffocati, ma fanno parte della vita! (...) Il*

---

<sup>373</sup> Cfr. appendice.

<sup>374</sup> D. Ikeda, *La vita. Mistero prezioso*, Bompiani, Milano, 1991, 154.

<sup>375</sup> Ivi., 140.

*desiderio è ciò che ti porta alla buddhità, come la sofferenza è ciò che ti dà la spinta per compiere una determinata ricerca. In realtà, il desiderio è ciò che ti fa praticare, di più e meglio*<sup>376</sup>.

È lecito quindi pregare di fronte al *gohonzon* chiedendo che aiuti l'adepto a raggiungere un obiettivo o a conquistare un'aspirazione che gli sta a cuore. Può accadere però che ciò a cui tanto si ambisce non venga ottenuto, nonostante una pratica assidua. Come interpretare questo fatto? Comprendendo che la meta per cui praticavano *gongyo* e *daimoku* con tanta intensità forse non era poi così importante ed essenziale da raggiungere. Tuttavia attraverso la pratica assidua si è lavorato comunque sullo stato vitale di base cercando di innalzarlo, per cui il problema che si cercava di risolvere ha funzionato ancora una volta da stimolo per potere migliorare<sup>377</sup>.

Accade però che alcune volte i benefici legati alla preghiera si manifestino, visibili e invisibili, psicologici e pratici: nel corso dei *meeting* del giovedì sera per esempio ho sentito parlare di persone guarite dalle malattie, di occasioni di lavoro che si presentano magicamente perché si è “nel posto giusto al momento giusto”... la descrizione dei benefici ottenuti grazie alla pratica svolge un'importante funzione sociale: tali testimonianze durante gli *zadankai*, servono ad incoraggiare e sostenere i membri che stanno attraversando dei momenti difficili: sapere che qualcuno, vicino, ha vissuto problemi analoghi ed è riuscito a superarli, può essere fonte di conforto e di stimolo per affrontare con grinta e determinazione i propri problemi<sup>378</sup>. Mi ha raccontato E., sintetizzando molto bene quanto riportato sopra:

*- Ci sono proprio dei benefici pratici, per esempio trovi lavoro se lo cerchi, la gente ti chiama. Per esempio, mi viene in mente una ragazza che era davvero disperata perché continuava a perdere il lavoro. Siccome lei doveva pagare l'affitto, era determinata che sarebbe stata chiamata da delle persone che le avevano già detto di no. Lei voleva andare a lavorare lì e recitava per due ore al giorno con questo obiettivo. L'hanno chiamata! E il 27 novembre è andata a lavorare! Però ti dico, chi non è buddhista, magari può pensare che è una coincidenza, però se ne metti insieme milioni... in ogni caso, il beneficio dove sta? Nella forza che hai di lottare. Come ti alzi la mattina? Con che spirito? Come ti approcci agli altri? La vita è questa, non è avere un milione, dieci milioni in banca, un marito, dei figli, ma come stai tu!*<sup>379</sup>

---

<sup>376</sup> Cfr. appendice.

<sup>377</sup> Cfr. appendice.

<sup>378</sup> M. I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Gemogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996, 61.

<sup>379</sup> Cfr. appendice.

## 5.10 L'inculturazione del Buddhismo in Occidente? Un problema inesistente

Cercando di indagare nel corso delle interviste se gli adepti della Soka Gakkai si siano mai posti il problema della corretta inculturazione del Buddhismo in Occidente o se si siano mai posti il problema, dal punto di vista della loro costruzione identitaria, di professare una religione che proviene dal Giappone pur essendo nati e cresciuti in Italia, mi è sempre stato risposto che questa questione per loro non sussiste. Il Buddhismo che la Soka Gakkai propone infatti altro non è che un manuale di istruzioni che riguarda il funzionamento dell'universo e della natura umana: per questo motivo è identico, indipendentemente dalla nazionalità di chi decide di accoglierlo, come sistema di senso che guida e indirizza la vita<sup>380</sup>. A questo proposito ha affermato E., quando le ho chiesto se in Occidente secondo lei il messaggio del Buddhismo non rischiava di essere frainteso, nel caso in cui fosse stato recepito e interpretato unicamente con le nostre categorie culturali :

*- Ma non è una religione giapponese, il Buddhismo è una religione universale! É proprio stupido legarla a un Paese d'origine. Non è giapponese, non è neanche indiano, è universale. Ci sono buddhisti in tutte le parti del mondo, perché ci sono uomini in tutte le parti del mondo! Il Buddhismo è: le istruzioni per l'uso dell'uomo! Il manuale di istruzioni su come funzioniamo, a prescindere dalla nazionalità che abbiamo (...). Il fatto che io sia italiana e lui australiano non ci rende diversi, dal punto di vista filosofico. La provenienza in sé, è un dettaglio non solo irrilevante, ma che proprio non viene preso in considerazione<sup>381</sup>.*

I membri della Soka Gakkai inoltre, entrando a fare parte di questa organizzazione, ricevono una formazione dottrinale che pur avendo la sua origine in Giappone, per via della semplicità degli elementi di cui è composta e con cui è strutturata, è spendibile in qualsiasi contesto sociale in cui essa si sviluppi. Del resto uno degli obiettivi che si pone il movimento è quello della diffusione dell'insegnamento di Nichiren in tutto il mondo.

Anche il *daimoku* e il *gongyo* sono pratiche facili da apprendere, che non richiedono un lungo iter formativo per imparare ad eseguirli correttamente: si tratta semplicemente di ripetere un mantra e di recitare una parte del *Sutra del Loto* davanti al *gohonzon*. Le due pratiche sono adattabili a qualsiasi ambito culturale in cui la Soka Gakkai è presente. Ben si conciliano infine con i ritmi lavorativi spesso serrati a cui si è sottoposti nella nostra società contemporanea, come mi ha ricordato G.:

---

<sup>380</sup> Cfr. appendice.

<sup>381</sup> Cfr. appendice.

- (...) Certo, non è appannaggio di pochi eletti, che praticano sei, otto, dieci ore la giorno e che sono mantenuti dalla comunità, come lo erano i monaci al tempo del Buddha: loro non lavoravano, erano mantenuti dalla popolazione e si dedicavano esclusivamente alla pratica. E questo era appannaggio di pochi. Quello che invece offre questa scuola è la possibilità di intraprendere un percorso di ricerca spirituale andando in fabbrica a lavorare. Questo entra decisamente in contrasto con le vecchie scuole buddhiste<sup>382</sup>.

Per quanto spesso sia stato affermato dagli intervistati appartenenti alle altre scuole che il Buddismo della Soka Gakkai non rientra effettivamente nelle categorie con cui tradizionalmente si identifica l'insegnamento di Śākyamuni e per quanto io stessa mi sia resa conto che esistano delle incongruenze, come ho avuto modo di argomentare, ho anche riflettuto sul fatto però che non esistendo in questo sistema di credenza un apparato dogmatico preposto al giudizio di che cosa sia ortodosso e che cosa invece non lo sia, sono giunta alla conclusione che la proposta religiosa della Soka Gakkai altro non sia che una delle tante possibili evoluzioni storiche e interpretazioni del Buddismo nel corso del tempo, anche se in parte forma una deviazione rispetto all'alveo originario tracciato e sviluppatosi nei secoli a partire dall'insegnamento Buddha.

Frequentare le riunioni serali dell'organizzazione, mi ha anche aiutato a arricchire il confronto tra le varie tradizioni buddhiste presenti sul nostro territorio e la comparazione mi ha permesso di comprendere meglio i principali tratti identitari e il modus operandi delle altre Comunità, anche se per ciò che riguarda la Soka Gakkai sono dovuta ricorrere, per poterla comprendere, a dei modelli teorici diversi, come quello dei Nuovi Movimenti Religiosi.

La Soka Gakai, nonostante le polemiche di cui è stata oggetto a livello di opinione pubblica e delle critiche che le sono state rivolte nel corso della sua storia, è una realtà decisamente diffusa e conosciuta nel nostro territorio: attualmente ne fanno parte circa 35.000 persone, cifra in costante crescita. Perché? Forse perché al di là di tutto vi si trova una risposta al problema della sofferenza e offre delle risorse, per quanto possano risultare discutibili, con cui affrontare serenamente e con determinazione la vita.

Per tutte queste ragioni ho comunque deciso di dedicarle uno spazio nella tesi.

---

<sup>382</sup> Cfr. appendice.

## CONCLUSIONI

Uno dei primi insegnamenti che si apprende nel momento in cui ci si accosta al Buddhismo, è l'insegnamento relativo all'impermanenza. Ogni fenomeno esistente nell'universo - per quanto questa realtà sia da difficile da accettare - nasce, cresce, muore. Ogni elemento è soggetto dunque a una continua trasformazione, fino alla sua inevitabile fine, Buddhismo compreso. Anche se la tradizione assicura che quando il Dharma di Śākyamuni sarà estinto, comparirà sulla Terra un nuovo Buddha, Maitreya, che ripristinerà l'insegnamento.

Se ogni cosa nel cosmo si evolve in continuazione, così anche la fotografia che ho scattato per ognuna delle Comunità frequentate riguarda solo uno specifico momento della loro storia e solo l'arco di tempo in cui le ho conosciute. Non sono in grado di sapere quali saranno i cambiamenti futuri che avverranno e posso solo immaginare quale sia stata l'identità passata di ogni luogo da me visitato.

Inoltre come ogni fotografia è il prodotto della sensibilità, del talento, dello stato emotivo del fotografo, così anche la mia fotografia della realtà del Buddhismo in Italia risente inevitabilmente delle mie caratteristiche e della mia unicità in quanto individuo. Probabilmente un'altra persona, prendendo parte alle attività e alla vita quotidiana degli stessi posti in cui sono stata, andando ad indagare la stessa tematica avrebbe tratto conclusioni diverse.

Fatta questa premessa, per ognuna delle Comunità visitate ritengo opportuno riassumere quali siano le strategie di inculturazione messe in campo nel nostro Paese. Per quanto riguarda il Buddhismo del Veicolo degli Anziani: il tempio **Lankaramaya**, gestito unicamente da monaci cingalesi, cerca di organizzare con l'aiuto fondamentale di Flavio Pelliconi, incontri o week end di meditazione *vipassana* aperti soprattutto agli Italiani, nei quali non sono però esclusi gli immigrati dello Sri Lanka.

Nelle **sedute di meditazione vipassana** tenute da Flavio Pelliconi al Mindfulness Project di Milano per conto della fondazione Maitreya, si cerca, per non creare barriere identitarie tra "buddhisti" e "non buddhisti" e per favorire la reciproca conoscenza da parte degli interessati di tutte le scuole di Dharma, di eliminare qualsiasi simbolo e segno religioso strettamente buddhista e strettamente riconducibile in particolare al *Theravāda*.

Il monastero **Santacittarama** ritiene necessario che la tradizione monastica thailandese venga proposta, seppur con qualche accorgimento indispensabile, nella stessa identica forma in Italia, mantenendo inalterato soprattutto il *Vinaya*, il codice di vita che regola i rapporti all'interno del *Sangha*.



Il **Centro Ghe Pel Ling** di Milano, di scuola *Gelug* della tradizione *Vajrayāna*, ritiene che la proposta di salvezza del Buddha anche nel contesto del nostro Paese possa fiorire e svilupparsi correttamente perché gli insegnamenti del Centro sono impartiti da un *lama* tibetano il quale a sua volta ha ereditato competenze e legittimazione a educare i suoi discepoli da il suo precedente maestro. La successione della catena maestro/discepolo è ciò che garantisce anche in un contesto diasporico la continuità dell'essenza del messaggio di Buddha.

**Fudenji** adotta strategie di inculturazione del Buddhismo in Italia diversificate: in primo luogo pone particolare attenzione al radicamento territoriale del monastero nel contesto fidentino, allacciando rapporti con la rappresentanza cattolica e con la pubblica amministrazione. In secondo luogo propone alcune cerimonie e rituali che in parte mediano con la tradizione cristiana con la quale inevitabilmente si trova a dialogare e a convivere.

La **Stella del Mattino**, la Comunità che più di tutte aveva affrontato in termini critici e autoriflessivi la questione dell'inculturazione del Buddhismo in Italia, dava particolare enfasi allo *zazen*, sia perché si riallacciava alla proposta religiosa del monastero di Antaiji - luogo nel quale Jiso Forzani si è formato - che dà un'importanza fondamentale a questa pratica; sia perché lo *zazen* è la forma culturale minima che può essere proposta anche nel nostro Paese. Per sedere in *zazen* occorrono infatti solo un cuscino e il proprio corpo. Ovviamente la Stella del Mattino non trascurava l'importanza della formazione intellettuale, dedicandosi alla produzione di testi che parlano di Buddhismo e alla traduzione in italiano degli scritti di Dogen, fondatore dello Zen Soto. Infine la questione della modalità di inculturazione del Buddhismo nel nostro Paese è per la **Soka Gakkai** una problema inesistente. Innanzitutto per via della semplicità della pratica e degli elementi dottrinali proposti, spendibili in qualsiasi contesto sociale l'organizzazione si sviluppi. Inoltre gli aderenti all'associazione hanno dichiarato che il Buddhismo a cui hanno aderito altro non è che "un manuale universale di istruzioni" per raggiungere la felicità assoluta, lo stesso per ogni uomo, indipendentemente dal colore della pelle o dalla nazione di provenienza di ciascuno.

Spero che con il procedere degli anni, la presenza del Buddhismo in Italia si consolidi e che, pur mantenendo intatto il tesoro prezioso del suo insegnamento, incominci ad esprimersi con coraggio in forme nelle quali noi italiani ci possiamo riconoscere perché le riconosciamo come intimamente nostre.

Provo una profonda ammirazione per tutti coloro che con sforzo e con dedizione, si sono trasformati essi stessi in un ponte tra due culture e che lavorano pur tra tante difficoltà alla traduzione, in un

linguaggio comprensibile anche agli Italiani, della proposta di salvezza di Buddha, senza avere la pretesa di avere in tasca la soluzione definitiva.

Siamo solo all'inizio di una avventura che non si sa dove porterà. Ai posteri il compito di valutare le future evoluzioni del Buddhismo nel Bel Paese. Quello che ho descritto, è solo un piccolo scorcio del panorama attuale.

## BIBLIOGRAFIA

- Vita di Milarepa. I suoi delitti, le sue prove, la sua liberazione*, a cura di J. Bacot, gli Adelphi, Milano, 2001
- Dhammapada. Per la contemplazione*, a cura di Ajahn Munindo, Associazione Santacittarama, Frasso Sabino, 2002
- S. Acquaviva, E. Pace, *Sociologia delle religioni*, Carrocci, Roma, 2004
- M. Bauman, *Il Buddhismo in Occidente*, in G. Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Laterza, Bari, 2001
- H. Bechert, *Il Buddhismo contemporaneo in Sri Lanka e nel Sud-Est asiatico*, in G. Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Laterza, Bari, 2001
- S. Batchelor, *Il risveglio dell'Occidente. L'incontro del Buddhismo con la cultura europea*, Ubaldini, Roma, 1995
- A. Chah, *Una pace incrollabile*, Associazione Santacittarama, Frasso Sabino, 2005
- A. Cheng, *Storia del pensiero cinese. Dall'introduzione del Buddhismo alla formazione del pensiero moderno*, Einaudi, Torino, 2000
- P. Corbetta, *La ricerca sociale: metodologie e tecniche. Le tecniche qualitative*, Il Mulino, Bologna, 1999
- Dalai Lama, *Incontro con Gesù. Una lettura buddhista del Vangelo*, Mondadori, Milano, 1998
- P. P. Del Campana, *Il Buddhismo in Giappone*, in G. Filoramo (a cura di), *Buddhismo*, Laterza, Bari, 2001
- H. De Lubac, *Buddhismo e Occidente*, Jaca Book, Milano, 1987
- T. Deshimaru, *Lo Zen passo per passo. Pratica dello Zen. Testi sacri dello Zen*, Ubaldini, Roma, 1981
- F. Di Martino, *Antropologia di un Buddhismo contemporaneo*. Tesi di laurea, Univ. degli Studi di Urbino "Carlo Bo", Facoltà di Sociologia, a.a. 2006-2007
- L. L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Il Mulino, Bologna, 2005
- M. A. Falà, *Il Buddhismo in Occidente*, in W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, Paramita, Roma, 1994
- M. A. Falà, *Il Buddhismo in Italia*, in W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, Paramita, Roma, 1994
- G. R. Franci, *Il Buddhismo. Dall'Oriente la tradizione spirituale che più ha affascinato l'Occidente*, Il Mulino, Bologna, 2004
- F. T. Guareschi, *Fatti di terra*, CasadeiLibri, Padova, 2008

- D. Ikeda, *La vita. Mistero prezioso*, Bompiani, Milano, 1991
- V. Lanternari, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari, 1997
- D. S. Lopez Jr., *Prigionieri di Shangri-la. Il Buddhismo tibetano e l'Occidente*, Ubaldini, Roma, 1999
- D. S. Lopez Jr, *Il Buddhismo tibetano*, Elledici, Torino, 2003
- M. I. Maciotti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Seam, Roma, 1996
- M. Y. Marassi, *Piccola guida al Buddhismo Zen nelle terre del tramonto*, Marietti, Genova, 2000
- M. Y. Marassi, *Il Buddhismo Mahayānā attraverso i luoghi, i tempi e le culture. India e cenni sul Tibet*, Marietti, Genova-Milano, 2006
- M. Y. Marassi, *Il Buddhismo del Sol Levante visto da Ponente*, inedito, 2007
- L. Mazzocchi, M. Y. Marassi, *Il Vangelo secondo Matteo e lo Zen. Meditazioni sui brani non utilizzati nelle feste liturgiche*, EDB, Bologna, 2006
- T. Merton, *Lo Zen e gli uccelli rapaci*, Garzanti, Cernusco s/N, 1999
- T. Narasaki roshi, *Sodo no gyoji. Praticare la via del Buddha. Vestire, mangiare, abitare in accordo con il Dharma*, Ist. It. Zen Soto Shobozan Fudenji-Comunità Magis-minus, Fidenza, 2008
- P. Parma, *Oltre l'invisibile. Il cattolicesimo di parrocchia*, Pazzini Editore, Verucchio, 2000
- R. H. Robinson, W. L. Johnson, *La religione buddhista*, Ubaldini, Roma, 1998
- A. Sumedho, *La mente silenziosa. Discorsi e dialoghi di un maestro theravāda occidentale*, Ubaldini, Roma, 1990
- K. Uchiyama, *La realtà della vita. Zazen in pratica*, EDB, Bologna, 1994