



Università degli Studi di Siena
Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di studi in Antropologia Culturale / Laurea Triennale
in Discipline Etno-Antropologiche

**Dal Vajrācārya al Theravāda:
dinamiche religiose nel Nepal contemporaneo**

Candidato: Michele Serafini

Relatore: Pier Giorgio Solinas

Anno accademico 2009-2010

Indice

Introduzione	2
1. Problematiche preliminari	8
1.1 L'inadeguatezza del principio di non-contraddizione come principio costitutivo della realtà sociale	8
1.2 Riabilitare il principio di non-contraddizione: i tre 'tipi ideali' di realtà	12
2. Il Buddhismo tradizionale newari	19
2.1 Introduzione.....	19
2.2 Le tre <i>Yāna</i> (parte prima)	23
2.3 Le tre <i>Yāna</i> (parte seconda)	34
2.4 Conclusioni: il principio di 'cumulatività' ed i tre 'tipi ideali' di realtà	77
3. Il modernismo Theravāda	88
3.1 Introduzione.....	88
3.2 Primi passi	90
3.3 Continuità e cambiamenti.....	106
3.4 Società moderna: i centri di meditazione <i>vipāśyanā</i>	118
Conclusioni.....	126
Bibliografia	141

Introduzione

La tesi, in tre capitoli, vorrebbe essere un approccio al mondo religioso dei newari, l'etnia che ha storicamente occupato la Valle di Kathmandu e che ora si trova a condividere i propri spazi con gli altri gruppi nepalesi. Basandomi principalmente sui lavori etnografici ed antropologici di David Gellner, da *Monk, Householder and Tantric priest* a *Rebuilding Buddhism*, cerco di ricostruire due fasi dell'orizzonte religioso di quest'etnia: la prima riguarda il Buddhismo tradizionale newari, la seconda invece è collegata al movimento di restaurazione Theravāda. Per Buddhismo tradizionale newari intendo quella particolare pratica religiosa presente nella Valle prima degli anni '30, periodo in cui fecero capolino i primi monaci Theravāda. Si tratta di un Buddhismo fortemente ritualizzato, pragmatico, capace di rispondere ai bisogni, per lo più sociali, delle famiglie newari. Un Buddhismo adattatosi alle gerarchizzazioni castali tipiche dell'ambiente induista in cui si è sviluppato: dal 1769, infatti, la Valle passò sotto il controllo dei re Parbatiyā, decisamente orientati verso l'Induismo e appartenenti alla casta dei Chetri (corrispettivo locale degli Kṣatriya). *Buddhamārgī* (seguaci della via del Buddha) e *śivamārgī* (seguaci della via di Śiva) si trovarono a far parte di uno stesso sistema castale. Ai Brahamani, specialisti rituali e vertice socio-spirituale della comunità induista, si opponevano i Vajrācārya, che svolgevano le stesse funzioni dei primi per i lignaggi buddhisti. Insieme ai Śākya, formavano inoltre la classe monastica del Buddhismo tradizionale newari. Quest'ultimo presenta una chiara matrice mahayanica: vengono adorati i vari bodhisattva, il loro altruismo è considerato l'ideale morale del devoto e si lascia molto spazio al ritualismo ed al devozionalismo tipici della Grande Via.

Mancando tuttavia un'istituzione che regoli ed uniformizzi la pratica e la credenza religiosa dei newari, la varietà fa da padrona. D'altronde il Mahayāna sociale che costituisce il corpo della religiosità newari, è accompagnato da invadenti elementi tantrici. Il Buddismo tantrico Vajrayāna, via esoterica e privilegiata sviluppatasi dalla filosofia e dalla pratica mahayanica, pervade ogni rituale: esso è considerato come la religione dei Vajrācārya, gli unici che possono affrontare il rito della Consacrazione a Maestro del vajra (*ācāḥ luyegu*), che permette loro di entrare in intimo contatto con le feroci divinità tantriche, acquisendone poteri e carisma. I Vajrācārya potranno anche evocare a piacimento queste divinità, permettendone l'adorazione altrui; per questo la loro presenza è indispensabile in ogni rito compiuto dalle famiglie buddhiste, in ogni festività, in ogni occasione religiosa. Se, quindi, il Vajrayāna consiste in tutto “ciò che fanno i Vajrācārya”, esso di fatto è presente in ogni momento della vita religiosa newari. Dall'altro lato dello spettro, non mancano neanche rimandi all'ascetismo monastico di derivazione theravādica: in particolari contesti (durante l'Iniziazione Monastica, nel corso dei festival di Pañcadān o di Samyak) l'identità monastica di Śākya e Vajrācārya viene enfatizzata; si rispettano norme di astinenza, si indossa la tonaca monastica, si ricevono elemosine dalla laicità. Quest'ultima, a sua volta, prenderà i Cinque Precetti durante le Osservanze (*vrata*), sebbene questi, di origine theravādica, siano più messi in pratica che non conosciuti ed esplicitamente formulati. Il Buddismo tradizionale newari sembra insomma presentare due caratteristiche fondamentali: 1) il dominio della pratica sulla dottrina e 2) la coesistenza di tre Vie religiose (Mahayāna, Theravāda e Vajrayāna), gerarchicamente ordinate; la gerarchia permette di risolvere i problemi riguardanti la contraddittorietà delle pratiche: il passaggio da uno status monastico ad uno di capofamiglia ad uno di prete tantrico, a contatto con sostanze considerate perniciose per un

monaco, è un passaggio continuo e continuamente reversibile. E' il contesto a determinare di volta in volta l'identità adatta da mettere in gioco. Vajrācārya e Śākya sono infatti monaci, ma monaci sposati. I primi, come già detto, aggiungono anche il proprio ruolo di preti domestici (purohit). Sono identità cumulative, aperte ed intercambiabili. La mancanza di dottrina permette questa flessibilità, mettendo in secondo piano il pensiero operante tramite il principio di non-contraddizione, la categorizzazione di diverse forme religiose.

Negli ultimi anni il Buddhismo tradizionale newari e la gerarchia socio-spirituale che lo caratterizzava sono stati fiaccati da un movimento di chiaro stampo modernista, quello di restaurazione Theravāda. I Vajrācārya hanno perduto il proprio ruolo di dominio e sempre meno famiglie si rivolgono loro per soddisfare i propri bisogni religiosi. Nato nello Sri Lanka sul finire del XIX secolo, questo revival si è presto diffuso in India, in Nepal, nel mondo. La Maha Bodhi Society ha rappresentato l'istituzione centrale del movimento e Anagarika Dharmapala il suo leader. L'ideologia anti-ritualista ed anti-clericale del colonnello Olcott, primo Occidentale a convertirsi apertamente al Buddhismo, influenzò fortemente Dharmapala, che ascoltò i discorsi dell'ex-militare negli anni 1880-1881, tenuti in Sri Lanka in occasione di apposite conferenze. Anche l'agenda operativa del movimento assunse una chiara impronta occidentale, in particolare Protestante: si trattava di un revival borghese, modernista, individualista, razionalista. La diffusione della dottrina attraverso traduzioni e pubblicazioni scritte ed opuscoli ricordano le stampe luterane della Bibbia e dei precetti in essa contenuti. Ogni uomo aveva diritto ad una conoscenza immediata dei testi religiosi, indipendentemente dalla propria provenienza sociale e dallo status che ricopriva (monaco o laico). Era questa conoscenza, e la meditazione su di essa, a dover indirizzare lo spirito al Buddhismo, non una fede cieca in qualche divinità. Il movimento di restaurazione Theravāda si

incaricava quindi di riportare la comunità buddhista mondiale a quella purezza originaria contaminata da secoli di “routinizzazione”, per usare un termine weberiano. Il suo ingresso in Nepal fu reso possibile dalla crescente apertura del governo nepalese, che vedeva in quegli anni il progressivo declino della dinastia Rana, conservatrice e tradizionalista, nonché ostile al Buddhismo di ogni sorta. I primi studenti andarono a formarsi in India, nelle università di Calcutta e Delhi. Proprio a Calcutta si era trasferita la sede della Maha Bodhi Society. E' lì che Dharmaditya Dharmacharyya, al secolo Jagat Man Vaidya, venne in contatto con Dharmapala. Tornando in Nepal, Dharmaditya cominciò a diffondere la dottrina Theravāda. In concomitanza con il favorevole periodo storico, il movimento si radicò nella Valle. Nel 1951 il regime feudale e patrimoniale dei Rana lasciò il passo ad una democrazia multi-partitica. Anche durante il governo del Panchayat, che vide una nuova messa al bando dei partiti politici, i monaci Theravāda riuscirono a far crescere la fiducia nei loro confronti, accattivandosi una sempre maggiore fetta di laicità. Anche attraverso la creazione di centri di meditazione, il Theravāda modernista entrò nei cuori dei newari. Esso veniva collegato al Sud, a sua volta terra di progresso e modernizzazione. I suoi legami internazionali ispiravano fiducia negli investitori. L'ideologia individualista e scienziata si accomodava meglio con la mutata situazione sociale, in cui c'era sempre meno tempo e denaro da poter dedicare ai complessi rituali del Buddhismo tradizionale newari. Sebbene il fruttuoso innesto fosse stato possibile anche grazie all'apertura del movimento ad alcuni aspetti della tradizione religiosa locale, il modernismo Theravāda propose sempre una retorica del disprezzo verso quella forma contaminata di Buddhismo praticata dai Vajrācārya e dalle famiglie che a loro facevano riferimento. La dottrina doveva dominare sulla mera pratica rituale, inutile se non accompagnata da una adeguata conoscenza dei precetti religiosi. Il

dharmā si restrinse: non si poteva considerare tale ogni rituale, anche quelli legati al ciclo della vita, come avveniva in passato; quelli erano null'altro che costumanze, tradizioni, superstizioni. Il vero Dharma era solo l'insegnamento del Buddha storico, Śākyamuni.

L'intento della tesi è perciò quello di mostrare, attraverso la descrizione di queste due fasi religiose, come si sia passati da una situazione pragmatica, priva di un discorso ufficiale basato sulla dottrina, e dominata da un principio di 'cumulatività' (di ruoli, d'identità, di pratiche, di intenzioni religiose) ad una più in linea con i processi di democratizzazione, di modernizzazione, di globalizzazione, dove la "volontà di sapere" regna sovrana anche in ambito spirituale, dove la religione si privatizza perdendo (almeno parzialmente) il proprio carattere sociale, dove il principio di non-contraddizione serve per mantenere una purezza soteriologica. Percorso, d'altra parte, tutt'altro che lineare. La stessa ideologia theravādica ha subito un processo di "addomesticamento", necessario per adeguarsi alla realtà newari. Non tutti i "sottintesi" sono stati espressi, non tutti i fantasmi del passato scacciati con un colpo di spugna. Approcci ecumenici e pragmatici, per non dire sociali, alla religione sono ancora visibili nella Valle, sebbene sempre più relegati alla sfera religiosa non-ufficiale, o perlomeno, sempre più inerenti il cuore nascosto dei fedeli, il sentimento, più che la testa ed i discorsi da questa plasmati.

Per quanto riguarda le specificazioni di carattere tecnico, preciso solamente che tutte le traduzioni di brani originariamente scritti in lingue straniere sono opera mia, e me ne assumo ogni responsabilità (a dir la verità spero non molte). In alcuni casi, tuttavia, ho preferito mantenere l'originale: specialmente dove esso rappresenti già da sé una traduzione. Per la questione dei diacritici, essi sono stati estrapolati dai testi cui ho fatto riferimento. I nomi propri di persona ne sono privi. A proposito dei testi, questi sono stati consultati

personalmente, per quanto mi è stato possibile. Tuttavia, nonostante la ricchezza delle librerie di Kathmandu, alcuni mi sono noti solo di nome e le citazioni degli autori che li hanno composti sono dunque citazioni indirette, di seconda mano. Inoltre, ho evitato di mettere in bibliografia le opere, citate da Gellner, scritte in Nepali o in Newari. Ho preferito specificarne l'autore e la data di pubblicazione solo in corso d'opera.

1. Problematiche preliminari

1.1 L'inadeguatezza del principio di non-contraddizione come principio costitutivo della realtà sociale

Specialmente in ambito scientifico, il quale può o non può includere l'antropologia, lo studioso educato all'Occidentale è ossessionato dal principio di non-contraddizione: se un oggetto x ha come proprietà specifiche A, B e C e se queste sono considerate opposte ad altre proprietà D, E ed F, l'oggetto x non potrà mai apparire legato ad alcuna di quest'ultime. E' il fascino e la maledizione del cercatore d'essenze.

In antropologia da un po' d'anni ormai si sta cercando di abbandonare concezioni essenzialistiche in favore di posizioni più attente alla contestualità dei fenomeni studiati, alla contingenza delle situazioni, a quella che Giddens chiamò "*the agency*" degli individui [Giddens 1984]. L'antropologia dinamista prima, decostruzionista poi, hanno prodotto ottime critiche ed analisi di concetti chiave della disciplina tradizionale, come quelli di etnia, di cultura, di identità etnica¹. Appare un progressivo affinamento dello sguardo antropologico: ciò che una volta sembrava essere compatto ed omogeneo come una lastra di marmo, si è rivelato spigoloso e disordinato come una foresta di coralli. Ci si è resi conto che all'interno di un medesimo gruppo si potevano nascondere conflittualità e dominazioni, non solo a livello politico e sociale, ma anche rituale, simbolico, persino identitario. E si è ammesso che molte delle culture autentiche studiate dagli

¹ Si vedano ad esempio i classici *Ethnic Groups and Boundaries* di F. Barth e *Interpretazione di culture* di C. Geertz; oppure, per il passaggio da una prospettiva discontinuista ad una "logica meticcia", si veda Amselle in *L'invenzione dell'etnia*. Per una ricostruzione delle varie posizioni intellettuali nei confronti dei concetti chiave dell'antropologia, il più recente *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco* di U. Fabietti.

antropologi sono state “inventate” (Roy Wagner²) o almeno “esagerate” (James Boon³) dagli antropologi stessi, o anche dai gruppi sociali nel momento di contatto con questi studiosi interessati alle cose realmente indigene. A questo punto si è reagito in due maniere tra loro opposte: l'una, preso atto della molteplicità, del sincretismo, del “meticciamento”⁴ e del cambiamento essenziali (questi sì) ad ogni cultura e ad ogni società, prevedeva di accusare i soggetti studiati e le relative istituzioni di degenerazione, di corruzione da uno stato autentico originario; l'altra, preso atto della stessa situazione, sospendeva il giudizio e decideva di seguire il consiglio di Lévi-Strauss ed “ascoltare la crescita del grano” (Lévi-Strauss 1967:143). Se si segue la seconda via, si può anche essere più flessibili nell'applicazione del principio di non-contraddizione ai fenomeni sociali e culturali. Perché ascoltare questa crescita vuol dire anche rinunciare a spiegare l'Altro attraverso le proprie categorie, le proprie ossessioni, i propri stereotipi. Said dedicò un intero libro a mostrare la storia della formazione della nostra immagine dell'Oriente⁵; qui servirebbe constatare come ai nostri occhi il Buddhismo e l'Induismo siano due religioni completamente separate, contraddittorie anzi, ed omogenee al loro interno. E certamente lo sono, almeno in alcuni casi. Eppure si vedrà come, se si decidesse di uscire dalle mura del concetto occidentale di ‘religione’, la casistica si moltiplicherebbe. In quanto sistemi esclusivi di credenze, Induismo e Buddhismo sono lontani quanto l'acqua ed il fuoco. Ma sono sistemi esclusivi di credenze? Esistono Chiese buddhiste o induiste capaci di regolarizzare il culto e le convinzioni dei propri fedeli? Ha senso parlare, nell'ambito religioso del Sud-Asia, di dogma? Spesso, almeno in Nepal, “la religione è una cosa fatta, non una cosa creduta” (Babb 1975: 31); è

2 Vd. R.Wagner (1992) in *L'invenzione della cultura*.

3 Vd. J. Boon (1983) in *Other tribes, Other Scribes*.

4 Vd. J.L. Amselle (2008), a cura di, in *L'invenzione dell'etnia*.

5 Vd. E. Said in *Orientalism*.

nella pratica rituale e quotidiana che si forma l'identità religiosa, molteplice e variabile da casta a casta, da città in città, da contesto a contesto, da periodo storico a periodo storico. La contraddizione è qui sempre in agguato, almeno se consideriamo contraddittorie cose che non lo sono dal punto di vista emico. Oppure la contraddizione è riconosciuta anche dall'interno, ma non le si dà quella connotazione negativa che le daremmo noi, e viene accettata e mantenuta senza problemi. L'aneddoto racconta dello straniero che, arrivato nella Valle di Kathmandu, chiede ad un newari se sia Induista o Buddhista, ottenendo come risposta la spiazzante affermazione "Sì". L'Aut Aut non è sempre sufficiente per descrivere la realtà newari, specialmente in ambito religioso; bisogna andare oltre, ed importunare categorie quali spazio, tempo, situazione, contesto. Il sanskritista francese Sylvain Lévi, che visitò la Valle nel 1898 e dallo studio che ne seguì trasse *Le Népal*, si rese conto di questa inadeguatezza di un uso affrettato del principio di non-contraddizione:

In quanto ereditari della logica greca e del monoteismo ebraico istintivamente noi applichiamo il principio di non-contraddizione alle credenze religiose; per noi dèi e devoti sono classificati in sette chiese, che consideriamo a tal punto esclusive da raggiungere l'antagonismo. [...]. Un Indiano (Hindu), un Cinese, o un Giapponese non sarebbe capace di comprenderle [Lévi 1908: 317].

La realtà sociale è come un campo gravitazionale in cui appaiono forze più o meno costanti ed altre costantemente variabili; da Einstein abbiamo imparato che risulta impossibile descrivere correttamente i fenomeni che avvengono in un tale dominio, semplicemente applicando un sistema rigido di riferimento. Bisogna ammorbidire un tale sistema, renderlo quasi "un mollusco di riferimento" (Einstein 1977), o se si vuole rimanere in ambito socio-antropologico, bisogna

accontentarsi di “categorie deboli” (de Sardan 2008), che riescano a cogliere meglio la natura dinamica della realtà sociale, anche religiosa.

Ciò non vuol dire che nella realtà newari non ci sia appartenenza religiosa, o che tutti siano tutto; il fatto è che essere x o y vuol dire in un tempo t_1 avere proprietà A, B e C, in un tempo t_2 , D, E ed F, dove magari non appaia contraddizione tra A ed E, per fare un esempio. Ma in questa maniera la ricerca antropologica si complica notevolmente; ed ecco allora che vengono in aiuto delle finzioni intellettuali che servano a mettere un po' di ordine. Già Fabietti aveva distinto, in *L'identità etnica: Storia e critica di un concetto equivoco*, tra “intelletto etnologico” e “ragione antropologica” (Fabietti 2008: 27-8); la distinzione prende le mosse dall'intelletto e dalla ragione kantianamente intesi, cioè come “funzione operativa, in quanto è creatore di categorie e concetti”, il primo, e come “funzione regolativa, in quanto ha il compito di 'controllare' l'intelletto affinché non costruisca oggetti falsi ed illusori”, la seconda (ivi.). Ecco, basta solo rammentare sempre che queste categorie e questi concetti creati dall'intelletto non hanno valore costitutivo, che non sono sufficienti per descrivere la realtà effettiva e che sono al massimo “tipi ideali” weberiani, per poterli utilizzare senza rischio, anzi avvantaggiandosene anche l'analisi. D'altronde anche nell'apparente caos della vita vissuta si riscontrano delle regolarità, che possono venir descritte ottimamente da queste categorie. E' come se ci siano delle innumerevoli variazioni su un tema che cambia anch'esso, ma non abbastanza velocemente da non poter essere colto dall'ascoltatore. Questo sembra essere il campo dove poter riabilitare il principio di non-contraddizione.

1.2 Riabilitare il principio di non-contraddizione: i tre “tipi ideali” di realtà

Obiettivo di questo paragrafo è quello di vedere dove il principio di non-contraddizione possa essere mantenuto, affinché risulti d'aiuto alla comprensione di una realtà sociale. Per questo scopo, dividerò la realtà in tre livelli differenti, diciamo in tre “tipi ideali” di realtà:

- i. la realtà antropologica;
- ii. la realtà sottintesa (o egemonica);
- iii. la realtà espressa (o ideologica).

Come prima cosa, bisogna dire che questa tripartizione è compiuta tenendo in mente di volerla utilizzare per comprendere meglio il mondo religioso ed identitario dei newari della Valle di Kathmandu. Lungi da me il volerla applicare a qualsiasi aspetto del sociale e a diversi contesti a me ignoti. Detto ciò, questi sono tipi ideali weberiani, cioè privi di valore costitutivo; modelli che non spiegano la realtà nel suo complesso e che non si escludono a vicenda: realtà antropologica e realtà sottintesa possono intersecarsi se l'antropologo è a conoscenza dei testi fondamentali di una certa dottrina o dei valori condivisi da un certo gruppo sociale. I confini tra realtà sottintesa e realtà espressa sono piuttosto variabili, permettendo che elementi dell'una passino a far parte dell'altra, come si vedrà durante il lavoro. Ma partiamo dalla spiegazione del tipo ideale weberiano: in *Economia e Società*, ad esempio, Max Weber delineò delle caratteristiche ideali per descrivere le differenze fondamentali tra Induismo e Cristianesimo. Ciò si inseriva nel più ampio tentativo di spiegare perché solo in ambiente cristiano, specialmente Protestante, si è potuto sviluppare uno spirito capitalistico: brevemente, l'Induismo porterebbe ad un misticismo ultraterreno che, se razionale nei mezzi, non lo è nei fini, in quanto l'ultimo passo da compiere per il raggiungimento del *nirvāṇa* è irrazionale e comporta un allontanamento dal mondo terreno, sociale. Al contrario, nel Protestantismo, il percorso

soteriologico culminerebbe in un ascetismo attivo e razionale completamente consumato nel mondo terreno; al devoto si insegna un 'metodo razionale di condotta' (ecco l'ascetismo), un'etica sufficiente a raggiungere la salvezza, senza salti mistici né fasi ultra-terrene. Il non godere dei propri beni ma accumularli ed investirli per un ulteriore guadagno, non apparirà allora solo come una strategia economica, ma questa strategia sarà caricata di un significato soteriologico, puramente religioso; il suo adempimento porterà automaticamente alla salvezza ultra-terrena. Ecco come l'etica Protestante può portare alla formazione di uno Spirito capitalistico; non si tratta, tuttavia, di una relazione causale stretta tra i due fenomeni: l'etica Protestante è una condizione necessaria ma non sufficiente alla nascita di uno Spirito capitalistico. Certo, difficilmente si potrà creare un tale Spirito laddove non appaia un'etica come quella Protestante appena descritta; ma ciò non vuol dire che non ci possano essere, nella realtà fattuale o quotidiana, capitalisti di altre confessioni religiose o che tutti i Protestanti siano irrimediabilmente ed obbligatoriamente capitalisti.

Comunque, indipendentemente dal contenuto specifico del tipo ideale, è la sua forma o, meglio, la sua funzione, ad interessarmi in questa sede. In *Anthropology of Buddhism and Hinduism*, che non a caso è sottotitolato *Weberian themes*, David N. Gellner scrive:

Neanche in ROI [Religion of India] nè nella sua caratterizzazione generale della religione del Sud Asia Weber stava tentando di descrivere direttamente l'intera vita o l'intera storia del Sud Asia. Stava tentando di analizzare la religione sud-asiatica per scoprire quali fossero i suoi effetti sulle azioni dei suoi aderenti se e quando essi si fossero comportati sistematicamente in accordo con le proprie dottrine religiose o le proprie pratiche prescritte [Gellner 2001: 90].

I tipi ideali sono insomma finzioni regolative, utili per creare un

quadro che non può, tuttavia, rimanere indifferente ai diversi soggetti che si muovono, che vivono al suo interno. In fondo, è proprio a partire dalla realtà sottintesa e da quella espressa, quotidiana che la realtà antropologica deve prender forma. E quest'ultima è costituita proprio da tali categorie intellettuali. Per realtà sottintesa, invece, intendo non solo l'insieme dei testi teologici e rituali fondamentali per una certa religione, nel momento in cui questi influiscano sia in maniera diretta che indiretta sui suoi adepti, ma anche tutti quegli elementi che non sono soggetti a discussione nè a negoziazione ma rappresentano il terreno comune a tutti gli aderenti a quella religione o a quella società. Jean e John Comaroff, parlando del concetto di egemonia, precisano che esso:

si riferisce a quell'ordine di segni e pratiche concrete, proprie di uno specifico campo culturale, che viene ad essere assunto come la forma naturale, universale e vera di ogni essere sociale [...]. Il piano dell'egemonia è composto da cose che funzionano senza essere nominate, da cose che, essendo assiomatiche, non sono di solito oggetto di spiegazione o di argomentazione [Comaroff, Comaroff 1992: 28-9].⁶

Questi elementi possono essere rituali, concettuali o semplicemente verbali. Michail Bachtin⁷ si concentrò sull'analisi degli ultimi, in uno studio sulla natura sociale del linguaggio che può tuttavia essere utile per spiegare meglio il contenuto della realtà sottintesa. “La parola nella vita – scriveva Bachtin – non è un'entità autosufficiente” [Bachtin 2003: 68]. Essa è costantemente legata ad un contesto extra-verbale, da cui scaturisce e prende senso. Tale contesto è formato da:

(a) l'orizzonte spazio-temporale

⁶ La citazione (e la traduzione) è ripresa da B. Palumbo (2005), *Come Venere in cielo: Paradigmi d'identità nzema*, in Solinas (2005), a cura di, *Luoghi d'Africa*, Roma: Carocci.

⁷ Vd. M. Bachtin, *La parola nella vita e nella poesia* (1926) in Bachtin ed. (2003) *Linguaggio e scrittura*, Meltemi.

(b) la comune conoscenza della situazione tra parlante ed ascoltatore

(c) la comune valutazione della situazione

La parola intrattiene con tale contesto extra-verbale differenti tipi di legami: può decidere della situazione, conferendo una valutazione, può completare la situazione, ampliandone la spiegazione, ma molto difficilmente può rispecchiare la realtà oggettiva senza darne valutazioni socialmente determinate. Per Bachtin, più grande sarà il gruppo sociale avente uno stesso orizzonte semantico, maggiormente costanti saranno le valutazioni fondamentali sottintese dalle enunciazioni e più forte sarà la percezione di una realtà oggettiva da parte dei partecipanti a quella realtà. Sono proprio questi sottintesi a rappresentare il contenuto della realtà, appunto, sottintesa. E' in linea con ciò che i Comaroff⁸ chiamano elemento “egemonico” della realtà sociale, non soggetto a discussione ed opposto all'elemento “ideologico”, impregnato di potere e di desiderio. Certo, i sottintesi, così come l'egemonico, possono essere portati alla luce, conferendo loro forma verbale. Quando le valutazioni passano dalla forma al contenuto, ci dice Bachtin, non sono più sottintese, ma son pronte per venir riformulate. Credo che il suo discorso possa essere applicato anche al rituale ed alla realtà religiosa in genere. Ad esempio, tra le divinità del pantheon newari vige una contrapposizione fondamentale: quella tra divinità vegetariane e divinità carnivore che accettano sacrifici animali. Finché le valutazioni newari rimangono alla forma del rituale (come insieme di atti d'adorazione rivolti alla divinità), a me sembra che questa opposizione non prenda molto senso; il sottinteso, qui, è che tutte le divinità meritano atti d'adorazione; ne sia riprova il fatto che i Brahamani Rājopādhyāya⁹ compiano rituali per

⁸ Vd. Je. - Jo. Comaroff (1991), (1992).

⁹ I Brahamani Rājopādhyāya sono i Brahamani newari, opposti ai Brahamani Parbatiyā che parlano solamente Nepali. Per quest'ultimi il fatto che i Rājopādhyāya presiedano a rituali in cui è previsto l'uso di sostanze impure, è

entrambe le categorie. Quando poi il discorso passa al contenuto del rituale, la gerarchia ed il potere vengono a galla e prendono vita punti di vista discordanti: i Brahamani sono in realtà i guardiani (*pūjāri*) solo delle divinità vegetariane (Kṛṣṇa, Nārāyaṇa, Mahādeva), mentre compiono rituali occasionali per le altre divinità e comunque, in questi casi, sempre accompagnati dai guardiani di quest'ultime. Dal punto di vista brahamanico, infatti, il sangue e l'alcool necessari per i rituali delle divinità carnivore rappresentano sostanze impure, lasciate manovrare proprio agli altri specialisti. Ecco che il contenuto del rituale serve a manifestare ai fedeli una gerarchia cosmica: quella che vede le divinità vegetariane superiori a quelle carnivore e di conseguenza i Brahamani superiori alle altre caste. Ma la gerarchia è suscettibile di contraddizione: Gellner riporta un esempio di un Maharjan (casta di contadini, ceramisti, muratori ed altri mestieri simili) che insisteva sul fatto che Gaṇeś, e lui solo, fosse il vero Signore dell'universo¹⁰. Non è un caso che proprio i Maharjan siano i guardiani dei templi di Gaṇeś. Alla stessa maniera un Dyaḥlā (casta di Intoccabili, il cui lavoro tradizionale è quello di spazzare il pavimentato dei luoghi di cremazione), tesseva le lodi delle Otto Divinità Madri (*aṣṭamātrkā*), del cui tempio fuori-città era guardiano.

sufficiente per acclamare la propria superiorità di status, confermata legalmente anche dal codice Muluki Ain del 1854 (Vd. Höfer 1979). La credenza secondo la quale tutte le divinità meriterebbero uguali atti d'adorazione è tipica del Buddismo Mahāyāna tradizionale (Vd. Gellner 2001), con il quale i Rājopādhyāya sono stati a più stretto contatto rispetto ai Brahamani Parbatīyā. Forse è questa la spiegazione della maggiore familiarità dei Rājopādhyāya con i rituali delle divinità carnivore.

Questa situazione permette di fare una precisazione: mostra infatti come ciò che all'interno del mondo newari (in questo caso all'interno della casta dei Brahamani Rājopādhyāya) può rientrare nella categoria della realtà sottintesa (il presiedere, anche occasionalmente, alla *pūjā* di tutte le divinità), ricada subito in quella della realtà ideologica non appena si allarghi lo sguardo e si includano nell'analisi anche i Parbatīyā. Lo stesso appunto può esser fatto anche restringendo il focus: ciò che nel corso della tesi definirò come realtà ideologica newari, non sarà altro che un insieme di realtà egemoniche appartenenti a gruppi sempre più ristretti. Ciò non toglie tuttavia valore alla distinzione ideale, anche se poi nei fatti i confini tra le due appaiono molto più labili di quanto non lo siano sulla carta stampata.

10 Vd. Gellner in Monk, Householder and Tantric priest; p. 79.

E tanto Gaṇeś quanto le Otto Divinità Madri sono, nel mondo newari, divinità carnivore.

Ci sono quindi elementi egemonici formali (il rituale come atto d'adorazione) ed elementi ideologici contenutistici (la gerarchia delle divinità, quella delle sostanze e quella delle persone). Certo, anche gli elementi formali possono essere potenzialmente contraddetti: ad esempio, negando lo status di atto d'adorazione al rituale altrui. Viceversa, elementi ideologici possono venire talmente interiorizzati da apparire come naturali, oggettivi, quindi egemonici. A ben guardare, l'intera realtà egemonica è costituita da ideologie comunemente accettate. L'Egemonico assoluto sembra non esistere, così come non esiste scienza senza presupposti. Scovare e dimostrare questi presupposti, vorrebbe dire andare in cerca di quel principio anipotetico su cui si affannava Platone. Fatica che ci si risparmierebbe volentieri.

Prima di concludere, un' ultima questione: perché collegare in una medesima categoria (quella della realtà sottintesa) testi religiosi ed elementi egemonici? La risposta è che quest'ultimi funzionano, a volte, come testi base, talmente conosciuti da essere imparati a memoria. Sono degli Ave Maria, dei Padre Nostro, dei Genesi vs.1. Inoltre tanto i testi religiosi quanto i sottintesi possono andare incontro alla stessa sorte: possono cioè venir portati alla luce. I primi possono essere interpretati, i secondi ideologizzati e viceversa. Ed ecco allora che entrambi vanno a finire all'interno del terzo tipo ideale di realtà, quello della realtà praticata, quotidiana, espressa. Questo è il campo in cui proliferano i giochi di potere, le rivendicazioni di status, le richieste di riconoscimento della propria identità. Ed è qui che le contraddizioni trovano il terreno più fertile. In misura minore, anzi in potenza, esse si trovano anche all'interno della realtà sottintesa, ed è proprio per questo che elementi di questa realtà possono essere ideologizzati ed espressi. Il principio di non-contraddizione, invece,

dovrebbe rimanere il caposaldo della realtà antropologica, proprio in quanto realtà intellettuale, virtuale in qualche maniera. Che senso avrebbe il voler ordinare il mondo per categorie che siano contraddittorie tra di loro? E' fondamentale, infine, ricordare che questa realtà non avrebbe senso se non si conformasse ai dati empirici ricavati dai due tipi di realtà emiche, dai quali in ultima analisi deriva. E' la realtà antropologica che deve essere giustificata dalla ricerca sul campo, non il contrario; ed è da questa ricerca che essa deve prendere spunto per rinnovarsi e migliorarsi.

2. Il Buddhismo Tradizionale newari

2.1 Introduzione

In Occidente la religione è prima di tutto credenza, fede in un essere soprannaturale, Dio. In secondo luogo, essa veicola un sistema di condotta, capace di esprimere e rafforzare tale fede. Il discorso religioso è fortemente intriso di dottrina, cattolica o protestante che sia. Foucault individuava nella dottrina una delle “procedure di assoggettamento dei discorsi” (Foucault 2004: 21-2) tipiche delle società occidentali. Queste procedure, secondo lo studioso francese, permetterebbero di rarefare i soggetti parlanti, creando un “ordine del discorso” a cui si potrà accedere solo conformandovisi. Chi ne resterà fuori non potrà parlare o, se lo farà, non verrà ascoltato. In particolare, le dottrine presentano come obiettivo il rafforzamento di un’identità che coinvolga il maggior numero possibile di persone. Ecco il proselitismo. Il coinvolgimento è ottenuto attraverso la condivisione di un unico sistema discorsivo. In questo sono simili alle discipline scientifiche: entrambe riposano sul principio di non-contraddizione. Ma si distanziano da queste in quanto le dottrine non mettono in gioco soltanto la verità o la falsità dell’enunciato, ma anche il soggetto parlante: procedure d’esclusione sono pronte per chi attenti all’ortodossia discorsiva; “l’eresia e l’ortodossia non dipendono da un’esagerazione fanatica dei meccanismi dottrinali; esse li concernono fondamentalmente” (ivi.). Un solo discorso è possibile; gli altri vengono pensati come contraddittori al loro interno ed in relazione alla verità, contro-natura, falsi, folli, eretici. La storia religiosa occidentale trabocca di momenti che potrebbero convalidare la tesi foucaultiana. I dogmi si moltiplicano, giustificando le crociate contro gli infedeli. L’unità vince sulla varietà. Un unico Dio, un unico modo

di approcciarvisi, un corpus testuale definito e ricorrente. In ambito cattolico l'unità è rinvigorita dalla Chiesa, istituzione egemonica ed estremamente pervasiva, capace di orientare il comportamento quotidiano dei suoi seguaci, sebbene con crescente difficoltà.

La presente tesi vorrebbe essere un tentativo di risposta alla attualissima preoccupazione di Sylvain Lévy. Il sanskritista francese si rese conto, già alla fine dell'800, della problematicità di applicare le categorie di pensiero occidentali alla realtà nepalese e sud-asiatica in genere (cfr. 1.1). Preoccupazione riecheggiante nella parte decostruzionista dell'opera gellneriana. Tanto *Monk, Householder and Tantric Priest* quanto il più recente *Anthropology of Buddhism and Hinduism* si poggiano sulla critica al concetto occidentale di religione, figlio diretto del monoteismo ebraico, della logica greca e della tradizione giudaico-cristiana.

Secondo me [...] l'intera categoria "religione" è un termine acriticamente derivato dalla tradizione occidentale e giudaico-cristiana. A causa di supposizioni escludiviste della Cristianità ci sono stati secoli di incomprensione delle religioni dell'Asia. La categoria di religione deve essere decostruita; dovrebbe essere rimpiazzata da una gerarchia di (almeno) tre tipi di religione. Prima viene la soteriologia o religione della salvezza. Seconda è la religione sociale o comunitaria, il tipo intorno al quale Durkheim si preoccupò di teorizzare e per il quale la sua teoria funziona bene. Terza c'è la religione strumentale, il tentativo di far sì che cose specifiche avvengano già nella dimensione terrena. Va notato che quest'approccio non definisce la religione in termini di credenze, ma di ciò che vien fatto; e distingue tra i differenti scopi per i quali vengono compiute diverse tipologie d'azioni rituali [Gellner 2001: 71].

Gellner compie simultaneamente tre differenti operazioni:

- 1) divide la religione in tre parti: soteriologica, sociale e strumentale;

- 2) trasla l'attenzione dalla dottrina alla pratica, dalla credenza a ciò che vien fatto, assumendo di conseguenza una prospettiva più concreta, forse maggiormente antropologica;
- 3) si concentra sulle intenzioni con cui i fedeli compiono i propri rituali, rispondendo alle proprie preoccupazioni religiose, le quali di volta in volta enfatizzeranno le componenti soteriologiche, sociali o strumentali.

E' a partire dalla documentazione etnografica che lo studioso inglese sviluppa la propria teoria: come si vedrà nel corso del capitolo, sono i newari stessi a pensare diversi livelli all'interno del proprio sistema religioso, a separare cioè una religione volta alla salvezza dalle sofferenze del mondo materiale, da una pratica religiosa necessaria al benessere dell'uomo-nel-mondo e della sua famiglia, del suo lignaggio, della sua casta. Il termine che meglio traduce il nostro 'religione' è dharma. Eppure questo oltrepassa e moltiplica i significati del suo corrispettivo dell'Ovest. Oltre al Dharma come insegnamento del Buddha, dharma si riferisce anche ad ogni Osservanza (vrata), ad ogni rituale, persino al comportamento moralmente buono. Dharma sono i riti del ciclo della vita (*samskāra*). Inoltre, nel contesto prettamente newari, dharma sembra ricoprire anche il significato che nei testi religiosi spetta a *puṇya*, cioè merito. Per questo esso è tanto l'atto rituale in genere quanto il merito che ne deriva, mostrando l'importanza del rito nel Buddismo Tradizionale newari. Ed ecco anche la giustificazione per la seconda operazione di Gellner, il lasciar da parte le costrizioni dottrinali in favore di una maggiore fluidità rituale, che per l'antropologo significa anche metter da parte i testi religiosi ed immergersi nella vivacità e nella contraddittorietà della realtà quotidiana. Per questo ho deciso di dividere in due parti l'esposizione delle tre Vie buddhiste presenti nella Valle di Kathmandu: la prima seguirà le informazioni ricavabili dai testi, accennando alle rispettive dottrine proposte; la seconda

mostrerà quali di queste dottrine influenzino praticamente il rituale dei devoti buddhisti, quali ruoli sociali legittimino e quali discorsi assoggettino. Cercherò di evidenziare la distanza tra le due parti, la loro non-sovrapposibilità. Questa incongruenza ha spesso suscitato l'indignazione degli studiosi del Buddhismo nepalese, i quali, descrivendo la pratica attraverso i canoni della teoria, hanno trovato giusto etichettarlo come corrotto, degenerato, 'induizzato'. Effettivamente il Buddhismo Tradizionale newari si muove all'interno di uno spettro i cui poli estremi ed ideali sono costituiti dal Theravāda pre-mahayānico e dall'Induismo. La società newari è una società di casta ed il Buddhismo newari non fugge dalle gerarchie castali, anzi le rafforza (cfr. 2.3). I testi del nocciolo mahayānico del Buddhismo newari sono gli unici al mondo ancora conservati in sanscrito, incomprensibile ai più, compresi gli specialisti rituali che se ne servono per compiere i propri doveri. La conseguente incapacità di molti monaci e sacerdoti di rendere ragione delle dottrine da questi testi veicolate, ha contribuito a trasmettere un'immagine di degrado spirituale. Per i nostri occhi, la mancanza di conoscenza equivale a mancanza di fede. Di nuovo, si è caduti nell'errore di voler descrivere una realtà socio-religiosa ignorando le categorie con cui questa stessa realtà è pensata dalle persone che la compongono. Il merito più grande di Gellner è quello di aver coniugato una metodologia d'approccio occidentale, anzi una delle più tradizionalmente occidentali, all'attenzione prestata alle voci altrui: tramite Weber, tramite i suoi tipi ideali, ma soprattutto tramite la sua sociologia attenta alle motivazioni che orientano le azioni, Gellner ha potuto inquadrare in uno schema analitico l'apparente caoticità del mondo religioso newari. E lo ha fatto seguendo le linee guida tracciate dai newari stessi, i quali sono i primi ad enfatizzare l'intenzione con cui si fa qualcosa. Questa è, forse, la dottrina mahayānica maggiormente presente nei cuori dei fedeli newari: tutti sanno che ci sono diversi modi di approcciarsi al

rituale e tutti sanno che questi livelli si distinguono in base alle intenzioni con cui lo si compie, quanto più individualmente e strumentalmente orientato, tanto più in basso nella gerarchia spirituale. Prima di proseguire, un'ultima precisazione: ho parlato fin qui di Buddismo Tradizionale newari, in realtà non facendo altro che seguire la terminologia usata da Gellner. Con questo cliché si intende semplicemente quella forma religiosa considerata dai newari stessi come tradizionale, separata tanto dal modernismo Theravāda quanto dal Mahāyāna Tibetano. Come si vedrà, la sua sostanza è variabile, fluida, opaca. La sistematizzazione di questo tipo di Buddismo, il suo irrigidimento all'interno di confini stabili e le richieste di riconoscimento dei suoi seguaci sono fenomeni assolutamente contemporanei, in stretta relazione con i cambiamenti socio-politici del Nepal di oggi.

2.2 Le tre *Yāna* (parte prima)

In questo paragrafo restringerò l'area di studio e mi concentrerò sulla comunità Buddhista newari. Una precisazione è subito necessaria: per comunità Buddhista newari intendo l'insieme degli individui che si considerano Buddhisti; questo insieme non comprende solamente coloro che nei censimenti statali si dichiarano tali, ma anche chi, pur assegnandosi all'Induismo (menzogna utile per non essere esclusi a priori dai posti di lavoro più prestigiosi), si rivolge per l'adempimento dei propri obblighi rituali a specialisti buddhisti come i Vajrācārya (preti Tantrici). D'altronde gli appartenenti a quest'ultima categoria di persone non stenteranno, ci dice Gellner, ad ammettere la propria identità buddhista, se interrogati in contesti, diciamo così, non ufficiali. La questione di chi debba essere considerato o meno buddhista sarà comunque approfondita nel corso della tesi. Detto questo, all'interno del paragrafo potrà capitare di trovare le condizioni per dividere ulteriormente i campi d'analisi e prestare attenzione a tre

diversi sotto-gruppi sociali:

- i. la casta monastica del Buddismo Tradizionale newari (Vajrācārya e Śākya)
- ii. la laicità Buddhista newari
- iii. i seguaci del relativamente nuovo movimento di restaurazione Theravāda

Questa triplice distinzione potrà infatti essere utile a descrivere in maniera più precisa come lavorino in pratica i tre tipi ideali di realtà precedentemente delineati.

Per i contenuti etnografici e storico-religiosi del paragrafo (intendendo con i secondi le conoscenze che si acquisirebbero dallo studio dei testi religiosi che legittimano ciascuna delle tre Vie), mi affido soprattutto alle due opere fondamentali di David N. Gellner: *Monk, Householder and Tantric priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual* (1992) e *The Anthropology of Buddhism and Hinduism. Weberian Themes* (2001).

Realtà antropologica?

Gli studiosi di storia delle religioni potrebbero riconoscere all'interno del BTN elementi di almeno tre diverse “vie” Buddhiste:

- I. *Theravāda* o *Śrāvakayāna* (la Via dei Discepoli o degli Anziani)
- II. *Mahāyāna* (la Grande Via)
- III. *Vajrayāna* (la Via del Fulmine o del Diamante)

Il suffisso *yāna*, solitamente tradotto con “veicolo”, viene reso da Gellner con “via”, più vicino al significato di un altro termine newari: *mārga* (sentiero), usato specialmente in *buddhamārgī* e *śivamārgī*, rispettivamente “coloro che seguono il sentiero del Buddha” e “coloro che seguono il sentiero di Śiva”. In tal modo Gellner vuole mantenere la priorità della connotazione sotierologica del termine, rinunciando alla maggiore neutralità di “veicolo”.

L'ordine con cui ho elencato le tre *yāna* non è casuale: oltre ad anticipare la direzione della gerarchia in cui vengono poste le tre categorie dal pensiero newari, esso mostra anche la cronologia della loro apparizione. Il Theravāda infatti è l'unica delle dottrine pre-mahayāniche ad essere sopravvissuta e a godere, anzi, di un notevole stato di salute, profondamente radicata com'è in Stati quali lo Sri Lanka, la Birmania e la Thailandia dove negli ultimi anni è stata revitalizzata da movimenti di stampo modernista. Il Vajrayāna, invece, è uno sviluppo postumo del Mahāyāna e non rappresenta un vero e proprio distanziamento da quest'ultimo, ma può essere considerato “un sentiero specializzato, privilegiato ed esoterico all'interno della Grande Via” (Gellner 1992: 113).

Vorrei accennare qui ad alcune delle caratteristiche che dal punto di vista della storia delle religioni dividono sostanzialmente le tre vie. Il Mahāyāna si sviluppò come elaborazione del pensiero Theravāda. Filosoficamente, quest'ultimo si fondava sul concetto di *anātmā*, applicato principalmente all'essere umano, considerato appunto privo di anima. In realtà l'esistenza dell'anima umana veniva postulata, ma solo per lasciare al monaco Theravāda un appiglio su cui aggrapparsi durante il lungo tragitto che lo avrebbe portato all'Illuminazione dopo una serie estenuante di rinascite. Anacronisticamente si potrebbe dire che l'anima nel Theravāda appaia come un'idea regolativa kantiana: solo ipotizzandone la reale esistenza il monaco potrà trovare la motivazione per proseguire la propria ricerca interiore; solo credendo in una continuità dell'anima individuale all'interno del ciclo delle rinascite il devoto sarà sicuro di poter accumulare quelle conoscenze che, infine, gli permetteranno di trascendere l'ipotesi di partenza, e negare l'esistenza della propria anima, negare sè stesso e giungere al *nirvāṇa*, il luogo del non-sè¹¹. Il Mahāyāna, dal canto suo, estese la

¹¹ Questa duplice opzione riguardante l'anima umana è collegata da Collins (1982: 152) alla divisione “cognitivo/affettivo” proposta da Gombrich (1971: 4-5). Scrive

dottrina dell'*anātmā*, giungendo a quella della vuotezza cosmica (*śūnyatā*): non solo non esiste l'anima umana, ma tutti i fenomeni sono vuoti, privi di sostanza. Il mondo attuale e tutti i mondi che son stati e che saranno, sono effimeri, illusori. Al di là di essi si trova l'unica realtà eterna, e questa è una non-realtà, è vuoto. Si tratta dell'idealismo Mahāyāna che, oltre a contrapporsi al realismo cosmologico Theravāda (il cosmo infatti, a differenza dell'anima umana, veniva percepito come composto di elementi costituenti), “fornì una larga parte della giustificazione filosofica per il carattere antinomico e mistico dei Tantra” (Gellner 1992: 109). Questi ultimi si concentravano proprio sull'annullamento di ogni distinzione concettuale e proponevano un'ideale di saggio in cui il Realizzato sarebbe uscito dalle opposizioni del mondo sociale: opposizioni di casta, di religione, di rituale. Ma lascio da parte, per il momento, il Vajrayāna, su cui comunque tornerò tra breve.

Un'altra decisiva differenza tra Theravāda e Mahāyāna è rappresentata dall'enfasi posta sulla figura del bodhisattva. In entrambe le dottrine ci sono tre tipi di esseri illuminati: il samyaksambuddha, che scopre da solo la via per raggiungere il *nirvāṇa* e la insegna agli altri; il pratyekabuddha o Buddha Solitario, che la scopre ma non la insegna; e l'arhat, che la impara da un samyaksambuddha. Ed in entrambe per raggiungere lo stato di samyaksambuddha sono necessarie innumerevoli rinascite. Nel corso di queste, il devoto è conosciuto come bodhisattva. La differenza sta nell'importanza che si dà a tale status: nel Theravāda, per quanto si riconoscano le qualità del bodhisattva, è lo stato finale, quello di completa Illuminazione, a

Gellner: “[...] Collins argomenta che la distinzione tra credenze cognitive ed affettive è richiesta dalla struttura stessa del Buddismo Theravāda in quanto sistema intellettuale e religioso. Il Buddismo Theravāda insegna che la persona non ha sè; ma tacitamente permette la nozione affettiva di un sè perdurante, che trasmigri attraverso numerose rinascite, per poter impartire tutti gli insegnamenti morali che i Buddisti hanno bisogno di imparare ed accettare per poter essere pronti a superarli, internalizzando la verità del non sè attraverso la meditazione”. [Gellner 1992: 133].

mantenere la centralità nell'ideale religioso. Nel Mahāyāna questa centralità è traslata proprio nello status di bodhisattva. Esso è l'ideale mahayānico per eccellenza; si tratta dell'eroe delle narrazioni, saggio e compassionevole oltre ogni limite, tanto da dedicare tutta la sua vita agli altri, la sua conoscenza al servizio delle richieste altrui. In questo punto si può dire che la dottrina mahayānica nasceva per reazione a quella theravādica : i monaci Theravāda, austeri ed isolati, insensibili ai bisogni della laicità, lasciavano il passo a saggi amorevoli ed altruisti. In realtà all'interno dello stesso Śrāvakayāna¹² si possono trovare rituali la cui funzione è quella di soddisfare alcune necessità laiche, ma la loro frequenza è poca cosa rispetto alla proliferazione di tali rituali in ambito mahayānico. Nel Theravāda lo status di bodhisattva è assegnato retrospettivamente solo al Buddha Śākyamuni nel corso delle sue vite precedenti l'Illuminazione, ed al Buddha futuro Maitreya. Nel Mahāyāna ogni fedele prende il voto di raggiungere questo stato ed i bodhisattva aumentano: i più importanti nel pantheon newari sono Avalokiteśvara, chiamato dai Buddhisti newari Karuṇāmaya (“incarnazione della compassione”) e Manjuśrī, il bodhisattva della saggezza.

Secondo Gellner lo sviluppo del concetto di bodhisattva, e la sua fortuna, ebbe due conseguenze principali: 1) permise al clero Buddhista di trovare una giustificazione al fatto di interessarsi ai problemi della laicità, anche se non propriamente inerenti a questioni spirituali. D'altronde incoraggiò anche l'abbandono del celibato monastico, dato che i bodhisattva delle narrazioni venivano presentati in tutte le forme (anche di donna), ma solo raramente in veste di

12 Śrāvakayāna letteralmente è traducibile come “la via di coloro che ascoltano”, la via degli arhat; implicita nel termine appare una connotazione negativa, in quanto gli arhat non sono capaci di scoprire da soli la via per il *nirvāṇa*, ma solo di apprenderla da altri. Chiaramente questa connotazione appare in contesti mahayānici. Laddove il Theravāda mantiene la posizione di confessione dominante, il termine Śrāvakayāna appare assai di rado, come d'altronde quello di Hinayāna, letteralmente “la Via minore”, in chiara contrapposizione con Mahāyāna (la Grande Via).

monaci. E 2) contribuì all'ampliamento del pantheon religioso, con i vari bodhisattva che andarono ad occupare ruoli prominenti al suo interno, spesso associati ciascuno ad una delle caratteristiche che, insieme, costituivano il bagaglio qualitativo del Buddha Śākyamuni.

Altre due questioni meritano attenzione: la prima riguarda lo statuto ontologico del Buddha. Nel Theravāda infatti, il Buddha è pensato non come divinità (non come le divinità del pantheon induista), ma come uomo estremamente meritorio, tanto da aver raggiunto lo stato di pieno nirvāṇa. Ciò significa che ogni atto d'adorazione nei suoi confronti è totalmente inutile se finalizzato a ricevere una benedizione o qualsiasi altra cosa in cambio. Il rituale nel Theravāda dovrebbe infatti essere una semplice espressione di un proprio stato d'animo; o, meglio, un'espressione del proprio grado spirituale: più questo sarà elevato più il rituale in sé dovrebbe perdere di senso, risultando infine nient'altro che una manifestazione del proprio benessere. Se qualche utilità deve spettare al rituale, questa concerne l'acquisizione di meriti religiosi da parte del devoto che lo compie; ma questi meriti non provengono dal Buddha, ma dalla predisposizione mentale con cui il discepolo si appropria al rituale stesso, dalla felicità che scaturisce dalla consapevolezza di essere nel giusto, in una parola, dall'intenzione. Ed ecco la seconda questione, quella della trasferibilità o meno dei meriti religiosi. In linea con quanto appena detto, il Theravāda dei testi nega ogni possibilità di trasferire meriti religiosi da una persona all'altra, o di acquisirne per grazia divina. L'unica concessione appare quella di poter sperare che i propri cari defunti riescano, da soli, a poter fuggire da un'eventuale condizione di disagio (il vagare per il mondo sotto forma di fantasmi) acquisendo meriti come fossero persone vive. Ma ciò non è sufficiente per colmare il divario che separa ancora una volta la rigidità theravādica dalla maggiore rilassatezza mahayānica: per entrambe le questioni, infatti, il Mahāyāna fornisce risposte più accomodanti, soprattutto per

quanto riguarda la laicità. Nei testi stessi si formano quasi due livelli di risposta: il primo, più elevato e dedicato a chi è già ad un alto grado di spiritualità, conferma fundamentalmente gli assunti del Theravāda, anche se in modo meno categorico e ricordando, d'altronde, che gli stessi testi sono sottoposti alla dottrina della vuotezza (*śūnyatā*), quindi effimeri e non assoluti; il secondo, più “popolare”, ma non meno importante, lascia aperta ogni porta. Il Buddha può essere considerato tanto un uomo quanto un Dio; in particolare, se il crederlo Dio può incoraggiare il devoto a proseguire il proprio cammino spirituale, ciò è assolutamente auspicabile. Il fine giustifica i mezzi. Di conseguenza anche il discorso circa la trasferibilità dei meriti. Non solo si potranno trasferire meriti ai propri parenti defunti o ad altre persone viventi, ma si guadagneranno anche attraverso donazioni e rispetto di regole rituali. In questo livello i meriti vengono trasmessi direttamente dalla divinità al fedele.

Veniamo ora al Vajrayāna: Gellner ricorda come la Via del Diamante non rappresenti un totale distanziamento dal Mahāyāna, ma piuttosto un insieme di pratiche al suo interno. L'obiettivo finale è lo stesso, raggiungere cioè lo status di samyaksambuddha, dove l'Illuminato si mette al servizio degli altri, insegnando loro la via per avanzare spiritualmente. Ciò che cambia è la durata del percorso che porta a tale status: nel Mahāyāna esso si sviluppa lentamente nel corso di innumerevoli rinascite, mentre nel Tantrismo¹³ si contrae notevolmente, tanto che il devoto potrà sperare di portarlo a termine in una vita soltanto. Tale contrazione temporale è ottenuta grazie ad una serie di esercizi e pratiche meditative e rituali che permettono al fedele di entrare intimamente in contatto con la/le divinità, ricevendo in cambio poteri speciali necessari per velocizzare il proprio processo di Realizzazione.

¹³ Il termine Tantrismo è un neologismo nato in Occidente per riferirsi a quella corrente religiosa legittimata da testi conosciuti, appunto, con il nome di Tantra. In Oriente si preferiscono Vajrayāna o direttamente Tantrayāna.

E' proprio il carattere intimo, esoterico del Tantrismo a rappresentare l'elemento di maggior distanza dal Mahāyāna da cui prende le mosse. D'altronde questo aspetto si è venuto sviluppando nel corso del tempo, accentuandosi nei testi più tardi. Gellner individua due fasi calde nella storia dei testi tantrici: 1) la comparsa dei Cinque Buddha (*pañcabuddha*) e 2) la comparsa delle feroci divinità esoteriche. Dei Cinque Buddha (Akṣobhya, Amitābha, Amoghasiddhi, Ratnasambhava e Vairocana) solo i primi due apparivano anche nei testi Mahāyānici. Nei caitya¹⁴ della Valle di Kathmandu essi sono visibili ai quattro lati, solitamente corrispondenti ai quattro punti cardinali, con il quinto, Vairocana o Vajrasattva, creduto all'interno del caitya stesso. Vajrasattva è ritenuto nel Buddhismo newari il più importante dei Cinque Buddha, e non a caso¹⁵ è considerato il protettore dei Vajrācārya. Intorno al nono secolo d.C. appaiono invece feroci divinità esoteriche come Cakrasaṃvara, Hevajra, Yogāmbara e Caṇḍamahāroṣaṇa, accompagnate dalle relative consorti. L'esoterismo è dato dal fatto che diviene necessaria una particolare iniziazione per poter svolgere i rituali a loro dedicati. Si tratta dell'Iniziazione Tantrica (*dīkṣā*), attraverso la quale si ottengono i mantra che serviranno per evocare la divinità ed acquisirne i poteri. In questa seconda fase, che Gellner chiama appunto "esoterica", il simbolismo sessuale diviene dominante, mentre lo si trovava solo in forma stemperata nei testi tantrici più antichi. Anche questo elemento appare come un'innovazione nei confronti del Mahāyāna e, addirittura, come un rovesciamento del celibato theravādico. L'iniziato si unisce con la divinità evocata, ne viene penetrato e revitalizzato. D'altronde, anche uscendo dalla sfera puramente rituale e religiosa, egli non ha l'obbligo di sottostare alla norma del celibato. Ciò può essere considerato un punto di continuità con il Mahāyāna, il cui ideale bodhisattvico aveva

¹⁴ Oggetti culturali Buddhisti onnipresenti nei monasteri della Valle. Solitamente presentano una forma quadrangolare ed una statuetta votiva all'interno.

¹⁵ Vd. paragrafi successivi.

già prodotto l'abbandono di tale necessità, favorendo, come s'è visto, la nascita di specialisti rituali sposati e, conseguentemente, di famiglie di specialisti rituali.

E' nel rituale che vengono tracciate le trincee più profonde, quelle che separano nettamente il Vajrayāna dalle correnti precedenti. E' la particolarità dei materiali usati, la specializzazione di complesse tecniche yogiche, l'attenzione che si presta al corpo del praticante. Senza dilungarmi troppo propongo qui la distinzione tipico-ideale proposta da Gellner per inquadrare i rituali delle tre Vie. Tuttavia, cercherò di riportare solo le caratteristiche rituali estrapolabili dalle varie tradizioni testuali, senza accennare alle aggiunte ricavabili da uno studio che si sia già addentrato nella realtà effettuale newari. La tabella, insomma, vorrebbe essere accettabile solo dal punto di vista di una storia delle religioni estranea ad ogni implicazione sociologica o antropologica.

Theravāda/Mahāyāna	Vajrayāna
Nel rituale sono ammesse solo sostanze pure	Il rituale deve includere sostanze impure, quali la carne e l'alcool
Sono proibiti danze e canti	Sono previsti danze e canti
Castità	Simbolismo sessuale
Enfasi sullo stato di quiete: la possessione è proibita	Il praticante è posseduto dalla divinità
Adorazione (<i>pūjā</i>) ¹⁶	Visualizzazione yogica (<i>sādhana</i>)
Obiettivo: acquisizione di meriti religiosi e benedizione da parte della divinità ¹⁷	Obiettivo: acquisizione di poteri speciali, identificazione con la divinità

Le caratteristiche rituali del Vajrayāna appena delineate sono accentuate nei Tantra più tardi, quelli che Gellner chiama "esoterici".

¹⁶ Il rituale come adorazione della divinità è maggiormente una caratteristica del Mahāyāna. Nel Theravāda, come detto sopra, il Buddha al quale il rituale è dedicato, viene considerato più come un uomo meritorio in stato nirvanico che come divinità. Non ci sono riferimenti testuali a cui appigliarsi per legittimare una posizione più teistica.

¹⁷ Anche qui bisogna distinguere tra Theravāda e Mahāyāna. Per il discorso sui meriti religiosi ottenibili con il rituale vd. sopra.

In questi appare già quel processo che lo studioso inglese definisce, ancora utilizzando un termine di origine weberiana, “la routinizzazione del Buddhismo Tantrico” [Gellner 1992: 297-300]. Dall’enfasi posta sul rituale nei Tantra più tardi si comprende come ciò che era nato da un impulso soteriologico immediato si stesse trasformando in “un complesso sistema [rituale] praticato da specialisti rituali, membri di un’organizzazione religiosa con precisi interessi economici” [ivi.]. Lo stesso carattere antinomico dei Tantra veniva sempre più spesso affiancato da una versione morbida. Riporto di seguito due traduzioni di stralci dell’Hevajra Tantra (2.3.41-5) e del Saṃvarodaya Tantra (17.1-6), entrambi appartenenti al gruppo degli Yogānuttārā Tantra o Tantra dello Yoga Definitivo. Si tratta di due descrizioni del saggio nell’ideale tantrico, lo yogin o siddha. La prima, tradotta da Snellgrove, mostra in tutta la sua forza rivoluzionaria la forte antinomia dei Tantra; la seconda, tratta da Tsuda, ne riporta invece la routinizzazione, l’ammorbidente. Mantengo la traduzione inglese.

The Lord said: “Food and drink must be just as it comes. One should not avoid things, wondering whether they are suitable or unsuitable. One should not perform special ablutions or purifications, nor avoid sexual intercourse. The wise man does not utter mantras, nor devote himself to meditation; he does not abandon sleep, nor restrain his senses. He should eat all meat and associate with all manner of men. He keeps the company of all women, his mind quite free of trepidation. He should have no love for friend, nor hatred for any enemy. Those gods he should not honour, which are made of wood and stone and clay. For the yogin should always be consubstantiated with the form of his own divinity. Men of all castes he may touch as readily as his own body...

(Snellgrove 1959a 1: 98)

Now I will explain (the characteristics of the acarya and other things). (A man described as follows) is considered to be a *Vajrācārya*: a man who has

subdued (his passions), whose appearance is tranquil, who gives safety to all living beings, who knows the practice of mantras and tantras, who is compassionate and who is learned in treatises, who talks sweetly to everybody, who treats all living beings as his own son, who always takes pleasure in almsgiving and is engaged in yoga and *dhyāna*-meditation, who speaks the truth, who does not injure living things, and whose mind is compassionate and intent upon benefiting others. Sameness (*samata*) is the emblem (*mudrā*) of his mind; he is the protector of living beings; he knows the various intentions of living beings and is (regarded as) the kinsman by those who have no protector. [...].

(Tsuda 1974: 294)

Già nei testi appaiono due modelli tra loro contrastanti, contraddittori in qualche maniera: da un lato uno yogin che abbandona ogni distinzione terrena, sociale, che abbatte i muri di casta, di rituale, di morale; dall'altro un saggio compassionevole, più vicino al bodhisattva mahayānico, che pur intuendo l'illusorietà delle stesse distinzioni, non le abbandona. E' infatti nel mondo dominato da queste che egli si deve muovere se vuole essere d'aiuto agli uomini. Egli è prima di tutto un maestro, talmente amorevole da chiudere un occhio sui trucchi dei suoi allievi, da non dar loro peso, pur riconoscendoli. In linea con quest'ultimo modello un altro testo, l'*Advayavajrasaṃgraha*, dell'undicesimo secolo; in esso si dice che anche colui che abbia raggiunto l'Illuminazione completa, anche colui che sia pari a Śākyamuni stesso, non debba considerarsi affrancato dal compiere rituali minori, dal rispettare le regole dei principianti. Nel delineare quali siano i "riti dei principianti", Advayavajra parla dei rituali del bodhisattva-capofamiglia. Ciò è importante per comprendere un aspetto fondamentale della religiosità newari, la sua gerarchia del rituale.

Ma prima di scendere tra i marasma urbani e le coltivazioni di orzo e

miglio della Valle di Kathmandu, è necessario rispondere ad una domanda: a quale tipologia di realtà si può collegare il contenuto di questo paragrafo? Ho appena accennato ad alcuni aspetti delle tre Vie Buddhiste che interessano il mondo newari. Queste sono nozioni ricavabili dalla lettura dei testi che legittimano ciascuna delle tre Vie. Ma questi testi sono per lo più sconosciuti ai newari stessi, ed anche coloro che ne abbiano familiarità sono poco inclini ad approfondire dispute di carattere dottrinale. Non si può allora trattare di contenuti della realtà sottintesa, né tantomeno di quella espressa o quotidiana. Ma può esser questa la realtà antropologica? A meno che l'antropologia non possa fare a meno dei gruppi sociali che rappresentano il suo oggetto di studio, la risposta non può che essere negativa. Si è preparata la cornice, bisogna ora completare il puzzle, e vedere come queste dottrine vengano messe in pratica, quali ruoli sociali vengano legittimati dai diversi ideali soteriologici e quali ideologie e relative dispute ne conseguano. Il contenuto di questo paragrafo, insomma, non può che ricadere in una realtà a parte, che si potrebbe definire, dato l'argomento qui trattato, "realtà storico-religiosa". E' chiaro che definirla in tal modo è una pura convenzione di comodo, che non tiene tra l'altro conto dei vari approcci sociologici sviluppati da una disciplina importante come è la storia delle religioni. Entriamo ora nei marasmi e nelle coltivazioni.

2.3 Le tre *Yāna* (parte seconda)

Pennellate Theravāda: l'ideale monastico

Il BTN presenta al proprio vertice una casta di specialisti rituali, composta da due sotto-gruppi: i Vajrācārya ed i Śākya. Entrambi sono accomunati da un sentimento di distinzione dal restante mondo newari; non solo, infatti, il comune status monastico li separa dalla laicità buddhista, ma tale status è prettamente ereditario. Solo loro

possono ricevere l'Iniziazione Monastica (*bare chuyegu*), mantenendo così un'esclusività all'interno dello *saṃgha*, la comunità monastica. Per quanto riguarda la legittimità di questo elitarismo, se da un lato i Śākya richiamano a volte un *genos*¹⁸ che li vedrebbe discendenti diretti dal lignaggio del Buddha stesso (*Śākyavamsa*, lett. "del lignaggio di Śākyamuni"), dall'altro per i Vajrācārya rimane spesso sufficiente la forza della tradizione. Fatto sta che il tempo ha permesso ad un rituale originariamente di natura opzionale e d'intento prettamente soteriologico, qual'era l'Iniziazione Monastica, di trasformarsi in passo obbligatorio all'interno della vita di un giovane Śākya o Vajrācārya, la cui mancanza gli precluderebbe l'accesso alla comunità d'appartenenza, con i diritti ed i doveri che ne conseguono. L'ideale monastico è fortemente legato al Theravāda. Nelle scritture appaiono le numerose indicazioni morali, rituali e comportamentali a cui il monaco dovrebbe prestar ascolto. Nella pratica, in quei contesti dove il Theravāda appare più radicato (Sri Lanka, Birmania e Thailandia), proliferano le tradizioni monastiche ed i monaci godono di buona fama presso la laicità. In Nepal, dove il Theravāda è stato reintrodotta solo di recente nella sua forma modernista, la situazione si presenta alquanto differente. D'altra parte, nello stesso BTN non erano assenti elementi riconducibili all'antico Śrāvākayāna. Una forte intonazione theravādica è presente proprio all'interno del rito dell'Iniziazione Monastica. Che venissero o meno riconosciuti come tali, il rituale stesso e le norme comportamentali da seguire per gran parte della sua durata, sono senz'altro riconducibili (almeno secondo una prospettiva della storia delle religioni) alla tradizione

¹⁸ Vd. Tullio-Altan (1995) in *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano. Qui, Tullio-Altan individua cinque elementi costitutivi dell'etnicità: c'è l'*epos*, cioè la trasfigurazione della memoria storica in quanto celebrazione del passato comune ad un gruppo; l'*ethos*, cioè la sacralizzazione del complesso istituzionale e normativo che forma la base di una solidarietà sociale condivisa; il *logos*, la lingua; il *genos*, i rapporti di discendenza comune e di discendenza trasfigurati simbolicamente; e il *topos*, cioè il territorio trasfigurato dai miti d'origine con cui il gruppo si identifica.

testuale Theravāda: castità e vegetarianismo, purezza morale e fisica, sono obblighi a cui l'iniziando non può sottrarsi durante la sua ordinazione temporanea. Nei Paesi Theravāda la laicità buddhista viene spesso invitata ad osservare i Cinque Precetti¹⁹, normatività laica. I monaci, nel periodo della loro Iniziazione, rispettano i Dieci Precetti; una volta che questa è conclusa e l'ordinamento è stato completato, la vita monastica prevede l'osservanza di ben 227 precetti. Nel BTN il rispetto dei Cinque Precetti risulta più occasionale e comunque inserito in contesti ritualizzati. Spesso essi non vengono neanche nominati, sebbene siano messi in pratica. Molto più popolari risultano i Dieci Peccati Improduttivi (*daśākuśala pāpa*), per altro non lontani dai Dieci Precetti, sebbene più attenti ai vizi del discorso. Ebbene, durante i quattro giorni del bare chuyegu, gli iniziandi newari osservano i Dieci Precetti (di nuovo l'enfasi è qui posta più sulla messa in pratica che non sulla loro conoscenza mnemonica), viene rasata loro la testa e ricevono l'abito del monaco, il bastone e la ciotola per le elemosine, sussidiario fondamentale per il monaco Theravāda. Gli anziani Vajrācārya che presiedono al rituale e guidano i giovani iniziandi, per l'occasione riacquistano le vesti monastiche, mantenendo la tunica sulla spalla destra come da tradizione.

Eppure, la cornice in cui si svolge il rituale non è theravādica, così come non lo è il suo intento, men che mai agli occhi di un modernista. L'enfasi principale è posta sull'aspetto sociale del rito: durante il quarto ed ultimo giorno "il neofita abbandona la propria tunica e si impegna ad annunciare la propria intenzione di mantenere i Cinque

¹⁹ Questi sono: "non far del male ad alcun essere vivente"; "non prendere cose che non ti siano spontaneamente date" (non rubare); "evitare la cattiva condotta sessuale"; "evitare discorsi falsi"; "evitare alcol e droghe che causano trascuratezza". Questi son completati da: "evitare pasti inopportuni"; "non danzare, cantare e suonare"; "evitare l'uso di ghirlande, profumi e adornamenti personali"; "evitare l'uso di sedie alte"; "non accettare oro o argento". Insieme formano i Dieci Precetti, particolarmente cari ai devoti Theravāda, in particolare alla classe monastica.

Precetti” (Gellner 1992: 163), tornando alla vita laica e seguendo una normatività laica. Ma lo status monastico non viene abbandonato del tutto:

il prodotto di questo rito è un capofamiglia-monaco. L’identità del Bare [termine colloquiale con cui vengono designati i Śākya ed i Vajrācārya] è costruita intorno a due poli; da una parte lo statuto dei monaci che li contraddistingue, e dall’altra un’appropriazione del sistema di caste, perché di fatto questa comunità monastica è divenuta una casta. [Letizia 2003: 164]

Anche elementi Vajrayāna fanno capolino a disturbare l’omogeneità theravādica dell’Iniziazione Monastica. Ancora Letizia ci informa che “alla vigilia dell’iniziazione, gli anziani del monastero insegnano agli iniziandi la maniera di realizzare il gurumaṇḍala, il rito di base del Vajrayāna” (ivi. corsivo orig.). Tre delle undici sezioni in cui Gellner ha diviso questo rito (Gellner 1992: 150), sono particolarmente utili per mostrarne il carattere non theravādico: nella quarta appare una “meditazione sui benefici morali e mondani dell’adorazione” (ivi.), di netto retrogusto mahayānico-vajrayānico; così come è mahayānico il voto di bodhisattva nella sezione ottava, mentre decisamente vajrayānica appare la Visualizzazione di Vajrasattva, la più importante divinità del pantheon tantrico newari, insieme a Cakrasaṃvara. Anche il modo in cui vengono definiti gli elementi ricevuti dall’iniziando durante il suo ordinamento temporaneo (la ciotola, un nuovo nome, la tunica, il bastone e la spallina), rispecchia la preferenza Vajrayāna per le pentadi: sono le Cinque Consacrazioni (*pañcābhiṣeka*). “Qui una terminologia Vajrayāna è usata per descrivere un rituale Śrāvākayāna” (Gellner 1992: 295). Nel BTN, insomma, l’unico momento di (relativa) autonomia del Theravāda sembra trovarsi nell’adorazione quotidiana (*nitya pūjā*) della principale divinità non-Tantrica del monastero, solitamente il Buddha Śākyamuni; rituale, questo,

compiuto comunque esclusivamente dai membri della comunità monastica, i Śākya ed i Vajrācārya, gli unici a cui è permessa l'Iniziazione Monastica.

Il luogo dove la *nitya pūjā* viene celebrata è il cortile interno del *bāhāḥ*, termine locale per monastero. Il vihara, se si decide di usare il rispettivo onorifico sanscrito, è caratterizzato nella sua forma tradizionale da tre spazi tra loro distinti: il primo è proprio il cortile interno, lontano dal caos della strada, dalla quale vi si accede tramite un ingresso. Questo è solitamente opposto alla facciata del santuario del Buddha Śākyamuni. La teca che contiene la divinità è accompagnata da un caitya, uno degli oggetti di culto più antichi e fondamentali per il Buddhismo di ogni sorta. L'ingresso è permesso ad ogni devoto, fatta eccezione per i fuori casta, gli Intoccabili. Nei monasteri più grandi ed importanti, dove il santuario di Śākyamuni è attorniato da altri tempietti, frutto di successive donazioni private, il cortile ospita anche fedeli induisti e chiunque voglia dedicare un momento della propria giornata alla preghiera di una delle divinità presenti. Molti informatori, interrogati da Gellner, spiegavano la triplice struttura del vihara newari facendo ricorso alla dottrina delle tre Vie. Il *bāhāḥ*, infatti, sembrerebbe formato da una porzione Theravāda (il cortile appena descritto), da una Mahāyāna (il santuario del bodhisattva Amoghapāśa Lokeśvara ed il corridoio che lo precede, solitamente posti al secondo piano del monastero, a cui possono accedere solo le caste pulite) e da una tantrica Vajrayāna (la più esoterica, formata dalla stanza che ospita la divinità tantrica principale del *bāhāḥ*, anch'essa al secondo piano, a cui accedono i Vajrācārya più anziani e pochi altri). Anche qui, come nel caso dell'Iniziazione Monastica, le componenti mahayāniche e vajrayāniche sembrano sconfinare spesso dai propri territori di competenza ed invadere quella che dovrebbe essere l'area theravādica. Numerosi sono i casi, solo per fare un esempio, di *darmhadātu*

presenti accanto alla teca di Śākyamuni. Questi oggetti culturali, considerati appartenere alla tradizione mahayānica, mostrano in alcune circostanze un vajra alla propria sommità, simbolo tantrico per eccellenza. Qui appaiono anche dipinti e statue di Tārā, di Avalokiteśvara, divinità mahayāniche, nonché immagini dei Cinque Buddha vajrayānici, accompagnati a volte anche dalle Cinque Protezioni (Pañcarakṣā).

In realtà, il sanscrito vihara copre, nel BTN, due tipologie di monasteri: i *bāhāḥ* ed i *bahī*, anche se per le proprie implicazioni onorifiche esso si trova più ad agio a seguito del primo. In questa sezione mi concentrerò sul *bahī*, come elemento architettonico e come istituzione socio-culturale²⁰. Ma prima sarà utile qualche considerazione preparatoria sull'universo dei monasteri newari. Essi si dividono, appunto, in due categorie: 1) i *bāhāḥ* e 2) i *bahī*. I primi sono a loro volta suddivisibili (e così viene fatto dai newari stessi) in *mū bāhāḥ*, cioè i complessi monastici principali, ed in *kacā bāhāḥ*, monasteri secondari affiliati ad uno di quelli principali. Tra questi, alcuni sono indipendenti e possono svolgere autonomamente il rituale dell'Iniziazione Monastica, altri (quelli che Gellner chiama i "monasteri di lignaggio"²¹), fondati come atto straordinario di merito da un singolo individuo, rimangono ritualmente legati al *mū bāhāḥ* di cui rappresentano un distaccamento. Le comunità monastiche delle varie specie di *bāhāḥ* possono contenere o solo Vajrācārya o solo Śākya o entrambi. La triplice divisione dello spazio accennata prima è un elemento essenziale di ogni *bāhāḥ* newari e, come vedremo, essa riguarda anche molti *bahī*, almeno nella loro forma più recente. Ciò che oscilla in quest'ultimi è l'enfasi posta su ciascuno degli spazi.

Wright, nella sua *History of Nepal* del 1877, riporta un'etimologia

²⁰ Per tutti i contenuti etnografici e per alcune analisi sono in debito ancora una volta con Gellner. Cfr. *The Newar Buddhist Monastery: An Anthropological and Historical Typology*, in Gellner 2001.

²¹ Ivi.: 164 -69.

popolare che farebbe derivare il termine *bahī* dal sanscrito *bahīs*, fuori, esterno. Oltre alla lontananza fisica dal centro (alcuni *bahī* si trovano infatti in collina, lontani dai centri delle città pianeggianti di Lalitpur, Bhaktapur e Kathmandu), l'etimologia mostrerebbe l'estraneità degli appartenenti ai *bahī* ad alcune pratiche fondamentali del BTN, in particolare a tutto ciò che concerne il Vajrayāna. Dalle cronache buddhiste riportate dallo stesso Wright (le cosiddette Buddha Vaṃśāvalī, d'ora in poi abbreviate in BV) si viene infatti a conoscenza dell'impossibilità per i *bahīpi* (la gente del *bahī* come viene recentemente chiamata) di ricevere la *dīkṣā*, l'Iniziazione Tantrica, e di poter quindi compiere autonomamente i rituali d'adorazione delle divinità tantriche. Questa proibizione non era che l'espressione di un'ideologia ben precisa: quella che legittimava la dominazione dei *bāhāḥ* sui *bahī*, manifestata anche dal numero doppio di anziani (dieci) presenti nel *bāhāḥ* rispetto a quello (cinque) dei *bahī*. Quest'ultimo aspetto viene ricondotto da Gellner ad una specificazione contenuta nel Vinaya, l'antico codice monastico buddhista, che vedrebbe la stessa proporzione attivata per definire il numero di monaci necessari rispettivamente nelle aree urbane (più importanti) ed in quelle di campagna. Il *bahī* è stato, ed è ancora, associato dai membri dei *bāhāḥ* e dalla laicità che a questi faceva riferimento, ad un luogo d'austerità e di privazione. La stessa posizione spesso decentrata, unita ad un'architettura rigida ed essenziale ed alle condizioni di povertà nelle quali di solito versavano i suoi componenti, ne facevano un monastero di seconda classe, al quale erano facilmente preferibili i benestanti ed esteticamente stimolanti *bāhāḥ*. Le famiglie newari pensavano il far sposare le proprie figlie con membri dei *bahī* come ad un'ultima spiaggia. Ai *bahīpi* non rimaneva che rispondere alle stigmatizzazioni. E lo fecero trasformando austerità e povertà in rigore e rispetto delle antiche norme monastiche. Venne creato un legame diretto con gli

ultimi monaci autentici che avevano calcato i suoli della Valle ed i Śākya che costituivano esclusivamente le Comunità monastiche dei *bahī* abbandonarono il titolo Śākyavamsa in favore di quello di Brahmacharya Bhikṣu, “monaci celibi”; così facendo i membri dei *bahī* si erano differenziati dagli altri Śākya, monaci solo in virtù della propria presunta discendenza dal lignaggio del Buddha, e non veri monaci in quanto sposati e dediti ad una religione che privilegiava gli aspetti mondani (sociali e strumentali) a quelli ultra-terreni (soteriologici). Il fatto che, in realtà, anche i Brahmacharya fossero monaci sposati (e ciò risulta da cronache risalenti sino al XVII secolo) sembrava non costituire un ostacolo alla costruzione di un’identità che tendeva a tramutare le proprie debolezze (quelle che dall’esterno apparivano tali) in oggettivi punti di forza. La contraddizione veniva risolta attraverso il ricorso ad un reale avvenimento storico: era stato il re Siddhi Narasiṃha (che regnò dal 1620 al 1661, in pieno periodo Malla) a costringere i *bahīpi* ad abbandonare il proprio celibato monastico. Nelle BV si legge come una delle politiche di Siddhi Narasiṃha fosse stata realmente quella di far conformare ogni suo suddito alle norme sociali induiste. Ciò, nel caso dei *bahīpi*, venne fatto, ad esempio, istituendo la figura di un prete (sul modello brahmanico) che si sarebbe dovuto occupare di tutte le funzioni rituali del *bahī*. Oppure, in occasione della morte di un proprio membro, la comunità monastica del *bahī* avrebbe dovuto compiere un sacrificio del fuoco (*yajña*, rituale tantrico con intento purificatorio), presieduto da un prete specialista (BV: 132b). Significative sono le parole che il componente più anziano (*thakāli*) di Cika Bahī riferì a Gellner, testimoniando la resa di questa storia in mito:

Quando i *bahī* erano abitati da Śākyabhikṣu [termine equivalente a Śākyavamsa o Śākyavamsha] sposati che lavoravano per il proprio sostentamento, c’erano ancora nei *bahī* i Brahmacharya Bhikṣu, monaci non

sposati, e loro non lavoravano. Nei *bāhāḥ* eseguivano rituali tantrici, presiedevano ai *gūṭhī* [rituali annuali obbligatori] ma nei *bahī* tutto ciò che dovevano fare era mantenere il voto di celibato (*brahmacarya pālay yāye*). Poi un giorno il re decise che 1200 ropani di terra erano troppi per Konti Bahī, e prese la terra per sfamare i propri soldati. ‘Visto che vivete di elemosina’, disse, ‘continue ad elemosinare!’. Alla fine i Brahmacharya dovettero sposarsi e trovare lavoro, sebbene i sessantaquattro tipi di lavoro fossero già stati assegnati alle sessantaquattro caste. Così cominciarono a fare ciò che facevano i Śākyavamsha. [in Gellner 2001: 158-59²²]

Paradossalmente il rafforzarsi dell’identità del *bahī* come istituzione opposta al *bāhāḥ* e dell’enfasi sul legame di tale identità con un passato remoto, quasi mitico, sembra essere coinciso con quelle riforme di un non meglio precisato “re” (Siddhi Narasiṃha) che stavano smantellando le tradizioni stesse del *bahī*. Mantenendo volutamente un’architettura di retrogusto arcaico, i *bahīpi* manifestavano la propria ideologia, la quale si giocava tutta sull’opposizione tra sé (eredi diretti di quei monaci celibi che conoscevano il vero Dharma del Buddha) e gli altri (i membri del *bāhāḥ* che si erano ormai dedicati ad un Mahāyāna corrotto e dedito a soddisfare i meri bisogni della laicità e dell’uomo come capofamiglia). “Le cronache BV chiamano gli abitanti del *bahī nirvāṇik vānaprastha*, che fu spiegato a Wright con ‘gli abitanti non si sposano’ sebbene il manoscritto renda evidente il contrario” (Gellner 2001: 161). Insomma se la religione del *bahī* era pensata, all’interno di questa opposizione ideologizzata, come unicamente soteriologica, non-tantrica e strettamente legata al desiderio tipico del Theravāda di giungere individualmente al *nirvāṇa*, quella del *bāhāḥ* era per contro sociale, tantrica ed indirizzata al benessere mondano dell’uomo-nel-mondo. Da una parte il *nirvāṇa*, dall’altra la *saṃsāra*.

²² Le prime parentesi quadre sono mie; per il resto, parentesi e corsivo appaiono nell’originale.

Questa opposizione mi sembra la forma locale di una tensione presente in pressoché ogni forma di Buddhismo, istituzionalizzata nello Sri Lanka medievale dall'opposizione tra monaci di foresta e monaci di villaggio. Questa tensione, tra mescolarsi con il mondo per salvare le masse e ritirarsene per salvare sé stessi, può essere trovata alla vera base del Buddhismo, in quel momento in cui il Buddha, in procinto di giungere all'Illuminazione, esitò tra uscirsene per insegnare al mondo o entrare immediatamente nel più pieno nirvāṇa [Gellner 2001: 172].

All'interno del BTN l'ago della bilancia sembra pendere in favore della prima opzione. Dal tempo di Siddhi Narasiṃha a quello dei Rana i *bāhāḥ* hanno assunto le veci dell'istituzione dominante, lasciando al *bahī* il compito di infastidire l'ascoltatore esterno con un sibilo acuto, ma via via sempre più fioco, che andava a disturbare la partitura egemonica²³. L'acuto si ovattava ogniqualvolta un elemento della religione del *bāhāḥ* si infiltrava in quella del *bahī*; ancora le BV ci mostrano come pian piano si siano aggiunte stanze dedicate a divinità tantriche all'interno della struttura architettonica del *bahī*; spazi senza finestre di diversa lavorazione dal restante complesso architettonico, esse mostrano ancora oggi la loro non originarietà, a differenza delle perfettamente integrate teche tantriche dei *bāhāḥ*. Si può supporre, inoltre, che divinità tantriche e spazi a loro dedicati non abbiano ricevuto le stesse attenzioni da parte dei *bahīpi* di quanto non spettasse loro nel contesto dei *bāhāḥ*. Ma questa è una mia supposizione, che andrebbe verificata attraverso le scritture. Oltre all'ideale monastico, un altro elemento spicca all'interno

²³ E' bene ricordare qui che si è analiticamente scelto di restringere il campo alla comunità buddhista newari (cfr. 2.2). Quando parlo di istituzione egemonica, a proposito del *bāhāḥ*, non tengo volutamente in considerazione l'intera società newari. Altrimenti anche il *bāhāḥ* si vedrebbe piegare sotto i colpi della forza Hindu, in Nepal storicamente associata al potere e religione costantemente legata alle classi dominanti. Inoltre l'egemonico non è qui considerato come elemento della realtà egemonica, ma nel suo senso gramsciano-ciresiano di dominante.

dell'identità del *bahī*. Prima di evidenziarlo è necessaria una breve premessa. Quando l'ormai celeberrimo Siddhi Narasiṃha stava attuando le proprie riforme, una di queste prevedeva che le due comunità monastiche che si stavano formando tra i *bahī* (l'una ne includeva dieci, l'altra quindici) designassero ciascuna un prete tra i membri delle rispettive comunità, che avrebbe presieduto a tutti i rituali previsti da queste. Col tempo, tuttavia, il suo ruolo si restrinse al rituale dell'Iniziazione Monastica, a quello celebrato durante la festa annuale della comunità, ai riti del festival di Pañcadān (momento in cui i membri della comunità monastica ricevono delle elemosine dalla laicità) ed alla lettura dei testi religiosi. I rituali considerati non fondamentali per la vita del monaco vennero affidati ai Vajrācārya. Ecco l'altro elemento: qui si ha una divisione dei ruoli senza paralleli nel *bāhāh*, dove i Vajrācārya fungono tanto da preti domestici (purohit) quanto, in collaborazione con i Śākya, da guardiani del tempio (*pūjāri*) e da specialisti per ogni sorta di rituale. Usando categorie antropologiche (nello specifico gellneriane) si ha cioè una separazione tra religione soteriologica e religioni sociale e strumentale, ciascuna affidata al proprio specialista. Usando invece categorie emiche si potrebbe dire che la religione "nirvanica" spettasse esclusivamente ai membri dei *bahī*, mentre quella "saṃsārica", meno importante se non addirittura non-religiosa, potesse essere affidata anche ad un membro esterno alla Comunità, il Vajrācārya. Credo che tale distinzione, sebbene forse non tradizionalmente theravādica, sia tuttavia tipica del modernismo theravādico che sarebbe giunto nella Valle entro qualche decennio. Questa è l'ideologia del *bahī*, che tentava di opporsi all'ideologia egemonica dei Vajrācārya rovesciando i termini della gerarchia. Non solo tra le due appare contraddizione, e non potrebbe non essere così, ma la gerarchia acclamata dal *bahī* esalta sé stessa con il ricorso al principio di non-contraddizione: si separano le religioni, si

moltiplicano gli specialisti; i gradini della scala o le sezioni del cerchio (a seconda se si vuole usare questa o quell'altra metafora per descrivere la gerarchia, entrambe comuni al pensiero newari) si distanziano, restringendo le possibilità di osmosi. Ma non vorrei dilungarmi troppo sulla parte analitica, alla quale sarà dedicato il paragrafo 2.4. Noto solo che nella tradizione dominante del Buddismo newari (quella del *bāhāḥ*), passare da un piano all'altro (ad esempio da una religione soteriologicamente intesa ad una le cui intenzioni principali sono sociali) è un percorso senza salti, graduale, cumulativo, non percepito come contraddittorio. I vari livelli si presentano, anzi, simultaneamente. Non potendo la realtà antropologica, se non parzialmente, rispecchiare tale continuità, essa si deve accontentare di mettere il punto ad un capitolo ed iniziarne un altro. Passiamo allora alla componente mahayānica del BTN.

Sfondo mahayānico: l'altruismo del bodhisattva

Salendo al primo piano di un *bāhāḥ* newari ci si imbatte in uno stretto corridoio che precede la teca di una divinità mahayānica, nella maggior parte dei casi identificata con il bodhisattva Amoghapāśa Lokeśvara. Questo è il luogo dove i membri delle “caste pulite” buddhiste compiono i rituali di Osservanza (vrata) rivolti a tali divinità. E questo è lo spazio del complesso monastico maggiormente associato dai newari alla Grande Via. Come s'è visto (cfr. 2.2), il Mahāyāna ha storicamente permesso l'ampliamento del pantheon buddhista, enfatizzando, moltiplicando e divinizzando le figure dei propri eroi, i bodhisattva appunto. Numerosi miti newari narrano le vicende di tali esseri compassionevoli, che hanno calcato il suolo della Valle da tempi immemori. Avalokiteśvara (Karuṇāmaya - Matsiendranāth) e Manjuśrī sono senz'altro i più noti. Lokeśvara stesso è una forma del primo. Compassione, saggezza, altruismo ed un

irrefrenabile amore per tutti gli esseri viventi, le loro caratteristiche. Insieme alla dottrina della vuotezza (*śūnyatā*) di tutti i fenomeni e delle distinzioni concettuali stesse, comprese quelle tra bene e male, giusto ed ingiusto, esse hanno permesso al Mahāyāna di manifestare un atteggiamento piuttosto rilassato nei confronti di quelle che potrebbero essere definite le problematiche mondane, terrene, sociali dell'essere umano. Si trattava di colmare lo iato tra classe monastica e laicità, non legate in ambiente theravādico se non da una reciprocità asimmetrica di prestazioni: i laici dovevano provvedere al mantenimento della comunità monastica, permettendo al monaco di concentrarsi sulla propria ed individuale ascesa spirituale; quest'ultimo rappresentava un recipiente di elemosine, attraverso le quali la laicità poteva guadagnare meriti religiosi. Pochi gli insegnamenti, nulli o quasi i rituali volti a soddisfare i bisogni strumentali, sociali o soteriologici della laicità. Una parentesi: se si allargasse un po' lo sguardo, considerando quei contesti dove il Theravāda appare come la Via dominante, si svelerebbe l'ideologia nascosta in questa caricaturizzazione dello Śrāvakayāna da parte del Mahāyāna. Gombrich²⁴, a proposito del caso singalese, evidenzia come l'amore e la compassione (espressi anche attraverso rituali rivolti alla laicità) siano stati e sono elementi fondamentali del Theravāda praticato tanto quanto le regole di restrizione che lo governano. La vera differenza risiede nel silenzio dei testi theravādici a proposito di un tale atteggiamento, silenzio criticato dalla riforma mahayānica. Non a caso Weber, in *Religion Of India (ROI)*, così come in *Economia e Società (ES)*, parla del Theravāda come della "più pura soteriologia che il mondo abbia mai conosciuto" [ROI: 206, ES: 627-8]: le sue fonti erano i testi ed essi soltanto. Il Mahāyāna, nel momento in cui si stava distaccando dallo Śrāvakayāna, enfatizzò

²⁴ Vd. Gombrich 1971. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford: Oxford University Press: 320-7.

l'egoismo dei monaci, appoggiandosi proprio al contenuto (o meglio non-contenuto) dei testi. D'altra parte non si può negare la maggiore tendenza devozionale, sacramentale e ritualistica del Mahāyāna, tanto testuale quanto praticato, sufficiente per farlo definire da Weber come "un immenso giardino magico" [ROI: 206, 255].

Detto questo, tra i newari il Mahāyāna si è radicato nella sua forma tantrica, esoterica e privilegiata. Il Vajrayāna ha infatti contribuito a formare quella gerarchia socio-spirituale che costituisce la spina dorsale del BTN. Ma essa si è potuta affermare e rafforzare, resistendo agli attacchi del circostante mondo induista, anche grazie alla propria capacità, a questo punto posso criticamente definirla mahayānica, di prestare attenzione e conforto alle richieste dei fedeli. La mancanza di rituali per il mondo laico è stata individuata da Jaini [Jaini 1980] come il fattore decisivo per la scomparsa del Buddhismo dal suo luogo di nascita, l'India del Nord; sorte opposta a quella del Jainismo, molto più vicino in questo al Mahāyāna newari.

Se, dall'interno del BTN, il Vajrayāna viene definito come "ciò che fanno i Vajrācārya", il Mahāyāna viene messo in stretta relazione con tutto ciò che viene compiuto dall'uomo in quanto componente di un complesso familiare. Il che include ogni rituale socialmente obbligatorio, come quelli del ciclo della vita (*samskāra*), come le festività calendariali e quelle di lignaggio. A questi vanno aggiunte le Osservanze religiose, opzionali e compiute con intento soteriologico ma strettamente legate al benessere del proprio gruppo familiare. Tutte queste tipologie di rituali cadono indistintamente sotto la denominazione di dharma, con la semplice aggiunta del prefisso kul- (lignaggio, famiglia) per quelle direttamente collegabili ai doveri del capofamiglia.

La tolleranza e l'apertura (per non dire l'opacità) della dottrina testuale mahayānica hanno creato meno ostacoli alla sua ritualizzazione di quelli posti dalla rigidità e dalla definizione della

dottrina theravādica . Uno dei motivi principali per compiere rituali è esplicitamente identificato dai newari stessi nel desiderio di ottenere meriti religiosi, desiderio soddisfatto grazie alla bontà dei bodhisattva chiamati in causa (cfr. 2.2). L'esempio altruistico di questi, poi, influisce sull'uso che di questi meriti se ne fa: essi non serviranno per il proprio avanzamento spirituale, o almeno non esclusivamente; saranno piuttosto dedicati al benessere di tutti gli esseri viventi, intenzione che a livello quotidiano si traduce spesso in filantropia familistica. Il carattere prevalentemente sociale del Mahāyāna newari non dovrebbe tuttavia oscurarne la sempiterna caratura soteriologica. Ciò che Tucci scriveva a proposito del Mahāyāna lamaista tibetano e cioè che “sarebbe un grave errore, e mostrerebbe un'insufficiente comprensione della speciale natura del Buddhismo tibetano, se non si considerasse il fine soteriologico che lo permea e lo domina” [Tucci 1976: 93], è applicabile anche al caso newari. Il Mahāyāna sociale descritto in questo paragrafo non è che un livello di una gerarchia che lo vede al posto più basso. I saggi e coloro che sono abbastanza ferrati con la tradizione testuale mahayānica sanno che in essa appare un secondo livello, più alto, dove i rituali e le preoccupazioni sociali e strumentali ad essi legati vengono definiti buoni per le masse ma inutili per chi voglia giungere alla conoscenza ultima. Qui le questioni sociali perdono di senso, così come le distinzioni tra le varie Vie. Tutti i sentieri portano alla stessa méta; le divinità scompaiono, di conseguenza i rituali ad esse dedicati. Non c'è più merito né demerito. Il karma si annulla nel *nirvāṇa*, dove non appare che vuotezza. Non è un caso se anche nel senso comune newari la vecchiaia, quando cioè vengono meno gli obblighi del kuldharmā e si passa lo scettro ai più giovani, viene vista come il momento migliore per visitare templi e luoghi sacri, per acquisire meriti attraverso pellegrinaggi ed opere caritatevoli, per dedicarsi insomma ad un tipo di religione più elevata, maggiormente soteriologica nelle intenzioni. Eppure la dottrina adesso

esposta è in qualche maniera estranea al mondo sociale newari; essa rappresenta più un'eccezione che non la regola. Questa gerarchia spirituale, trasversale a quella sociale e a quella delle tre Vie, culmina nell'uomo-fuori-dal-mondo, intrattabile dunque dall'antropologia. Ma il suo ideale è cosa umana e la sua messa in pratica, finchè imperfetta, rimane nei confini sociali, trattabili, anzi trattati dall'antropologia. Per Platone, uomo politico, il filosofo apparteneva al mondo e in esso si muoveva, si doveva muovere; il *sofòs*, per contro, era estraneo ad esso ed indifferente alle sue vicende.

Descriverò di conseguenza quelle situazioni in cui il Mahāyāna sociale si manifesta con più intensità. Parlando di Mahāyāna sociale, quindi, non intendo negarne la portata soteriologica, quanto piuttosto evidenziarne il carattere praticato, ritualizzato, qualunque siano le intenzioni della sua attuazione, intenzioni sociali, strumentali ma anche soteriologiche. D'altronde, almeno per la laicità buddhista, esso rappresenta gran parte della soteriologia di cui ha bisogno. Nel far questo non posso che seguire Gellner.

Riporterò degli accenni ad alcune tipologie di rituali, concentrandomi soprattutto sugli aspetti che meglio potranno servire alla presente questione: quanto sia cioè opportuno tentare di descrivere il BTN mantenendo un'idea di religione di stampo giudaico-cristiana e facendo leva sul principio di non-contraddizione. Inizierò dai rituali del ciclo della vita.

Nei Paesi dove è forte la tradizione theravādica questi rituali si riducono ad un corrispettivo locale del rito dell'Iniziazione Monastica (il *bare chuyegu*), cioè un'ordinazione temporanea pensata per la laicità, e ad un rito funebre²⁵. In entrambi, e negli altri eventuali rituali

²⁵ Come fa notare lo stesso Gellner, “[i]l Buddhismo antico non permetteva neanche l'ordinazione temporanea, una pratica che è emersa nel Theravāda birmano e thailandese. [Gellner 1992: 369] Gombrich ha riportato il caos destato dal tentativo da parte di alcuni singalesi di importare una simile pratica in Sri Lanka, spesso tacciata di ipocrisia. Vd Gombrich 1984.

sociali rivolti alla laicità, il ruolo del monaco si riduce comunque alla recitazione di formule protettive e al ricevere elemosine, atti cioè non specifici per l'occasione ma piuttosto parte del suo bagaglio monastico. I newari hanno dovuto dunque cercare altrove il modello da seguire per la composizione di un set rituale che coprisse l'intero arco dell'umana esistenza. E tale modello è stato individuato nell'Induismo brahmanico. Forte appare la derivazione induista se si mettono in parallelo i due insiemi rituali. Tenendo a mente che l'Iniziazione Monastica ricopre per Śākya e Vajrācārya lo stesso ruolo che il rituale del Perizoma ha per i *buddhamārgī* delle altre caste, la situazione è sintetizzata dalla tabella proposta da Gellner. Aggiungerò tra parentesi il corrispondente termine locale²⁶

Hindu di alta casta et al.	Śākya e Vajrācārya	Maharjan e la maggior parte dei <i>buddhamārgī</i>
Purificazione alla nascita (<i>macābū bēkegu</i>)	Purificazione alla nascita	Purificazione alla nascita
Primo pasto di riso (<i>macā jākwa</i>)	Primo pasto di riso	Primo pasto di riso
Prima rasatura dei capelli (<i>busā khāyegu</i>)		
Rito del Perizoma (<i>kaytā pūjā</i>)	Iniziazione Monastica (<i>bare chuyegu</i>)	Rito del Perizoma
Matrimonio (<i>bihā yāyegu</i>)	Matrimonio	Matrimonio
Rito funebre (<i>dāha saṃskār, śī uyegu</i>)	Rito funebre	Rito funebre

I Vajracaya ricoprono qui lo stesso ruolo che spetta ai Brahamani con i propri *jajmān* induisti, tanto da esser stati definiti da Greenwold come i “Brahmani Buddhisti” [Greenwold 1978]. Ma se il modello è lo stesso, delle ovvie modifiche son state introdotte. Prendiamo come esempio il rito del Perizoma, la *kaytā pūjā*. Attraverso di esso il ragazzo diventa uomo, entrando a far parte a pieno titolo del gruppo

²⁶ 15 Vd. Gellner [Gellner 1992: 200].

d'appartenenza. Tanto il rito Induista quanto quello Buddhista si svolgono alla stessa maniera: il ragazzo si trasforma temporaneamente in asceta, ricevendo arco e frecce per il sostentamento alimentare, una ciotola per le elemosine ed una pelle di antilope. In questa fase liminale²⁷ egli è un outsider, un fuori-casta ed un fuori-lignaggio. Viene invitato a lasciare la casa e a rifugiarsi nella foresta; ma quando il ragazzo sembra accondiscendere a tale richiesta lo zio materno lo riporta indietro, reintegrandolo nella vita domestica dopo un sacrificio di cui parlerò tra breve. Da questo momento in poi egli sarà un uomo di casta; dovrà cioè rispettare determinate norme comportamentali, particolari divieti gastronomici e dovrà prestare attenzione a mantenere il proprio status di purezza, non contaminandosi attraverso il contatto con sostanze e con persone impure. Gli altri membri del proprio lignaggio saranno, dopo questo rituale, costretti a compiere la più completa forma del rito funerario: il defunto avrà diritto ad una cremazione e sarà portato al luogo dove questa avverrà, con una bara. Inoltre i luttuanti dovranno rispettare tredici giorni di Purificazione della casa e celebrare il defunto come antenato per almeno due anni. Il rituale corrispondente per le ragazze è l'ihi o pseudo-matrimonio. Vestite di rosso, con un *ṛikā* rosso sulla fronte e con scriminatura dei capelli e dita anch'esse vermigliate, le fanciulle pre-mestruate rievocano la dea Kumārī. In un finto matrimonio dove manca fisicamente lo sposo, il frutto dell'albero di bel assumerà questo ruolo. Scrive Letizia:

Nel terzo giorno dell'ihi si celebra il *kanyādān*, 'il dono della vergine' chiamato espressamente con lo stesso nome del rito hindu ortodosso di matrimonio [...]. Nel momento più favorevole, determinato dall'astrologo, la

²⁷ Qui lo schema proposto da Van Gennep a proposito dei riti di passaggio è particolarmente evidente: la *kaytā pūjā* segue le tre fasi delineate dallo studioso: quella pre-liminale (separazione), quella liminale (rottura) e quella post-liminale (riaggregazione). Vd. Van Gennep 1909. Ed. 2002 Bollati Bolinghieri, Torino.

bambina siede in braccio al padre, che prende il frutto, lo pone nelle mani della figlia, e lo lega con un filo rosso ai polsi della bambina. Con questo gesto rituale il padre dà in sposa la bambina alla divinità. Segue il rito di circumambulazione del fuoco sacrificale, un'altra importante caratteristica del matrimonio hindu. [Letizia 2003: 138]

La divinità di cui parla la studiosa è individuata da Allen in Kumar, figlio di Śiva [Allen 1996: 110].

Qui, a differenza di contesti nord-indiani, il *kanyādān* non sancisce il passaggio della bambina dal lignaggio paterno a quello dello sposo. La figura centrale del rito è il padre della ragazza. Il suo trasferimento nella casa del marito avverrà dopo il matrimonio vero e proprio, comunque considerato dai newari secondario ed effimero rispetto all'eterno legame che la legherà con il suo sposo divino e con la propria famiglia. Qui Letizia trova la giustificazione ritualizzata della relativa indipendenza delle donne newari, se confrontate con quelle dell'India del Nord. Fatto sta che entrambi i rituali, sia l'*ihi* che la *kaytā pūjā*, esprimono un'intenzione familistica. Solo dopo averli compiuti gli adulti che ne derivano potranno essere presentati al digu *dyah*, la Divinità di Lignaggio.

Nel caso in cui questi rituali riguardino famiglie esplicitamente o implicitamente buddhiste, il ruolo di mediatore rituale è affidato ad un Vajrācārya. Egli fornirà delle spiegazioni (*kha*) ritualizzate che permetteranno ai committenti di portare a termine correttamente il rito. Originariamente appartenenti alla tradizione hindu, questi rituali vengono espressi dai buddhisti newari attraverso un idioma mahayānico. Entrambi iniziano con un *gurumaṇḍala*, dove si prende il voto di bodhisattva, tramite il quale si vorrebbe dedicare il merito comportato dal compimento del rituale al benessere di tutti gli esseri viventi. Come ho già detto, per quanto riguarda la situazione ordinaria, questa filantropia universale sembrerebbe restringersi in

filantropia familistica. D'altronde, molti dei committenti troverebbe difficoltà persino a districarsi nella spiegazione del concetto di bodhisattva, affidandosi completamente per questioni di tal genere al proprio prete domestico, il Vajrācārya. Che questo ne sia davvero esperto è tutto da dimostrare. Con l'avvento del Theravāda modernista, molto esigente per quanto riguarda la conoscenza della dottrina religiosa, le competenze degli specialisti rituali sono state messe in discussione, anche nel senso comune. Nel BTN, invece, presente o assente che sia il dubbio sulle qualità teoriche del proprio purohit, sono le sue capacità pratiche ad essere esaltate. Lui solo conosce i mantra necessari per l'evocazione delle divinità adatte. E sarebbero vani gli sforzi e le buone intenzioni dei devoti se queste non fossero presenti nel momento rituale. Poco importa se non si comprende il significato di quei mantra. Ciò che conta è il loro effetto. La religione del capofamiglia laico è tutta qui. E' una religione pragmatica, e l'uomo religioso è colui che permette ai membri della propria famiglia di portare a termine tutti i rituali del ciclo della vita. Per i genitori è un "dovere religioso" (dharma) [Gellner 1992: 201] accompagnare i propri figli sino al matrimonio. Così facendo essi rispettano il proprio voto bodhisattvico.

Riprenderei brevemente il rito d'Iniziazione Monastica descritto nel paragrafo precedente. Esso permette a Śākya e Vajrācārya di differenziarsi dalle altre caste buddhiste, assegnando l'esclusivo status monastico. Per questo motivo il bare chuyegu è il rituale newari con più rimandi al celibato monastico Theravāda. L'ideale monastico viene usato per fuggire dalla norma. Eppure anch'esso è preceduto da un gurumaṇḍala ed appare fugacemente anche un perizoma, indossato e subito rimosso dal ragazzo prima dell'inizio del periodo di restrizione legato al suo ordinamento temporaneo. Il giovane monaco, come il giovane asceta nel rito del Perizoma, viene fornito di una ciotola per le elemosine che gli servirà per i quattro giorni di liminalità

che dovrà affrontare. Non appaiono archi e frecce come nella *kaytā pūjā*, comprensibilmente assecondando il veto monastico (e buddhista in genere) di uccidere qualsiasi essere vivente. Eppure le due situazioni sono certamente vicine. Inoltre, alla fine del rito, il giovane abbandona la tunica monastica e dichiara di voler osservare i Cinque Precetti, che in contesti prettamente Theravāda corrispondono al bagaglio religioso della laicità. Si ha insomma in entrambi i rituali un triplice passaggio così schematizzabile:

kaytā pūjā: ragazzo-nel-mondo → asceta → uomo-nel-mondo

bare chuyegu: ragazzo-nel-mondo → monaco → uomo-nel-mondo

Lo status monastico, così come quello ascetico, con le restrizioni e l'estraneità alla sfera domestica che essi comportano, non sembrano rappresentare l'ideale quotidiano newari. Essi costituiscono piuttosto delle parentesi all'interno di una vita religiosa dedicata alla famiglia. Per questo l'Iniziazione Monastica, da opzionale e sotierologica, sembra esser diventata obbligatoria e sociale. Come la *kaytā pūjā* e l'*ihi* permettono agli individui che li compiono di entrare a far parte della propria casta e, soprattutto, del proprio lignaggio, formandone l'identità sociale, così il bare chuyegu fa sì che il giovane monaco sia accettato dalla propria famiglia, la comunità monastica del *bāhāḥ* di appartenenza.

Il celibato monastico di stampo theravādico legittima dunque solo una parte, e per di più quella minoritaria, dell'identità Śākya e Vajrācārya. Essi si riconoscono piuttosto come monaci sposati e membri di una famiglia. A quest'identità, nel caso dei Vajrācārya, si aggiungerà anche quella di preti tantrici, come vedremo. L'identità prettamente monastica viene attivata solo in determinati contesti, come ad esempio durante il Pañcadān o nel corso del Samyak, momenti festivi che li vede indossare di nuovo la tonaca monastica e ricevere le elemosine

dalla laicità. Si hanno due identità per così dire cumulative, che convivono senza distruggersi a vicenda, enfatizzandosi ora l'una ora l'altra.

Tornando alla *kaytā pūjā* buddhista, l'iniziando, prima di accennare alla fuga nella foresta e seguendo le indicazioni del prete domestico, si rifugia nei Tre Gioielli (triratna): il Buddha, il Dharma e lo Saṃgha e promette di evitare i Dieci Peccati Improduttivi. Come nel caso dei Precetti all'interno dell'Iniziazione Monastica, i Dieci Peccati possono essere ricondotti all'atteggiamento restrittivo theravādico. Ma, ancora una volta, la vena pragmatica del rituale newari permette che ci si concentri più sulla loro messa in pratica che non su di una loro comprensione teorica, e conseguente espressione esplicita. Gli insegnamenti del Vajrācārya sono sempre ritualizzati. L'intenzione stessa con cui si compie il rituale è decisamente estranea ai canoni del Theravāda. Giunti alle ultime battute, tanto la *kaytā pūjā* quanto il bare chuyegu, così come l'ihī ed ogni Osservanza religiosa, terminano con un rito d'adorazione dedicato alla dea Kumārī. Questo segna la fine del periodo di restrizione ed il passaggio, anzi il ritorno, alla sfera della normalità, quella del Mahāyāna e del Vajrayāna. Così Asha Kaji Vajrācārya (Vajrācārya 1972) commenta l'Osservanza dell'Ottavo Giorno dedicata ad Amoghapāśa Lokeśvara:

Se si seguono queste restrizioni [gli Otto Precetti] dall'inizio fino alla Via del Diamante o Tantrica [il Vajrayāna] (la quale coincide con l'Adorazione di Kumārī), portando quindi a compimento correttamente l'Osservanza, i propri desideri, qualunque essi siano, saranno soddisfatti, e si otterranno [i quattro fini dell'uomo]: meriti religiosi, vantaggi terreni, piaceri fisici e la liberazione [in Gellner 1992: 225]²⁸.

Curiosamente l'iniziando sembra contravvenire al primo dei Precetti,

²⁸ Le prime parentesi quadre sono mie, il resto segue l'originale.

o meglio, sembra rendersi colpevole di uno dei Dieci Peccati: poco prima della sua reintegrazione, accompagnato dallo zio materno e dal Vajracaya, il ragazzo assisterà ad un sacrificio animale. In realtà sarà lo zio ad uccidere fisicamente la capra o la pecora, evitando al nipote di venir meno al proprio voto; mentre il Vajrācārya dedicherà il sacrificio al dio Gaṇeś, davanti alla cui teca ora si trovano. Questo passo segna la maggior distanza del BTN dai canoni scritti di qualsiasi tradizione buddhista e mostra la profonda influenza del tantrismo induista su di esso. Se si considera, tuttavia, che dal punto di vista del BTN Gaṇeś non è che una divinità carnivora minore e che tale sacrificio viene compiuto in un momento di profonda rottura con la normalità quotidiana, l'indignazione provata nei suoi confronti da studiosi e non dovrebbe sgonfiarsi. Non solo, infatti, Śākya e Vajrācārya (le caste cioè più intimamente legate al Buddhismo) non compiono tale sacrificio, ma nessuno che si dichiari buddhista si sognerebbe di sacrificare un animale ad uno dei bodhisattva o in condizioni di normalità. Lo spargimento di sangue, qui, è incluso in un rito che, come s'è visto, viene associato dai newari buddhisti al dovere religioso del capofamiglia mahayānico. Eppure l'atto sacrificale in sé non viene considerato appartenere alla cornice buddhista. Esso è semplicemente funzionale alla buona riuscita del rito e per questo viene compiuto. Inoltre, non è pensato come contraddittorio rispetto al contesto che lo circonda, ma piuttosto come un'aggiunta funzionale e legittimata dalla tradizione. Il modernismo Theravāda nepalese si è comprensibilmente accanito contro questa pratica. Ma anche qui rimando l'approfondimento.

Piuttosto è importante evidenziare di nuovo come il BTN abbia rielaborato il modello induista, dal quale comunque ha preso molto, attraverso un'ottica mahayānica: compiere questi riti è la prima preoccupazione religiosa del capofamiglia laico, aiutato da specialisti rituali Vajrācārya, i quali, a loro volta, nel proprio ruolo non-

monastico e non-sacerdotale, sono soggetti agli stessi passaggi. L'ideale bodhisattvico si manifesta nell'altruismo verso i membri del proprio lignaggio e, in maniera più allargata, verso tutta la comunità buddhista. Quest'ultima è la posizione dei Vajrācārya, che legittimano il proprio ruolo di specialisti rituali anche attraverso il ricorso alla retorica dell'altruismo. Si tratta di un'ideologia, a volte esplicita, altre no; aggiungerei, anzi, maggiormente esplicita quanto più messa in discussione.

Ma vediamo come essa giochi un ruolo importante anche all'interno di un altro rito fondamentale del mondo newari: quello funerario. Anche qui, come per gli altri riti del *saṃskāra*, il modello di riferimento è quello induista: la morte di un membro del proprio lignaggio comporta un periodo di isolamento dovuto alla contaminazione di tutti i membri viventi del lignaggio stesso. Più la parentela è stretta, maggiore è la durata di questo isolamento. La durata è proporzionale anche all'età della persona defunta. Più questa è avanzata, maggiore è il numero di riti del ciclo della vita compiuti dal defunto e di conseguenza più stretto il suo legame con il lignaggio. Come già accennato, solo gli individui che hanno oltrepassato il rito del Perizoma o l'Iniziazione Monastica o l'ihī sono suscettibili di ricevere il titolo di antenati e venire adorati come tali. L'Adorazione degli antenati, tra i newari, viene messa in scena molto più dagli Hindu che non dai Buddhisti. Tra le caste *buddhamārgī* essa è in forte declino e, oggigiorno, non viene quasi mai praticata dopo i due anni successivi alla morte del parente. Comunque, dove questo rituale si manifesta con più regolarità, ad esempio tra i Vajrācārya, esso appare inquadrato in un'ottica buddhista: Gellner ha individuato come logica sottintesa dall'intero rito funebre buddhista il desiderio di acquisire meriti religiosi da trasferire agli antenati, logica esplicitamente espressa da molti Vajrācārya praticanti, che la collegano alle qualità altruistiche necessarie per realizzare l'ideale bodhisattvico, qualità fruibili tanto

dal defunto, che si vede arrivare dei meriti, quanto dalla laicità che a questi Vajrācārya fa riferimento. E' solo grazie a loro e all'altruismo che li contraddistingue che le famiglie laiche possono trasferire meriti ai propri defunti, attivando così anche il proprio altruismo. Per quanto riguarda gli Hindu, invece, le preoccupazioni maggiori sembrano riguardare il recupero di quella purezza contaminata dalla morte in casa, recupero ottenibile anche grazie all'imbonimento degli antenati, motivo principe della loro adorazione.

Il decadimento del rito per gli antenati tra la comunità buddhista è, di nuovo, in parte dovuto al dilagare della retorica modernista del Theravāda: questa non lascia spazio a compromessi, né a gerarchie ermeneutiche. I meriti religiosi non si possono trasferire (cfr. 2.2), men che mai ai morti. Un solo discorso è possibile; gli altri, contraddittori, possono al massimo esser pensati, ma mai esternati. Anche questo ha contribuito alla progressiva sfiducia della laicità nei confronti dei Vajrācārya, oltre ad un generale peggioramento delle condizioni economiche nel periodo Rana e negli anni immediatamente successivi (meno soldi, meno rituali da poter performare e meno bisogno di specialisti rituali). Non a caso proprio i Vajrācārya sono tutt'ora i più strenui difensori del rito d'Adorazione degli antenati. Viene mantenuto fino al dodicesimo anno successivo alla morte del parente. “[I]n questo caso comunque si tratta spesso di un'Adorazione degli Antenati tantrica, segreta ed ultraterrena (lokottara) accompagnata da un rito per la divinità tantrica (*āgā pūjā*)” [Gellner 1992: 212]. A me sembra che l'enfasi posta sull'esoterizzazione del rituale (il suo legame con la divinità tantrica) e, si potrebbe dire, la sua soteriologizzazione siano logiche conseguenze di una minaccia percepita come incombente. Per lo meno, se l'esoterismo di questa particolare forma del rituale ha tradizionalmente costituito uno dei molteplici punti d'appoggio dell'ideologia Vajrācārya, talmente salda in passato da apparire come egemonia, col crescere della popolarità

del Theravāda, esso è andato a formare parte della nuova ideologia Vajrācārya, talmente instabile da dover prendere in prestito un elemento dell'ideologia opposta, l'enfasi soteriologica theravādica, per poter competere con essa.

Mi viene spontaneo, a questo punto, pensare all'attenzione verso le richieste della laicità come al nucleo mahayānico del BTN. Di conseguenza non trovo difficoltà a condividere l'enfasi che Gellner pone sulle Osservanze (vrata), considerate elementi essenziali per la mobilitazione della laicità stessa. “Senza queste elaborate Osservanze il Buddhismo newari sarebbe apparso – almeno a quelle caste laiche escluse dall'Iniziazione Tantrica – come una mera alternativa al complesso rituale e festivo Hindu” [Gellner 1992: 227]. L'Osservanza dell'Ottavo Giorno dedicata ad Amoghapāśa Lokeśvara è senz'altro la più importante dell'orizzonte newari. Brevemente, essa consiste nella costruzione di quattro mandala, uno dedicato al Buddha, uno al Dharma e un altro al Saṃgha. Il quarto ed ultimo al bodhisattva Amoghapāśa Lokeśvara. Le formule recitate alla conclusione dell'Adorazione di ogni singolo mandala sono molto significative per mostrare la convivenza di restrizioni Theravāda ed intenzioni mahayāniche. Questo è un brano riportato dallo stesso Gellner ed appartenente alla spiegazione del mandala di Amoghapāśa Lokeśvara. Anche qui mantengo la traduzione inglese:

This Karuṇāmaya [‘embodiment of compassion’] shows compassion towards the devoted, causes religious stories to be told concerning past, present and future; he causes the four ends of man – worldly advantage, religious merit, physical pleasures, and liberation – to be fulfilled, and destroys the Ten Unproductive Sins. Now when you are performing the Observance of Amoghapāśa Lokeśvara who is as explained, you must abandon all the things you like to have and so on. Furthermore you must give up the playing of instruments, singing songs, dancing, putting on beautiful flower garlands, combing your hair in front of the mirror, and

putting on beautiful jewellery and clothing [in Gellner 1992: 223].

Le Osservanze soddisfano i desideri ascetici della laicità, separandosi in qualche maniera dalla religione del capofamiglia (kuldharma). Ma anch'esse mantengono l'ottica del gruppo: compiute per lo più da donne, permettono loro di acquisire meriti che verranno dedicati alla propria famiglia. I riti connessi avvengono nei corridoi dei *bāhāh*, che precedono la teca delle divinità mahayāniche. Qui possono entrare solo le caste pulite. Facciamo finta di essere autorizzati all'ingresso; ci troveremmo comunque di fronte ad una zona proibita, dove le feroci divinità tantriche governano sovrane e spaventano gli indesiderati. Quello è il campo del Vajrayāna.

Chiaroscuro *Vajrayāna*: esoterismo ed essoterismo

Conviene sempre iniziare la discussione sugli aspetti socio-culturali di un certo gruppo sociale partendo dalle valutazioni che questo ne dà. Ecco allora che il Vajrayāna, tra i newari, viene legato a 'tutto ciò che fanno i Vajrācārya'. Nessun rimando ad una dottrina specifica, neanche una particolare focalizzazione del suo contenuto rituale. Chi non appartiene a quella casta non sa bene, non può sapere, quel che il Vajrācārya fa mentre si rinchioda nelle stanze delle divinità tantriche, nascoste alla vista dei più ed inaccessibili persino ai Śākya. Certamente egli compie dei rituali particolari, in cui è previsto l'uso di sostanze altrimenti proibite in contesti pubblici. Ed altrettanto sicuramente egli è a conoscenza di mantra segreti, con i quali riesce a manipolare le divinità, convincendole a scendere tra gli uomini, in modo da poter essere adorate. Possiede inoltre poteri magici (siddhi), o perlomeno li dovrebbe possedere: questi sembrerebbe derivino dal suo stretto contatto con le divinità tantriche, contatto talmente intimo che alcuni dicono si tratti di una vera e propria copulazione rituale, in

cui uomo e dio si penetrano a tal punto da identificarsi l'uno con l'altro.

I Vajrācārya sono la punta di diamante del BTN e della gerarchia socio-religiosa che lo regola. Insieme ai Śākya ne formano la comunità monastica. A differenza di questi, tuttavia, ne rappresentano anche la classe sacerdotale. Solo loro possono infatti svolgere il ruolo di preti domestici (purohit), status esclusivo dovuto al passaggio del rito di Consacrazione a Maestro del vajra²⁹ (*ācāḥ* luyegu). Come mostrato da Locke (1980: 50, 53-5) quest'ultimo è una forma abbreviata del rituale dell'Iniziazione Tantrica (*dīkṣā*)³⁰. *Dīkṣā* e *ācāḥ* luyegu sono tuttavia considerati dai newari come due riti separati: mentre la prima è affrontabile ed affrontata anche da membri di gruppi differenti da quello dei Vajrācārya (Śākya, Śreṣṭha e, almeno a Kathmandu, Tulādhār)³¹, la seconda è loro dominio esclusivo. Gellner (1992: 267-8) nota come già nel *Kriyā Samuccaya*³², il testo tantrico maggiormente diffuso tra i pandit newari, il rito di Consacrazione a Maestro del vajra fosse dedicato solo a coloro che avevano intenzione di operare come specialisti rituali per conto altrui. Ciò che non viene mai detto è che tale ruolo dovesse passare da padre in figlio. In alcune cronache si nota come, in passato, Śākya ed altra gente di alta casta potessero diventare Vajrācārya, passando l'*ācāḥ* luyegu. Si poteva

²⁹ Il vajra è il simbolo tantrico per eccellenza, riconducibile all'assoluto. Esso viene impugnato nella mano destra da Vajrasattva, la divinità che viene considerata come l'archetipo del Vajrācārya. Vajra è traducibile sia con 'fulmine' che con 'diamante'.

³⁰ Per una descrizione dettagliata del rito d'Iniziazione Tantrica Vd. Locke 1980 e Gellner 1992.

³¹ Parlo di gruppi e non di caste perché, almeno per quanto riguarda i Śākya, non appare differenza castale. Vajrācārya e Śākya si sposano a vicenda e non hanno problemi a condividere pasti ed acqua. Una maggiore rigidità di rapporti tra le due parti si riscontra a Kathmandu, eredità di un aspro scontro che negli anni '20 e '30 ha visto i Vajrācārya richiedere il riconoscimento della propria superiorità castale nei confronti dei Tulādhār. Molti Śākya, allora, si schierarono con quest'ultimi, suscitando il rancore dei Vajrācārya. L'eco di questo rancore ancora risuona tra le vie della capitale, fatto evidenziato dal minor numero di rapporti inter-matrimoniali se confrontato con quello di Patan o Bhaktapur.

³² KSc: 326, 329-330, 347

cioè essere Vajrācārya senza esser nati Vajrācārya. Il processo di trasformazione di questo status spirituale in ruolo occupazionale ereditario è avvenuto, quindi, indipendentemente dal contenuto dei canoni scritti. Si tratta di un processo assolutamente sociale, le cui tappe potrebbero essere snocciolate da uno studio storiografico. Scrive Gellner:

E' questo fatto sociologico, piuttosto che qualsiasi ragione dottrinale, a spiegare perché i buddhisti newari che non sono Vajrācārya tendano a non pensare alla Via del Diamante come ad un aspetto o un livello della propria pratica religiosa, ma come alla religione dei Vajrācārya [1992:267].

Nonostante, aggiungerei, lo stretto contatto di ogni Buddhista newari (anche laico) con pratiche e simbologie tantriche. Spesso è l'ignoranza dottrinale a non permettere il collegamento. Semplicemente non si è a conoscenza che ciò che si ha di fronte appartiene alla tradizione vajrayānica. Altre volte il rimando c'è e prende forma, venendo espresso. L'Adorazione della dea Kumārī (*Kumārī pūjā*) è riconosciuta da molti newari come rito tantrico, almeno in origine. Ma ciò non è sufficiente per negarne un uso volto a soddisfare bisogni, per dir così, più mahayānici. Nel paragrafo precedente si è accennato al fatto che essa segni la fine di ogni rito del ciclo della vita e di ogni Osservanza. In questi contesti essa funge da atto di chiusura, comunque all'interno di complessi rituali rivolti principalmente a bodhisattva mahayānici ed in cui si rispettano restrizioni theravādiche. Mi vorrei quindi concentrare su un aspetto del Buddhismo tantrico newari: quello che può esser definito il chiaroscuro vajrayānico, la sua duplice sfumatura. Si è visto come già nei testi tantrici appaiano due diversi livelli, uno più rivoluzionario ed antinomico, l'altro che stempera gli estremismi (cfr. 2.2). Gellner (1992: 297-300) parla di "routinizzazione del Buddhismo tantrico", utilizzando un termine di

derivazione weberiana. La trasformazione (esemplificata dalle due traduzioni di Snellgrove e Tsuda; cfr. 2.2) dello “yogin per il quale tutte le distinzioni sociali sono senza significato” (ivi.) in “maestro conscio di ciò [la futilità delle convenzioni sociali] ma che continua a comportarsi come se accettasse tali distinzioni grazie alla compassione che prova per tutti gli esseri viventi” (ivi.), sta a testimonianza di tale processo. Queste due tipologie di Vajrayāna, che Gellner definisce rispettivamente “esoterica” ed “essoterica”, emergono anche nella pratica rituale newari. Sebbene pochi ne sappiano ricondurre l’origine al dualismo insito negli stessi Tantra, tutti sembrano condividere l’idea che ci siano delle cose che “si possono vedere” (swaje *gyū*) ed altre che “non si possono vedere” (swaje ma *gyū*). Allen (1975: 56) e Vergati (1979: 127) hanno evidenziato come l’opposizione tra dentro (guhya) e fuori (bāhya), tra esoterismo ed essoterismo, sia fondamentale per tutto l’orizzonte socio-culturale newari. Di primo acchito, si sarebbe tentati di far combaciare il Vajrayāna con la parte esoterica del BTN, dato il carattere sicuramente intimistico delle sue scritture, anche di quelle meno estreme. Al Mahāyāna spetterebbe, di conseguenza, il ruolo di componente essoterica. Ma questa semplificazione non sarebbe del tutto esatta. Tanto per cominciare ci sono delle divinità tantriche, come Vajrasattva, Mañjuvajra, Caṇḍamahāroṣaṇa e Vajradevī che vengono visualizzate in pubblico dai Vajrācārya, permettendone l’adorazione anche da coloro che non hanno ricevuto l’Iniziazione Tantrica (*dīkṣā*). Vajrasattva appare ogni volta che si celebra la gurumaṇḍala *pūjā*, e la sua presenza è quindi costante in tutti i rituali più importanti per i newari. Caṇḍamahāroṣaṇa, nella sua forma a due braccia, è considerata una divinità protettiva, la cui invocazione è necessaria, ad esempio, nel rito di Purificazione della casa in seguito ad un lutto o quando una nuova abitazione viene inaugurata. Durante questi rituali gli dei vengono invitati a prenderne parte, attraverso i mantra che il

Vajrācārya ha ricevuto con la Consacrazione a Maestro del vajra e che saranno ora silenziosamente recitati. Con la Triplice Meditazione (*trisaṃādhī*) egli visualizzerà la divinità da invocare e la renderà presente, in modo tale da poter essere adorata dai committenti (*jajmān*). Nel Rito del Fiasco (*kalaśa pūjā*), performato nel corso di ogni rituale del ciclo della vita, i Cinque Buddha tantrici³³ saranno evocati proprio all'interno del contenitore.

In precedenza si erano schematizzate le contrapposizioni ideali tra rituale mahayānico/theravādico e rituale vajrayānico. Tra di esse appariva quella tra Adorazione (*pūjā*), tipica del primo gruppo, e Visualizzazione (*sādhana*), appartenente al secondo. Il loro carattere tipico-ideale di matrice weberiana è evidenziato proprio dal fatto che, nella realtà quotidiana, si trovano contesti che sembrano conciliare le opposizioni. Ma se si rammenta che esse devono esser pensate come categorie regolative e non costitutive, non si avrà difficoltà ad ammetterle come valide. Formano i poli estremi di uno spettro all'interno del quale cade ogni pratica religiosa newari, orientandosi ora verso l'una ora verso l'altra. Nei casi ora accennati, la Visualizzazione non è che lo strumento con cui poter compiere un'Adorazione come si deve. L'intento finale è proprio l'acquisizione di meriti religiosi ed il loro trasferimento ai propri familiari, non l'acquisizione di poteri magici attraverso l'identificazione del devoto con la divinità, maggiormente enfatizzata dove il Vajrayāna assume la sua forma più esoterica. Lì e solo lì la Visualizzazione è l'elemento principale del rito, il suo fine, anziché rappresentarne un semplice mezzo.

Anche l'utilizzo ritualizzato di carne ed alcool, altra caratteristica del culto vajrayānico, sfugge spesso dalla sfera esoterica per apparire in quella pubblica, essoterica. Il caso del rito d'Adorazione della Kumārī è, da questo punto di vista, esemplare. Certo, ci sono dei

³³ Si tratta di Amoghasiddhi, Vairocana, Ratnasambhava, Amitābha e Akṣobhya.

comportamenti, delle norme, dei codici etici che sono adatti solo in quegli ambiti dove si è a riparo da occhi indiscreti, tra le buie mura dell'*āgā chē*, la teca della divinità tantrica. Canti, danze e possessioni (sebbene controllate³⁴) non appariranno mai al suo esterno, almeno non compiute da un Vajrācārya. “Questi elementi segnano il confine tra Vajrayāna esoterico ed essoterico” (Gellner 1992: 287). Non si può quindi sovrapporre acriticamente esoterismo a Vajrayāna, come mostrato dagli esempi proposti, e come si vedrà anche più tardi.

Mantenendo la distinzione tra le due tipologie di Vajrayāna proposte da Gellner, cercherò ora di comprendere quale sia il loro posto all'interno del BTN, e lo farò dividendo la comunità buddhista in due gruppi³⁵:

1. i Vajrācārya
2. i restanti *buddhamārgī* di alta casta, Śākya compresi

A mio avviso, il Vajrayāna esoterico dei Vajrācārya comprende tutti quei rituali volti a soddisfare l'ideale soteriologico del siddha, il Realizzato delle scritture. In questi, svolti nelle stanze segrete del monastero dedicate alle divinità tantriche ed in cui solo gli iniziati possono entrare, l'enfasi che si pone sulla Visualizzazione raggiunge l'apice. In tale categoria analitica appaiono anche le formule che l'iniziato dovrà recitare ogni giorno dal momento della *dīkṣā* fino alla morte. In seguito all'Iniziazione tantrica, al devoto sarà assegnata (o

³⁴ Allen, nel suo articolo *Buddhism without monks* [1973], proponeva la tesi che il rituale tantrico si basasse sulla sovversione delle norme theravādiche: sesso invece che celibato, stati di ebbrezza anziché sobrietà, licenziosità al posto della restrizione. Gellner [1992; 2001], per conto suo, mostra come tali sovversioni non siano così radicali come proposto da Allen. Anche nel rito tantrico ferree sono le norme di condotta da seguire; si richiede anche uno stato di relativa purezza per tutta la sua durata. Il celibato non viene abbandonato e gli elementi sessuali sono più considerati simbolicamente che non come incitazioni al sesso fisico. Anche la possessione, dove prevista, è sempre controllata.

³⁵ A questi andrebbe aggiunto un terzo gruppo, quello delle caste più basse di *buddhamārgī* (*Jyāpu* su tutte). Per il ruolo degli elementi tantrici in queste situazioni vd. Toffin (sotto). Il discorso di dilungherebbe troppo, perdendo inoltre di vista il nucleo centrale: l'applicabilità del principio di non-contraddizione ed i tre tipi di realtà.

verrà scelta da lui stesso) una divinità personale (*iṣṭadevatā*) e riceverà quei mantra che gli serviranno per evocarla. Dall'intimità con questa egli riceverà poteri speciali (*siddhi*), tramite i quali si pensa che possa raggiungere lo stato di Illuminazione completa in una vita soltanto. Anche Śākya, Tulādhara, Śreṣṭha e pochi componenti delle basse caste newari possono ricevere la *dīkṣā*, ma essa viene vista più come un atto extra-ordinario di merito, o come il modo migliore per assicurare la protezione delle divinità tantriche al proprio lignaggio o al proprio villaggio³⁶, che non come il passo fondamentale e necessario della propria vita spirituale e sociale. Ciò è dimostrato dal fatto che, almeno nel recente passato, la quasi totalità dei Vajracārya affrontavano l'Iniziazione tantrica, mentre il numero di Tulādhara, Śreṣṭha e Śākya appariva decisamente più basso, con gli ultimi comunque in vantaggio sugli altri.

Gellner mostra come circolasse tra i Vajracārya un'opinione corrente secondo la quale, tramite la Visualizzazione, il praticante era creduto identificarsi realmente con la dea, venendone penetrato. Il fatto che ciò venisse continuamente espresso, specialmente quando si fosse sentito il bisogno di legittimare la superiorità del proprio status spirituale nei confronti dei non-Vajracārya, non può che mostrarne il carattere ideologico. Curiosamente i Vajracārya attuali, almeno quelli che vorrebbero revitalizzare quel BTN scosso dal movimento modernista Theravāda, sembrano invece inclini a spiegare tale identificazione ed il simbolismo sessuale ad essa legato, tramutando il tutto in complesso metaforico. Quasi assumendo una retorica scienziata, l'intero rito tantrico viene descritto come terapia psicologica. D'altronde, all'interno dello stesso BTN, il tema dell'identità tra divinità e devoto è fonte di dubbi e di discussioni: i non-Vajracārya sono più propensi a vedere nei preti tantrici dei tecnici

³⁶ Vd Toffin in Territorio, morte e divinità locali nei villaggi newari della valle di Kathmandu (Nepal).

rituali, capaci sì di evocare a piacimento le divinità, ma non di divenire un tutt'uno con esse. In relazione al proprio lavoro di preti domestici, i Vajrācārya traslano il proprio ideale legittimante dal siddha al bodhisattva compassionevole. Da questo punto di vista, è l'altruismo nei confronti della laicità a venir indicato come elemento di legittimazione; varcando il fiume, passando cioè dall'altro lato della relazione prete/laico, è la capacità evocativa del sacerdote (unita alla forza legittimante della tradizione) ed i poteri che si suppone possedeva, a dichiararne la superiorità socio-religiosa. Per quanto riguarda questo Vajrayāna essoterico, l'enfasi viene spostata sul servizio offerto e ripagato in termini di prestigio ed economici (*dakṣiṇā*). Consentendo ai non-Vajrācārya di portare a termine i propri rituali, i preti tantrici assicurano la propria posizione di dominio. Certo, il Vajrayāna messo in campo non sarà dello stesso livello di quello praticato in intimità e rispondente ai più profondi desideri di salvezza: le divinità evocate saranno forme depotenziate di quelle che appaiono nelle teche dei monasteri. Non ci saranno le varie consorti ad accompagnare Vajrasattva, Caṇḍamahāroṣaṇa o Cakrasaṃvara, sempre presenti nei contesti appropriati (esoterici). Il simbolismo sessuale sarà ridotto all'osso, così come le danze, i canti e gli stati di possessione. Verrà messo in campo solamente ciò che è sufficiente per soddisfare i committenti (*jajmān*). Non si potrà neanche pretendere (e d'altronde non lo si vuole) che quest'ultimi comprendano a pieno quel che sta accadendo di fronte ai propri occhi. Se la laicità non riconosce l'identificazione tra divinità e prete tantrico, poco importa. Essa sarà riservata agli iniziati. A questi spetterà la conoscenza del significato ultimo del rito e della sua simbologia, conoscenza su cui si fonda la gerarchia sociale. I mantra saranno recitati sottovoce e la gestualità connessa, quando possibile, verrà protetta da sguardi inopportuni nascondendo le mani. I più importanti riti mahayānici sono incorniciati da questa forma essoterica del Buddhismo tantrico. Dal

punto di vista dei *jajmān*, come già detto, gli elementi tantrici che pervadono i propri rituali non sono altro che mezzi necessari, tradizionalmente necessari, per compiere la più completa forma di Adorazione (*pūjā*). A ben guardare, il loro ruolo è tutt'altro che futile. Non è un caso se le tecniche visualizzatrici vajrayāniche siano adoperate anche per ottenere la presenza dei bodhisattva mahayānici. La stessa adorazione quotidiana (*nitya pūjā*) dei vari oggetti di culto è considerata meritoria solo in quanto si crede che la divinità sia stata costretta in quegli stessi oggetti da un mantra recitato anche molti secoli addietro. L'intento di questi riti, così come quello delle Osservanze e dei rituali del *saṃskāra*, è comunque mahayānico, ed è per questo, credo, che il Vajrayāna viene definito dai newari come “quello che fa il Vajrācārya” e non venga pensato, se non indirettamente, come un livello della propria religione; questo, chiaramente, dai non-Vajrācārya.

Eppure le divinità tantriche giocano un ruolo fondamentale per molti newari. Prima di proseguire, tuttavia, è necessaria una parentesi. Molti antropologi che si sono dedicati al caso newari e che hanno vissuto più o meno a lungo nella Valle, sono stati colpiti da una caratteristica di questo mondo: la chiusura delle genti che lo abitano³⁷. Non si tratta solo di chiusura di un'etnia nei confronti del mondo esterno, ma di una tendenza, interna all'etnia stessa, di moltiplicare i confini tra gruppi e le relative considerazioni circa ciò che è al di fuori e ciò che è al di dentro di tali confini. L'opposizione tra dentro (*guhya*) e fuori (*bāhya*) è considerata da Allen come una delle più costanti coppie semantiche newari. Per questo Gellner non impone alcun concetto estraneo al discorso egemonico newari, ma piuttosto prende spunto da questo, nel parlare degli aspetti esoterici ed essoterici del Vajrayāna,

³⁷ Vd M.R. Allen in *The cult of Kumārī: Virgin Worship in Nepal* (1975:55); T. Lewis in *The Tuladhars of Kathmandu: A Study of Buddhist Tradition in a Newar Merchant Community* (1984: 14); D. Quigley in *The gūṭhī Organisations of Dhulikhel Shresthas* (1986).

seppur riconoscendo che la propria analisi copre solo uno dei campi in cui viene manifestata tale opposizione. La retorica del dentro o fuori appare in ogni *gūthī*, in ogni lignaggio, in ogni casta. Essa esprime anche il forte legame che stringe l'individuo con il luogo della propria nascita, con il territorio, con il villaggio in cui è venuto al mondo³⁸. Qui, come altrove in Sud-Asia, l'antropo-poiesi è socialmente orientata; quel che ne esce, più che un individuo legalmente definito, è un "soggetto esteso", come lo definisce il prof. Solinas partendo dal we-subject di Stanley Kurtz³⁹ [Solinas 2009:14]. "L'io non può pensarsi, né agire (ed agirsi) se non nei termini del noi" (ivi). Nel caso specifico, l'appartenenza di casta è troppo sfocata per costituire, da sola, l'elemento portante del riconoscimento sociale di una persona. A questa andrebbe aggiunto almeno il fattore territoriale: "[n]ella società newari ogni frammento localizzato di una casta tende a divenire fortemente individualizzato ed autonomo in relazione all'intera gerarchia castale" (Toffin 1984: 216). Andando ancora più in profondità, sarà il lignaggio ed i *gūthī* che da esso (o dall'associazione di più lignaggi) si diramano a plasmare la "creatura simbolica" (Solinas 2009: 8) più intima del Newar. Ciò non vuol dire l'unica. Come mostrato dal prof. Solinas, attraverso gli esempi delle diadi figlia/sposa e capofamiglia/rinunciante, è questa creatura simbolica e la sua trasformazione a permettere ed accompagnare il passaggio di ruoli che l'individuo hindu deve affrontare nel corso della propria vita. Non si assume un nuovo ruolo semplicemente acquisendone i doveri e le proprietà, né mutando radicalmente la propria natura, perdendo cioè corpo, anima ed identità precedenti. Sono i nuovi simbolismi incarnati da questo corpo, da quest'anima, da quest'identità a manifestare il passaggio compiuto. Nella Valle, mi sembra, queste transizioni sono continue e reversibili. Il *kanyādān* descritto dal prof. Solinas sancisce

³⁸ Cfr. ancora Quigley (1986) e Toffin (2003).

³⁹ Vd. S. Kurtz (1992: 181): All the mothers are one: Hindu India and the cultural reshaping of psychoanalysis.

una volta per tutte la de-costituzione della figlia e la sua ricostituzione in madre e sposa. Anche se “[l]’ideologia del rito non parla di transustanziazione” (Solinas 2009: 10), ma ciò che muta è appunto la creatura simbolica, il processo attivato sembra monodirezionale, a senso unico. La madre non sarà più figlia. I newari compiono il *kanyādān* all’interno del rito d’iniziazione femminile, l’*ihi*. La fanciulla viene donata al dio Kumar, figlio di Śiva, suo eterno marito. Lo sposo fisico, reale, ed il lignaggio al quale appartiene e nel quale la ragazza entrerà una volta sposata, sono secondari rispetto al matrimonio divino. Per questo l’*ihi* è utile a Letizia (Letizia 2003) per spiegare la relativa autonomia delle donne newari se confrontate con le colleghe nord-indiane. Le mogli frequenteranno spesso la casa dei propri genitori (e per questo i matrimoni si organizzano volentieri tra vicini) e, di conseguenza, sarà mantenuta viva la memoria del ruolo di figlia, ripetutamente riattivata da riti in cui deve prendere parte proprio in virtù di tale status. Anziché una trasformazione irreversibile, il caso delle donne Newar sembra proporre una simultaneità di creature simboliche aleggianti, ora con maggiore ora con minore densità, intorno alla persona. Si ha la stessa molteplicità e contestualità presentata dall’identità cumulativa e situazionale di Vajrācārya e Śākya (monaci, capofamiglia e, almeno i primi, preti tantrici), o anche dall’intera pratica religiosa del BTN.

Ma devo chiudere la parentesi, che mi ha spinto anche troppo lontano. Attraverso il concetto di creatura simbolica, “che è, in India, o piuttosto nel cosmo e nell’antropocosmo hindu, alla radice dell’esistenza e del riconoscimento sociale” (ivi: 8), il prof. Solinas arriva al “codice strutturante che imprime l’impronta comunitaria e gerarchizzata della unità di appartenenza” (ivi: 13). L’intero saggio è volto ad evidenziare come, in ambito indiano e sud-asiatico in genere, non possa essere applicato in toto ed acriticamente l’ideale occidentale di individuo. I soggetti sono soggetti estesi. “La norma anti-

individuale, o meglio, de-individualizzante, per riprendere il termine di Veena Das [è la Veena Das di *Masks and faces: An essay on Punjabi kinship* (1976)], imprime una educazione etica al di là dei vincoli naturali, oltre e contro la parentela biologica” (ivi). L’individuo è, in primo luogo, la risultante delle molteplici relazioni che egli intrattiene con gli altri membri della famiglia, del lignaggio, della casta e delle simbologie a queste legate. Ancora, a proposito del rapporto tra madre e figli:

[L]a relazione primaria, biologica e procreativa, non è quella che socializza, e neppure quella che governa la crescita del sé. La persona si forma diventando soggetto della comunità che la incorpora. Tutto questo avviene nella iniziazione simbolica, praticata, più che somministrata per mezzo di segni, che rende efficace l’egemonia etica del gruppo. Figure affettive multiple, madri provvidenti, intercambiabili, madri che si trascendono, madri “in-law” subentrano a quelle, francamente pre-sociali, che siamo abituati ad immaginare come prime titolari di legami intangibili, in un calcolo singolare degli affetti, di vantaggio privato [ivi: 14].

Si è visto come una serie di rituali permettano all’individuo di de-individualizzarsi, socializzandosi sempre più con il lignaggio di appartenenza. Tanto per la comunità monastica (tramite l’Iniziazione Monastica) quanto per la laicità (*kaytā pūjā* ed *ihi*), più si viene inclusi nel gruppo, maggiori saranno i propri diritti ed incalzanti i propri doveri. Norme comportamentali, modi d’espressione, obblighi religiosi, tutto questo si addenserà progressivamente intorno al soggetto, plasmandone la creatura simbolica che incernerà. Ad esempio, solo in seguito all’Iniziazione Monastica ed al suo corrispettivo laico, l’iniziato verrà presentato alla Divinità di Lignaggio (*digu dyaḥ* o *kuladevatā*). E’ qui che il discorso riporta al Vajrayāna: spesso questa (almeno per le alte caste newari, Hindu o Buddhiste che siano) è una divinità tantrica. La “logique lignagère”

(Toffin 1993: 220) viene espressa perfettamente dalle sue qualità. L'interiorizzazione del profondo legame che unisce ogni membro del lignaggio con tale divinità sarà uno dei segni impressi sul soggetto dall'etica del gruppo. Nella creatura simbolica appaiono elementi tantrici.

In teoria Divinità di Lignaggio e Divinità Tantriche (*āgā dyaḥ*) non sono la stessa cosa. Questa, almeno, è la tesi di Toffin (1984: 558). Infatti tutti i lignaggi di ogni casta possiedono la propria *digu dyaḥ*, mentre l'*āgā dyaḥ* è appannaggio solamente dei lignaggi di alta casta, di quelle caste cioè a cui è permessa l'Iniziazione tantrica. Inoltre, se la Divinità di Lignaggio è pubblicamente esposta, consistendo in pietre aniconiche poste fuori città nei pressi dei santuari dedicati alle Otto Madri (*aṣṭamātrkā*), quelle tantriche sono segrete, protette dai non iniziati e rappresentate graficamente (secondo Letizia lo yantra è la forma più comune di rappresentazione; Letizia 2003: 117 n. 11). Di conseguenza "la sociologia dei due culti non è la stessa" (Gellner 1992: 242). Eppure, "per le alte caste che possiedono entrambi i tipi di divinità le due sono identificate tanto implicitamente quanto esplicitamente dal rituale" (ivi.). Per le altre, la Divinità di Lignaggio è solitamente una delle Otto Madri o una forma feroce e sanguinaria di Bhairava. L'*āgā dyaḥ*, a differenza del *digu dyaḥ*, vive all'interno delle mura della città, in stanze ricavate dalle abitazioni o, per i newari più facoltosi, in templi appositamente costruiti. Vajrācārya e Śākya incorporano il proprio *āgā chē*, la teca dell'*āgā dyaḥ*, all'interno del *bāhāḥ* di provenienza, vero nucleo identitario, di cui fanno parte come la laicità fa parte dei vari lignaggi. Durante la festa annuale di lignaggio, che richiama l'intera Comunità Monastica, le immagini dell'*āgā dyaḥ* vengono portate in processione fino alle pietre del proprio *digu dyaḥ*, manifestando apertamente l'identità (almeno temporanea) delle due divinità, considerate come forme (rispettivamente esoterica ed essoterica) della medesima sostanza

divina. Oltre alle celebrazioni annuali, le *āgā dyaḥ* ricevono anche un rito quotidiano di adorazione (*nitya pūjā*). Il capofamiglia per il culto domestico, il membro più anziano del lignaggio per il lignaggio stesso ed il Cakreśvara (il più vecchio Vajrācārya del *bāhāḥ*) per lo *saṃgha*, sono i soggetti incaricati del culto. Essi devono aver ricevuto l’Iniziazione Tantrica. Questa può esser data solo da un Vajrācārya. Una volta ottenuta, la *nitya pūjā* potrà essere performata autonomamente (chiaramente mi riferisco qui alle alte caste buddhiste i cui membri non sono Vajrācārya). Tuttavia, la presenza del Maestro del Fulmine sarà necessaria durante molti dei riti non-quotidiani dedicati alla divinità, o in cui essa viene messa in gioco, come quelli del ciclo della vita o quelli annuali, quando l’intero lignaggio si riunisce e riattualizza la propria coesione. Qui il Vajrayāna sembra essere parte integrante della vita religiosa newari, almeno di quella delle alte caste. Perché allora si crede che esso consista semplicemente in “tutto ciò che fa il Vajrācārya” e non viene considerato come un livello della propria pratica religiosa, se non dai Vajrācārya stessi? C’è la *dīkṣā*, ci sono le divinità tantriche. Che altro serve? A mio avviso si può rispondere a queste perplessità concentrandosi ancora una volta sulle intenzioni con cui i Buddhisti newari di alta casta non-Vajrācārya praticano i riti di devozione rivolti alla propria Divinità Tantrica/Divinità di Lignaggio. Questi servono a mantenere la solidarietà del gruppo, a marcarne i confini. Chi li compie rappresenta tutti i membri del lignaggio ed il merito che ne ricava viene equamente diviso. L’intento altruistico bodhisattvico (si tratta sempre di un altruismo imperfetto, ristretto) e l’ideale altrettanto mahayānico del buon capofamiglia, sembrano permeare queste celebrazioni. Solo il Vajrācārya unisce a queste intenzioni sociali un fine più propriamente soteriologico ed individualmente orientato, dovendo ricordare tuttavia il carattere ideologico di tale affermazione: questo è vero dal punto di vista del Vajrācārya; per il non-Vajrācārya il

kuldharma rappresenta, spesso, tutta la soteriologia di cui ha bisogno, almeno fino a quando si dovrà occupare delle questioni mondane (fino alla vecchiaia). Il contatto del Maestro del Fulmine con la divinità tantrica appare comunque più intimo, forse proprio perché più segreto. Egli parteciperà ai culti tantrici e di lignaggio altrui, ma gli altri non potranno assistere ai suoi. Di nuovo, è la logica del dentro/fuori a prevalere su ogni considerazione dottrinariamente esprimibile. La posizione di dominio rituale e sociale sembra legittimata dalla tradizione e dall'esoterismo della pratica vajrayānica dei Vajrācārya (o meglio, dai poteri che si suppone questa comporti). Sarebbe interessante, anche per avvalorare questa tesi, raccogliere le opinioni dei Vajrācārya "tradizionali" a proposito dei culti tantrici altrui, di quei culti che, adesso, possiamo definire meglio chiamandoli tantricamente incorniciati. Mettere in evidenza quanto questi siano considerati appartenenti alla Via del Diamante; o se non vengano piuttosto pensati come ad una forma essoterica e depotenziata del vero Vajrayāna.

Perché allora i non-Vajrācārya scelgono di legare divinità tantriche alle proprie digu *dyaḥ*, persino identificandovele? Perché non i più mahayānici e compassionevoli bodhisattva? Perché l'antinomismo tantrico per esprimere la solidarietà del gruppo? La risposta di Gellner è, ancora una volta, illuminante:

Superficialmente appare un paradosso il fatto che siano le divinità tantriche potenzialmente anti-sociali ed irascibili a simbolizzare la solidarietà del gruppo (o per le caste più basse, un dio feroce ed essoterico come Bhairava o una Divinità Madre). Il paradosso è facilmente risolto se si ricorda che sono precisamente le qualità aggressive delle divinità tantriche che servono per escludere e spaventare gli estranei. I Buddha ed i bodhisattva, che sono per natura benigni e compassionevoli, sono molto meno adatti a ricoprire tale ruolo [Gellner 1992: 313-4]

L' enfasi è posta sulle qualità delle divinità tantriche, non sulla loro appartenenza al Vajrayāna. Il pensiero newari sembra ancora calcare la mano più sull' utilità sociale (e simultaneamente soteriologica) delle proprie pratiche, che non sull' ortodossia delle proprie dottrine. Il riferimento a divinità tantriche esprime di volta in volta interessi specifici. Diverse ideologie si diramano dal nucleo tantrico, diversi ideali ne vengono soddisfatti. Se dal punto di vista dei Vajrācārya, come credo, gli aspetti tantrici della pratica altrui sono considerati appartenere ad un Vajrayāna di seconda classe, gli stessi elementi dovrebbero venir pensati dai non-Vajrācārya come componenti del lato più esoterico del proprio Mahāyāna sociale. Una sorta di Mahāyāna esoterico che non solo permette di soddisfare l' ideale bodhisattvico, ma che riesce anche a tenere alla larga gli estranei, mantenendo quei confini che molti antropologi hanno descritto, nelle varie forme che quelli assumono. Empiricamente, si ha qui un nuovo motivo per non cadere nella tentazione di sovrapporre frettolosamente esoterismo a Vajrayāna (nonostante lo stretto legame che vi intercorra) ed essoterismo a Mahāyāna. La coppia semantica e retorica del dentro e fuori è trasversale alla gerarchia delle tre Vie: persino lo status monastico di Śākya e Vajrācārya vi si adatta; la componente della propria religione maggiormente percepita dai newari come theravādica , esprime anch' essa un confine sociale, quello tra classe monastica e laicità. Il pacchetto del dentro/fuori è trasversale anche al sistema castale. Ogni casta ed ogni suo “ frammento localizzato ” (Toffin 1984: 216) si appropriano della retorica inclusivista/esclusivista. Questa diviene anzi una bandiera di quella “ critica culturalmente costruita ” di cui parlava Parish⁴⁰. Nel riportare la molteplicità delle gerarchie castali pensate dagli abitanti di Bhaktapur, l' antropologo americano riconosceva tuttavia come da queste voci plurime, da questa cacofonia, da queste contestazioni e

⁴⁰ Vd. S. Parish (1997) in *Hierarchy and its discontents*.

rivoluzioni simboliche ed ideologiche, venissero sottintesi degli elementi comuni. Si protestava (e si protesta) contro la gerarchia anche ri-attualizzandone i codici del discorso. Insomma, c'è sempre un dentro ed un fuori; ciò che cambia è il contenuto a cui questi concetti rimandano. Einstein li definirebbe come dei non-assoluti. Sono come lo spazio ed il tempo nella sua teoria della relatività generale, delle forme deboli che non hanno fissità, ma si muovono fluidamente in relazione reciproca. Ciò che può rendere conto dei fenomeni da essi descritti non è un sistema rigido di riferimento solidale con il proprio dominio, non può esserlo, data la sua incapacità di auto-fluidificarsi e di essere quindi davvero solidale. Sarà, per contro, un “mollusco di riferimento”, tanto morbido e gentile da accettare la fuggevolezza delle situazioni alle quali viene riferito. Di conseguenza, non riesco a definire, come fa Gellner, essoteriche divinità quali Bhairava o le Otto Madri. Ciò è comprensibile solo se si assume l'ottica delle alte caste e dei Vajrācārya in particolare. Non a caso, Gellner ha sostato per lungo tempo presso i Śākya di Lalitpur. Guardando dal basso, queste sono proprio le divinità più esoteriche, in quanto private, segrete, gelosamente protette.

Nonostante tutto, aspetti tantrici sono onnipresenti negli angoli maggiormente esoterici del BTN e spero che questo paragrafo ne abbia dato conto. Sebbene i rituali segreti dei non-Vajrācārya siano compiuti con le intenzioni più disparate e, spesso, non rispondenti all'ideale vajrayānico del siddha, e sebbene i gradi stessi di segretezza varino da contesto a contesto, le divinità tantriche e le loro capacità di terrorizzare gli esterni rispondono perfettamente ai bisogni (per lo più sociali) della laicità. Anche nelle aree rurali, abitate in maggioranza da contadini buddhisti di bassa casta (Jyāpu o Maharjan su tutti), il tantrismo pervade quei culti volti alla chiusura del territorio di

villaggio⁴¹. In tutte queste occasioni la presenza del Vajrācārya è obbligatoria. Il suo esoterismo è più esoterico, il suo dentro più segreto. Egli, d'altronde, permette anche l'esoterismo altrui, essendo specializzato in ciò che riguarda le divinità tantriche messe in gioco. Le conosce intimamente, le invita a manifestarsi, anzi le costringe a rivelarsi. Per questo, all'interno del BTN, occupa la posizione di dominio socio-religioso. Per questo il Vajrayāna consiste in tutto “ciò che fanno i Vajrācārya”.

Siamo arrivati al piano più alto e meno accessibile del *bāhāḥ* newari. Ringrazio il dottor David Gellner, Virgilio di questo capitolo. Tenterò ora di arrampicarmi sul tetto, aspettando di afferrare il primo aereo che mi riporterà a casa. Da lì potrò tentare l'attacco analitico al BTN.

2.4 Conclusioni: il principio di “cumulatività” ed i 3 tipi ideali di realtà

Si è visto come il BTN presenti al suo interno elementi di ciascuna delle tre Vie: Theravāda, Mahāyāna e Vajrayāna. Molti newari sono consapevoli di questa tripartizione e la utilizzano per spiegare, ad esempio, i tre livelli del *bāhāḥ* o la stessa gerarchia sociale. Di nuovo seguendo Gellner (1992: 114; 2001: 119), il tutto si potrebbe riassumere con una tabella:

Theravāda	Mahāyāna	Vajrayāna
monachesimo	acquisizione di meriti attraverso il rispetto dei doveri ereditari del capofamiglia, inclusi festival e rituali del ciclo della vita; acquisizione di meriti attraverso le donazioni	prendere l'Iniziazione tantrica (<i>dīkṣā</i>)
Adorazione del Buddha	Adorazione di tutte le divinità	Adorazione delle divinità tantriche
regole ed osservanze ascetiche	coltivazione di una perfezione morale in accordo con l'ideale del	Acquisizione di poteri magici e di stati

⁴¹ Vd. Toffin (sopra).

	bodhisattva	spirituali avanzati attraverso la rigida devozione a potenti divinità segrete o alle loro manifestazioni essoteriche
Arhat come ideale soteriologico	Bodhisattva come ideale soteriologico	Siddha come ideale soteriologico
Ruolo sociale: monaco (durante l'Iniziazione Monastica, durante il Samyak, il Pañcadān ...)	Ruolo sociale: Buddhista Mahāyāna praticante, capofamiglia; prete Vajrācārya nel proprio aspetto essoterico	Ruolo sociale: prete Vajrācārya nel proprio aspetto esoterico

Il BTN si fonda sulla gerarchizzazione di queste tre Vie. La comunità buddhista stessa è ordinata grazie a tale gerarchia religiosa: come il Vajrayāna viene considerato il sentiero più breve (sebbene più pericoloso) per raggiungere il *nirvāṇa*, così il Vajrācārya assumerà la posizione di dominio socio-spirituale. I suoi poteri e le sue conoscenze, d'altronde, gli permetteranno di aiutare la laicità a soddisfare i propri bisogni religiosi. Questa duplice gerarchia si regge anche grazie ad un'opposizione fondamentale per il pensiero newari, quella tra dentro e fuori. Il Vajrayāna, così come il ruolo sociale che esso legittima, sono in posizione di dominio in quanto pervasi da un'aura di esoterismo, di segretezza, di intimità. Le divinità tantriche permettono ai vari lignaggi di rimarcare i confini che li separano dall'esterno, rafforzandone l'identità. Ho tentato di mostrare come la coppia semantica *bāhya/guhyā*, esoterico/essoterico sia formalmente costante ma contenutisticamente variabile (cfr. 2.3). Ciò vuol dire che il Vajrayāna ha favorito la proliferazione delle ideologie escludiviste, ripassando i confini di casta, di lignaggio, di territorio. All'interno dell'etnia newari, un universo fluido e costantemente in movimento di piccole bolle si mantiene condividendo alcuni assunti fondamentali. E' come se si dicesse che, d'altronde, tutte le bolle hanno forma

sferica. Eppure il Vajrayāna stesso è pensato come tutto “ciò che fanno i Vajrācārya”. Il tantrismo dei non-Vajrācārya è, per così dire, un tantrismo ‘mahayānizzato’, buono per soddisfare bisogni sociali. Solo i Vajrācārya presentano, di conseguenza, un’affinità elettiva nei confronti delle divinità tantriche. Anche quest’assunto è condiviso. Esso fa parte della realtà egemonica, ma nasconde un processo di interiorizzazione di una verità originariamente ideologica. E’ questa naturalizzazione di un enunciato culturale a legittimare il ruolo di specialista rituale affidato al Vajrācārya. In nessun Tantra appare l’ordine di rendere ereditaria quest’occupazione:

E’ qui che la pratica del Buddhismo newari è maggiormente in conflitto con il proprio canone: non nell’abbandono del celibato (giustificato dai Tantra), ma nel rendere il più alto ruolo spirituale, quello del Vajrācārya, uno ‘status group’ ereditario ed esclusivo. Per questo non c’è giustificazione scritta, solo il potere legittimante (il quale è ancora accettato dai più) della tradizione [Gellner 2001: 113].

La retorica del *bahī* (cfr. 2.3) ha tentato per molto tempo di mostrare il carattere ideologico del dominio socio-religioso dei Vajrācārya, senza successo. Al monaco sposato si opponeva un autentico monaco celibe, figlio diretto degli ultimi saggi del Nepal, cacciati da una politica reale di stampo induista. La religione del *bāhāḥ* veniva considerata una forma degenerata del Buddhismo autentico, attenta solo a soddisfare la laicità risolvendone i problemi sociali. Da questa religione ‘saṃsārica’ si distanziava la più ‘nirvānica’ dei *bahīpi*, idealmente più attenti alla salvezza dalle sofferenze del mondo terreno. Per evidenziare il divario, venivano divisi gli specialisti rituali: ai Vajrācārya si affidavano i riti sociali, meno importanti, mentre ai monaci scelti tra i *bahīpi* spettavano compiti prestigiosi che avrebbero permesso la crescita spirituale collettiva del *bahī*. E’ curioso come le accuse rivolte

al Buddhismo ufficiale newari di decadimento da uno stato originario e di apertura alle pratiche induiste siano condivise anche dai seguaci del nuovo movimento modernista Theravāda, introdotto nella Valle a partire dagli anni '30. Questo ha formulato una nuova retorica che ha reso anacronistiche le richieste di riconoscimento dei *bahīpi*, nonostante ne condividesse le premesse. Se si era d'accordo nel contestare lo status monastico di Śākya e Vajrācārya, falso in quanto monaci sposati, i Theravādini lo facevano opponendovi il proprio reale voto di celibato, solo agognato dai *bahīpi*, che rimanevano anch'essi monaci sposati, nonostante si proclamassero celibi.

Si può dire, comunque, che all'interno del BTN⁴² la gerarchia delle tre Vie, così come quella sociale ad essa legata, rappresentino il nucleo della realtà egemonica. Esse sono sottintese da molte situazioni, partendo ancora dalla tripartizione spaziale del *bāhāḥ* fino alla triplice identità dei Vajrācārya (monaci sì, ma monaci sposati e soprattutto preti tantrici). Come in ogni gerarchia, anche in quella socio-religiosa del mondo newari, elementi del grado più alto si manifestano e permeano pure i gradini inferiori. Ogni Osservanza, ogni rito del ciclo della vita, l'Iniziazione Monastica stessa, terminano con una Kumārī *pūjā*, rito tantrico e riconosciuto come tale. La presenza del proprio prete domestico (ruolo esclusivo dei Vajrācārya) è necessaria in questi contesti. Lo stesso status monastico concede poco più, allargandosi solo ai Śākya (cfr. 2.3). Eppure, come ogni gerarchia, essa ha una falla al proprio interno, grazie alla quale la si può contestare. Nel caso specifico la rottura sembra apparire nel momento in cui alle giustificazioni spirituali, più facili da credere, si affiancano desideri sociali, più difficili da accettare: se può andar bene che i Vajrācārya operino come specialisti rituali, in virtù delle loro maggiori conoscenze religiose, non saranno così apprezzate le richieste sociali avanzate in virtù di una presunta superiorità castale. Negli anni '20 del

⁴² Con l'importante eccezione della retorica del *bahī* appena richiamata.

secolo scorso ci fu, a Kathmandu, una feroce disputa tra Vajrācārya da un lato, Śākya e Udāy⁴³ dall'altro. I primi chiedevano al monarca di riconoscere la propria superiorità di status, manifestata dal rifiuto di mangiare cibo cotto dai propri *jajmān* laici, rifiuto mai avvenuto prima. Molti Śākya si affiancarono alla laicità in quanto non volevano perdere l'uguaglianza di status che li legava ai Vajrācārya. Lo scontro si risolse con un nulla di fatto, sebbene gli strascichi che lasciò siano arrivati sino ai nostri giorni⁴⁴. Non è infatti un caso se il numero di matrimoni tra Vajrācārya e Śākya a Kathmandu sia molto minore di quanto non lo sia a Patan o a Bakhtapur. Altrettanto non casuale sembra la grande enfasi con cui molti Śākya e Tulādhār di Kathmandu si sono affrancati dal BTN per divenire seguaci del movimento Theravāda, facendo di conseguenza a meno dei Vajrācārya come preti domestici.

La gerarchia religiosa delle tre Vie sembra inoltre produrre un effetto secondario, in qualche maniera meno legato al desiderio ed al potere. Si tratta di un tipo particolare di approccio mentale, di un principio che confonde l'osservatore esterno abituato a ragionare per categorie non-contraddittorie. E' il principio di 'cumulatività'. Proviamo a spiegare, ancora dividendo il discorso in due tronconi: il primo dedicato alla classe monastica del BTN, il secondo alla laicità. Vajrācārya e Śākya si distinguono dai restanti componenti della comunità buddhista newari per il proprio status monastico. Eppure essi sono, di fatto, monaci sposati. Condividono cioè con tutte le caste newari un altro status, quello di capofamiglia. Questi due ruoli sono visti come contraddittori da molte tradizioni buddhiste, in particolare da un punto di vista theravādico. Ciò che fa di un monaco un monaco è anche il voto di celibato al quale si dedica per tutta la vita. Allen, nel suo articolo del 1973 *Buddhism without Monks: the Vajrayāna*

⁴³ Udāy (o Urāy) è il termine collettivo con cui ci si riferisce alle alte caste buddhiste laiche.

⁴⁴ Per un resoconto dello scontro vd. Rosser 1966.

religion of the Newars of the Kathmandu Valley non considerava Śākya e Vajrācārya (come si può intuire già dal titolo) alla stregua di monaci. Altri son stati portati ad assumere l'ideologia Theravāda, condannando il BTN come degradato da uno stadio originale, oppure irrimediabilmente induizzato, costretto com'era e com'è a sopravvivere in un contesto che, non va dimenticato, era ed è prevalentemente Hindu. L'essere monaci e l'essere sposati sono due condizioni considerate come contraddittorie, così come appare contraddittorio che un monaco possa ricevere la *dīkṣā*, dove verrà a contatto con sostanze ritenute inadatte allo status monastico. Ma questo giudizio è condiviso dai newari? Il Kriyā Samuccaya, il testo tantrico più diffuso tra i newari, sembra rispondere negativamente:

[Nel prendere l'Iniziazione tantrica] non sarà egli colpevole di abbandonare il proprio precedente voto [di celibato]? No, in quanto ogni successiva osservanza trascende la precedente, così come il devoto laico diviene novizio ed il novizio monaco. Quando una persona diviene un monaco si annullano i voti che aveva preso come devoto laico? [certamente no] [Ksc: 6; da Gellner 1992: 295]⁴⁵.

I due ruoli si accumulano, manifestandosi ora l'uno ora l'altro. E' la stessa posizione dell'Advayavajrasaṃgraha (cfr. 2.1). La contraddizione viene risolta proprio grazie alla gerarchizzazione dei ruoli. Per essere un capofamiglia e per affrontare l'Iniziazione Tantrica, bisogna prima ordinarsi come monaco. Il rito d'Iniziazione Monastica (*bare chuyegu*) permette al giovane iniziando di entrare nel mondo degli adulti, ma solo dopo aver indossato la tonaca monastica (cfr. 2.3). Una volta divenuto capofamiglia, o addirittura prete tantrico, lo status monastico non viene tuttavia meno. Esso si riattiva in determinati contesti, come durante i festival di Pañcadān o

⁴⁵ Le quadre appaiono già in Gellner 1992.

Samyak, quando le varie comunità monastiche dei *bāhāh* ricevono offerte dalla laicità. In questi momenti gli uomini Vajrācārya e Śākya si comportano come se fossero monaci, anzi si comportano da monaci quali sono.

Per i Vajrācārya la contraddizione apparente è ancora più forte: oltre a monaci e capofamiglia, la loro identità si plasma grazie al ruolo di preti tantrici, attivato con il rito dell'*ācāh* luyegu, la Consacrazione a Maestro del Vajra (cfr. 2.3). Questo rituale permette loro di operare come purohit per le famiglie laiche e non, acquisendo quei poteri che lo rendono capace di evocare a piacimento le divinità tantriche necessarie per la buona riuscita del rito. Si è visto come il rituale tantrico preveda il rovesciamento di alcune caratteristiche del culto theravādico e mahayānico: alcool e carne a posto di sostanze pure, canti e danze invece che meditazione, simbolismi sessuali e possessioni controllate sostituendo castità e tranquillità mentale. La contraddizione sembrerebbe in agguato, se non fosse per la capacità risolvibile del principio di 'cumulatività', favorito dalla gerarchia delle tre Vie. Solo attraverso una logica del continuo si può infatti accettare la molteplicità d'identità e delle pratiche religiose. Piuttosto che dividere la realtà in momenti separati e contraddittori tra di loro, il pensiero newari sembrerebbe collegare tali momenti in un unicum, a sua volta mobile e fluido. Non che non ci siano spazi adeguati per altrettanti codici di condotta: non si offrirebbe mai dell'alcool a Śākyamuni! Ma i vari spazi sono come collegati da una griglia di gomma: ecco il "mollusco di riferimento". Enfatizzare in un tempo t_1 la componente x della propria identità, non vuol dire abbandonare le altre, le quali salteranno fuori in tempi t_2 , t_3 ecc.

Lo stesso vale per le caste laiche: abbiamo già parlato del caso specifico della donna newari, evidenziando come si addensassero intorno a lei due differenti "creature simboliche" (cfr. 2.3), di figlia e di madre/sposa, entrambe mai definitive e totali. Anche la pratica

religiosa di quelli che Gellner ha chiamato “newari ordinari”⁴⁶ presenta una simile ‘opacità’. Anzi, qui, più si scende in basso nella scala sociale, maggiori saranno i rischi di trovare contaminazioni, meticciamenti, sincretismi e degradazioni. Spesso queste accuse provengono dall’interno della società newari, regole di un gioco infinito di dominazioni e ribellioni. Ma quando divengono anche i punti nodali delle argomentazioni degli studiosi o degli appunti chatwiniani dei viaggiatori, la faccenda si fa più preoccupante. Credo che riconoscere il carattere ideologico di questi giudizi sia il primo passo per un’antropologia capace d’ascolto, fiduciosa nella commensurabilità delle culture. Certo, se così non si facesse, non sarebbe possibile comprendere l’Altro: come si potrebbe intrattenere una comunicazione partendo dal presupposto che ciò che si ha di fronte non è altro che una forma imperfetta di quel che abbiamo sempre immaginato? Come descriverlo se non facendo guidare la penna da un senso di malinconia per qualcosa andato irrimediabilmente perduto? Forse se si abbandonassero queste lenti vintage, se si fosse disposti a mettere da parte l’ossessione per il contraddittorio, ci si potrebbe mettere in cammino e, forse, se ne avvantaggerebbe anche l’osservazione. Ci si accorgerebbe allora che i newari non giudicano negativamente ciò che a noi sembra contraddittorio e degradato, incoerente. Proprio perché si ragiona tramite un principio di ‘cumulatività’; e questo è permesso da un altro importante fattore: il dominio della pratica rituale sulla dottrina. Soprattutto tra i newari ordinari (ma il discorso è valido anche per

⁴⁶ Vd. Gellner (1992: 41-72); lo studioso britannico divide la società newari in tre categorie analitiche: i *buddhamārgī*, gli *śivamārgī* (e qui siamo all’interno di una terminologia emica) ed i “newari ordinari”. Se tra i primi si annoverano i Vajrācārya, i Śākya ed alcuni buddhisti di alta casta, essendo gli unici a manifestare una chiara identità buddhista, tra i secondi si troveranno coloro (Brahmani in testa) che presentano un’altrettanto marcata filiazione hinduista. La maggioranza della popolazione newari cade comunque all’interno del terzo gruppo, non legandosi apertamente ad alcuna tradizione religiosa. E’ qui che il concetto di “ortoprassia” si convalida di più, ed è qui che il viaggiatore può aspettarsi l’ambigua risposta dell’aneddoto iniziale (cfr. 1.1).

molti membri d'alta casta), è ciò che si fa e l'intenzione con cui lo si fa ad essere degno di nota, non ciò a cui si crede. Un uomo è particolarmente meritorio se compie tutto il dharma che gli è richiesto. Si è accennato (cfr. 2.3) al fatto che i genitori considerino come loro obbligo religioso primario il permettere ai propri figli di intraprendere ogni rituale del ciclo della vita. E' il kuldharma; poco importa che esso preveda riti d'adorazione a bodhisattva mahayānici o a divinità tantriche; poco importa se si debba sacrificare una capra durante la *kaytā pūjā*, il rito d'iniziazione maschile performato dai lignaggi laici. Ciò che conta è la buona riuscita del rito, e qualsiasi mezzo appaia necessario allo scopo, esso è ben accetto. Certo, questa è solo una posizione, tipica maggiormente della laicità. Per i più saggi, per coloro che sono già ben avviati nel proprio cammino spirituale, le preoccupazioni sociali verranno meno e ci si concentrerà maggiormente su una religione più soteriologica. Ma il sentiero è senza salti, continuo. Sebbene vengano riconosciuti dagli stessi newari differenti gradi di approccio alla religione, essi non sono pensati come contraddittori tra di loro. Per questo motivo, se da un lato è decisamente appropriata la mossa di Gellner di decostruire l'idea di religione in tre tipi ideali (soteriologica, sociale e strumentale), dall'altro è altrettanto encomiabile l'immediata precisazione dell'antropologo britannico: questi sono, appunto, tipi ideali weberiani, elementi cioè di ciò che si può definire realtà antropologica. Categorie analitiche, non estranee al mondo newari, capaci anzi di tradurre preoccupazioni emiche; ma pur sempre categorie analitiche. Esse necessitano di coerenza, ma anche di un umiltà e di una flessibilità che le renda capaci di accogliere i dati provenienti dal mondo dell'esperienza. Il BTN, con l'attenzione prestata alle problematiche sociali dei suoi adepti, mostra con chiarezza fino a che punto si possano mescolare le categorie analitiche appena chiamate in causa: per molti la riuscita dei riti del ciclo della

vita rappresenta tutta la soteriologia necessaria. Altri distinguono meglio le due intenzioni religiose, ma senza mai contrapporle: ci saranno dei rituali opzionali volti al proprio avanzamento spirituale, altri obbligatori dedicati al benessere del proprio lignaggio. Alcuni considereranno dharma anche quei riti che vengono compiuti per vantaggio privato ed immediato; altri penseranno a questi come a dei culti magici, privi di valenza religiosa. I confini tra religione soteriologica, religione sociale, religione strumentale e non-religione sono variabili, come lo sono quelli tra dentro e fuori. Essi vengono di volta in volta tracciati da ideologie ben precise, ma sempre con la stessa matita: le categorie formali sembrano rimanere, i codici dei discorsi essere sottintesi. Comprendendo questi codici, Gellner ha potuto far combaciare la realtà antropologica con quella egemonica newari.

Riassumendo, sembrano essere due gli elementi capaci di donare una simile fluidità al BTN:

- 1) la gerarchia delle tre Vie
- 2) la preminenza del rito sulla dottrina

In realtà la prima non sarebbe stata sufficiente senza la seconda. Inoltre c'è da dire che un grande aiuto è stato dato dal contesto in cui era ed è inserito il Buddismo dei newari, un ambiente prevalentemente Hindu. Dispute dottrinali interne avrebbero fiaccato una comunità già costantemente minacciata dalle influenze esterne. Ancora meglio, il discorso dominante era quello induista; i Vajrācārya stessi venivano considerati al di sotto dei Brahamani. Di conseguenza il vertice della comunità buddhista non era un vertice assoluto ed il suo discorso non è stato mai indiscutibile. In aggiunta a ciò, è bene notare come un mito circoli spesso tra i newari: quello dell'eroe Śaṅkara Ācārya. In una cronaca riportata da Wright (1972: 120) si ricorda come Śaṅkara Ācārya fosse arrivato in Nepal ed avesse sconfitto i *buddhamārgī*, da quel momento assoggettati agli hindu; la

cronaca continua narrando la seconda crociata dell'eroe del Kerala, questa volta in terra tibetana. Lì, tuttavia, sembrerebbe che fosse stato sconfitto dal Dalai Lama. Insomma, il vero Buddhismo è altrove, al di là dell'Himalaya. E quando la dottrina non c'è, la varietà balla. Non uno, ma molti discorsi vengono accettati dai newari; in fondo, c'è sempre chi ne saprà di più. Anche i propri specialisti rituali, i Vajrācārya, non posseggono tutta la conoscenza. Eppure sono rispettabili in quanto, attraverso i loro poteri, permettono i riti altrui. Eppure la situazione attuale sta cambiando, è cambiata. Il contorno politico-culturale si è rapidamente modificato, creando delle crepe profonde nella ritualità e nella religiosità newari, crepe parzialmente restaurate da un movimento di restaurazione: quello modernista Theravāda. Ne abbiamo accennato nel corso del capitolo ed è giunta l'ora di approfondire il discorso.

3. Il modernismo Theravāda

3.1 Introduzione

Questo capitolo ha tre obiettivi principali:

1. fornire un breve resoconto storico circa la nascita del movimento modernista Theravāda ed il suo trasferimento e successivo radicamento in suolo nepalese;
2. delineare i cambiamenti prodotti o assecondati dal movimento per quel che riguarda la realtà newari, in particolar modo nella sfera religiosa;
3. mostrare i 'meccanismi archeologici' attivati dalla comparsa di nuove ideologie riformiste/rivoluzionarie.

Per quanto riguarda il secondo punto, cercherò soprattutto di evidenziare la maggiore attenzione prestata dal movimento Theravāda ad una conoscenza approfondita della dottrina, se confrontata con il pragmatismo rituale del BTN; conoscenza idealmente aperta ad ogni fedele, monaco o laico che sia, permessa da una divulgazione dei testi religiosi. Tenterò, inoltre, di mettere in luce la conseguente crescita dell'uso di un principio di non-contraddizione da parte dei discorsi religiosi, nonché il sempre più stretto legame tra questi e specifiche richieste (o, semplicemente, problematiche) di carattere socio-politico. Nel terzo chiamo 'meccanismi archeologici' quei processi per cui elementi precedentemente accettati senza discussione, interiorizzati (ad esempio la gerarchia socio-spirituale del BTN), vengono scoperti, dissotterrati e, quindi, analizzati e resi potenzialmente contestabili. Questi spero possano servire a definire meglio la differenza e, d'altro canto, la vicinanza tra realtà egemonica e realtà ideologica.

La relazione tra i cambiamenti proposti ed il movimento modernista Theravāda non è d'altronde una relazione causale stretta ed univoca. Il

movimento stesso si inseriva in un contesto socio-politico ben preciso, che vedeva il Nepal passare da un regime feudale e “patrimoniale” (Gellner, LeVine 2008: 24) ad uno stato democratico organizzato in partiti politici. E' infatti durante il governo dei Rana che il Theravāda modernista nepalese muove i suoi primi passi, incerti e claudicanti. Il controllo governativo è forte, particolarmente stringente nei confronti di tutto ciò che non è tradizionale, quindi potenzialmente pernicioso. La religione di stato è l'Induismo e la conversione al Buddhismo è considerata illegale. Da qui lo scontro con il proselitismo Theravāda, in realtà più intento a purificare la pratica religiosa dei già Buddhisti che non a formarne di nuovi. Il 1951 segna comunque la fine dell'era dei Primi Ministri Rana ed inaugura quella (piuttosto breve) della democrazia di partito. Già nel 1961 viene infatti istituito il Panchayat, un organo governativo costituito da cinque membri scelti dal re. Poco dopo i partiti politici vengono dichiarati illegali. Tuttavia, un'ondata di sentimenti liberali invade il Paese, partendo proprio dalla Valle, centro mercantile e storicamente primo ricettacolo di ogni novità. Dall'India provengono gli echi delle rivolte, i profumi della liberazione. Il nuovo governo comprende che mantenere uno stato di chiusura vorrebbe dire tracollo economico, ed apre le frontiere agli scambi internazionali, fino ad allora malvisti dagli iper-conservatori ministri Rana. Progresso e modernizzazione divengono i capisaldi dell'agenda politica nepalese. La scolarizzazione di massa, come sempre, appare come uno degli imperativi più incombenti, segnale luminoso del proprio avanzamento nella scala della civiltà. Nella furia rivoluzionaria che questi momenti storici portano con sé, compaiono anche i primi movimenti femministi. Sarah LeVine concentrerà la propria analisi sul rapporto tra modernismo Theravāda ed emancipazione femminile. Il libro, *Rebuilding Buddhism: The Theravāda Movement in Twentieth-Century Nepal*, scritto a quattro mani con David Gellner, è la fonte di questo capitolo. In esso i due autori mostrano come il movimento

Theravāda si sia potuto radicare in Nepal, a discapito tanto del BTN quanto di altre forme religiose più vicine a quest'ultimo (il Buddhismo Tibetano). Le cause più probabili ed influenti sembrano essere state proprio quelle legate all'aura di modernismo che tale movimento ha portato con sé fin dalla sua nascita. Vediamone allora le origini.

3.2 Primi passi

Origini del movimento

Siamo nello Sri Lanka di inizio '800. Il potere coloniale è passato dai tedeschi agli inglesi, che se ne impossessano definitivamente annientando le resistenze del re Kandy nel 1815. Il monarca veniva allora considerato il primo protettore della comunità monastica. Il Theravāda era infatti da tempo radicato in suolo sinalese e, ciclicamente, lo *saṃgha* veniva riportato all'ordine costituito anche attraverso l'intervento dei re, i quali richiamavano celebri monaci dalla Thailandia o dalla Birmania per mantenere un alto grado di purezza comportamentale. Con la scomparsa del fulcro monarchico, i vari monasteri si trovano nella condizione di dover provvedere da soli a risolvere dispute di carattere normativo e dottrinario. L'uniformità è ulteriormente minacciata dalle pressioni delle missioni cristiane, presso le quali sempre più giovani dell'alta borghesia sinalese si recano per ricevere un'educazione all'Occidentale. Per reazione, e per evitare la frammentazione della comunità buddhista, alcuni monaci impugnano le armi del nemico e sferrano la controffensiva: vengono pubblicati libretti ed opuscoli che spiegano e diffondono il Dharma, l'Insegnamento del Buddha Śākyamuni. Vere e proprie battaglie dottrinali si intavolano con i colleghi cristiani, dalle quali spesso i *bhikku* (monaci)⁴⁷ escono vittoriosi, accattivandosi il rispetto della laicità. “Fu in questi anni che cominciò [...] il processo di modernizzazione [...]” (Gellner, LeVine 2008: 4). Esso venne portato

⁴⁷ *Bhikku* è il corrispettivo pali del sanscrito *bhikṣu*.

avanti da giovani singalesi benestanti, avanguardisti e nazionalisti. Il legame del movimento religioso con sentimenti identitari a carattere nazionale ed anti-coloniale divenne chiaro fin da subito. Lo Sri Lanka non voleva solo proteggere la propria dottrina religiosa, ma farsi portavoce di tutti i Buddhisti del mondo. Queste idee vennero perfettamente incarnate dal giovane Don David Hewawitarana, figlio di buona famiglia educato da missionari. Nel 1880 assistette ad un convegno tenuto dal colonnello Olcott, studioso del Buddhismo Theravāda e simpatizzante del nuovo movimento. La sua simpatia era accentuata dal comune sentimento anti-Cristiano. Il sentimento prendeva decise connotazioni d'odio se la cristianità in gioco era quella Cattolica. L'antiritualismo e l'anticlericalismo erano due costanti dei suoi discorsi. Tanto che essi passarono per osmosi nel cuore di Don David. Quest'ultimo cambiò il proprio nome in Anagarika Dharmapala. Se Dharmapala può essere tradotto come 'protettore del Dharma', Anagarika significa 'senza casa'. L'*anāgārikā* è infatti uno status intermedio tra monaco e laico. Del monaco si ha il voto di celibato, del laico la libertà di non dover far capo ad un monastero specifico, verso il quale si dovrebbero rispettare una serie di doveri troppo incombenti per chi, come Dharmapala, decida di dedicare la propria vita alla propagazione del movimento. Di ritorno da un soggiorno a Bodh Gaya⁴⁸, nel nord dell'India, dal quale derivò una profonda delusione e tristezza nel vedere un luogo tanto sacro ridotto ad un simile cumulo di macerie, Dharmapala fondò infatti la Maha Bodhi Society (da qui in avanti MBS), prima con sede a Colombo, poi a Calcutta, manifestando la fermezza del proprio intento propagandistico. Il suo ruolo all'interno del movimento divenne tanto prominente da venir invitato nel 1893 al 'World Parliament of Religions' (a Chicago), una sorta di concilio ecumenico laico ed

⁴⁸ Si crede che a Bodh Gaya il Principe Śākya Sinha giunse all'Illuminazione sotto un albero Bodhi.

accademico, come rappresentante del Buddhismo sud-asiatico. Nel suo discorso, Dharmapala esaltò quel “sistema di vita e di pensiero che venne appropriatamente chiamato Dhamma - Religione Filosofica.” Il Buddhismo veniva presentato come una religione di fratellanza ed uguaglianza, ma soprattutto come una filosofia, quindi scientifica, in quanto nulla andava creduto per fede. La MBS era ormai attiva da due anni, e richiamava soci da tutto il mondo. Gli obiettivi della società possono essere riassunti in sette punti:

- a) Lavorare per la riconcessione del Buddha Gaya Vihara ai Buddhisti e per rivitalizzare il Buddhismo in India
- b) Promuovere e proteggere il benessere sociale, spirituale ed intellettuale dei Buddhisti, di quelli singalesi in particolare e del mondo in generale
- c) Stabilire e mantenere scuole, ospedali, dispense, orfanotrofi, librerie, musei, sale di lettura, accademie ed altre simili istituzioni
- d) Stabilire dei centri di stampa, pubblicare giornali, libri, periodici ed altre opere letterarie che approfondiscano la religione Buddhista, l'educazione Buddhista e la cultura Buddhista
- e) Lavorare per ed assistere la propagazione della religione e della cultura Buddhiste e formare monaci Dharmaduta e lavoratori laici di entrambi i sessi
- f) Affiliare Società con simili interessi
- g) Compiere tutto ciò che, incidentalmente o meno, possa portare a realizzare uno o più dei precedenti obiettivi

Si tratta di un vero e proprio manifesto del movimento. I risultati non stentaronο ad arrivare, considerando anche l'abilità di Dharmapala di muoversi in ambito internazionale, raccogliendo fondi dall'Europa all'America. Vennero ristrutturati antichi monasteri e ne furono costruiti di nuovi. Monaci birmani, thailandesi, singalesi, si

trasferirono nelle nuove sedi, istruendo la laicità ed iniziando i novizi. Il modernismo Theravāda aveva varcato i confini dello Sri Lanka, dove era nato, e si stava espandendo per il mondo. Presto avrebbe raggiunto anche il Nepal. Ma prima di seguirne le sorti tra le colline della Valle, converrebbe soffermarsi sulle caratteristiche del movimento, almeno su quelle più evidenti. Fin dalle sue origini, esso si è sviluppato sotto l'influenza di idee e concetti occidentali. Si è visto come i suoi attivisti singalesi fossero infatti educati nelle missioni cristiane. Di conseguenza, non stupisce il carattere modernista del movimento. Gellner ne parla come di un revival moderno (Gellner, LeVine 2008: 10-1), contrapponendolo alle cicliche rivitalizzazioni "tradizionali" (ivi.) che hanno interessato il Buddhismo: ci son sempre stati dei momenti nella storia buddhista in cui si manifestava la voglia di un ritorno alle origini, solitamente in concomitanza con un sentimento di allontanamento da un monachesimo ascetico considerato autentico. L'ideologia del *bahī* (cfr. 2.3) ne è un esempio. I revival modernisti si riconoscerebbero invece da tre fondamentali aspetti:

- 1) l'universalismo della propria ideologia
- 2) le implicazioni socio-politiche
- 3) il legame con le scienze moderne

Questi possono essere estrapolati anche dai punti programmatici della MBS. Dharmapala ne era un convinto sostenitore, come si deduce dal discorso precedentemente riportato. In particolare, il primo punto riassumerebbe il desiderio di annullare la distinzione classica tra monaco e laico, portando tutti i fedeli ad uno stesso grado potenziale di riuscita nel cammino che porta al *nirvāṇa*. L'*anāgārikā* è, sotto questa luce, la condizione ideale del Theravādino. L'universalismo si mostrerebbe poi nella convinzione di poter estendere la dottrina del movimento ad ogni Buddhista del mondo, anzi nella sicurezza che il nuovo Buddhismo Theravāda possa rappresentare la forma religiosa

più adatta alle mutate condizioni della contemporaneità, dove vigono democrazia, individualismo, razionalismo. Per quanto riguarda le relazioni del movimento con problematiche socio-politiche, si è accennato al legame che intratteneva con le politiche nazionaliste singalesi. Un altro esempio potrebbe essere quello dell'Indiano Bhimrao Ambedkar (1891-1956). Leader del movimento di protesta degli Intoccabili indiani, dichiarò nel 1935 di non voler morire da Hindu. Pochi mesi prima della sua morte, che casualmente avvenne a duemilacinquecento anni dall'Illuminazione del Buddha, si convertì apertamente al Buddhismo, portando con sé mezzo milione di seguaci. Nella sua lotta contro le stigmatizzazioni del brahmanesimo, Ambedkar utilizzò il Buddhismo Theravāda come uno strumento di liberazione sociale. Da questo caso si può tirar fuori un'altra caratteristica del movimento: l'aggressività nei confronti delle altre religioni, sentimento che si sarebbe riattivato anche in contesto nepalese, dove l'obiettivo delle invettive sarebbe tuttavia passato dall'Induismo (troppo potente da attaccare) al BTN, in particolare alla religione ed alla pratica dei Vajrācārya. Ai Cinque Precetti, Ambedkar aggiunse ventidue voti, alcuni dei quali esplicitamente anti-Hindu; ad esempio si incitava a non considerare Brahmā, Viṣṇu e Maheś come divinità, a non dedicare alcuna *piṇḍa* ai propri defunti (non permettendo quindi di compiere il rito di Adorazione degli Antenati), a non affrontare nessun rituale del ciclo della vita. Si contestava apertamente l'ideologia brahmanica, ideologia che vedeva, tra l'altro, il declassamento del Buddha a incarnazione di Viṣṇu. A questa se ne sostituiva un'altra, propagandata a dovere appoggiandosi alla stampa di libri, riviste ed opuscoli. Si credeva infatti che ognuno avesse il diritto di conoscere senza mediazioni l'Insegnamento del Buddha, così come Lutero approfittò dell'invenzione di Gutenberg per divulgare la propria protesta. Ogni uomo, monaco o laico che fosse, avrebbe poi dovuto meditare sulle conoscenze acquisite, predisponendo così la

mente all'acquisizione della Verità Ultima, ingresso unico all'Illuminazione. Tutte le verità che si sarebbero dovute interiorizzare, non richiedevano soltanto fede. Anzi la fede cieca non avrebbe portato da nessuna parte, facendo piuttosto precipitare il fedele nelle più oscure viscere dell'ignoranza. Era la conoscenza ad irradiare il devoto. L'Illuminazione si sarebbe raggiunta attraverso un processo cognitivo filosofico, quindi scientifico e potenzialmente percorribile da tutti. Ecco il terzo punto. Non è un caso, allora, che Heinz Bechert (Bechert, Hartmann 1988) abbia definito il movimento “Buddhismo modernista” e che tanto Obeyesekere quanto Gombrich e Malalgoda ne abbiano evidenziato i caratteri “Protestanti”⁴⁹; esso sarebbe “Protestante” in quanto:

1. rappresentò una doppia protesta, contro l'autorità coloniale e contro i missionari Cristiani;
2. venne meno alla natura gerarchica del Buddhismo tradizionale, con la sua divisione tra personale monastico e laicità, facendo dell'attivismo sociale (comprendente opere di carità) e della meditazione il dovere di ogni Buddhista; fu perciò dichiaratamente anticlericale;
3. i suoi aderenti enfatizzarono l'importanza dell'alfabetizzazione, dell'educazione, dell'insegnamento religioso, della stampa di riviste e libri, e crearono una rete di scuole domenicali Buddhiste producendo anche i manuali che vi venivano usati;
4. si pose in aperta polemica contro le altre religioni, specialmente contro il Cristianesimo e l'Induismo;
5. mostrò tendenze fondamentaliste nella propria attitudine verso il Buddhismo, credendo – contro i tradizionalisti – che il

⁴⁹ Vd. Obeyesekere (1970); Malalgoda (1976); Gombrich (1988: 174); Gombrich, Obeyesekere (1988: 5-6). La lista che segue è presente in Gellner, LeVine (2008: 17-8); non avendo potuto consultare personalmente i vari Obeyesekere, Malalgoda e Gombrich, mi limito a riportare i riferimenti dati dagli stessi Gellner e LeVine. In particolare, sembra che essa sia estrapolabile da Gombrich (1988: cp. 7) e da Gombrich, Obeyesekere (1988: 7, 218 ss.)

nirvāṇa fosse ora possibile per tutti i Buddhisti, così come al tempo del Buddha;

6. vide il Buddhismo come una filosofia (e quindi come scientifico) piuttosto che come una religione, e fu ostile al rituale;
7. venne influenzato da concetti presi in prestito dalla lingua inglese (superstizione, corruzione, clericalismo, misticismo, la stessa 'religione') ed ebbe una particolare affinità con i valori della middle-class.

E' qui che nascerebbe il paradigma Cattolico-Protestante, utilizzato da molti studiosi per descrivere le varie forme del Buddhismo asiatico. Secondo questo modello, che non potrei non considerare come un elemento della realtà antropologica, il Theravāda farebbe le veci del Protestantesimo ed al Mahāyāna spetterebbe il ruolo di un Cattolicesimo orientale. Credo sia interessante aprire una parentesi, prima di seguire le vicende del movimento in territorio nepalese, riportando la posizione di Gellner a tal proposito. L'antropologo inglese si trova d'accordo con le suggestioni degli autori appena citati, condividendo i rimandi alle relazioni Protestantesimo-Theravāda e Cattolicesimo-Mahāyāna. Eppure non accetta le conclusioni derivabili dall'applicazione acritica del modello Cattolico-Protestante: che cioè il Buddhismo Mahāyāna è il Cattolicesimo d'Oriente e che quello Theravāda è l'antagonista Protestante. Si ritorna qui al problema dell'utilità delle categorie antropologiche e delle loro potenziali capacità descrittive (cfr. 1.2). Il paradigma concettuale chiamato in causa vorrebbe porsi nella posizione di descrivere totalmente la realtà. Anzi, esso la costituirebbe. E' per evitare questo pericolo che Gellner si ferma un passo prima, quando il modello non è ancora paradigma ma metafora. In questo livello lo scarto tra realtà antropologica e realtà descritta (insieme di realtà egemonica ed ideologica), sebbene presente, non è ancora insanabile. Solo quando dal gioco metaforico si

passa alla serietà paradigmatica, la falla si allarga ed i ponti crollano.
Scrive Olivier de Sardan:

I significati culturali e le pratiche sociali sono lungi dall'essere sistemi [...]: bisogna rassegnarsi. Le strategie degli attori sociali, l'ambivalenza dei comportamenti, l'ambiguità delle rappresentazioni... non solo tutto ciò non può essere modellizzato nella forma di sistema, ma contraddice l'idea stessa di sistema, con tutto ciò che essa evoca in termini di coerenza e funzionalità.
[de Sardan 2008: 14]

Per questo sarebbe molto più corretto e produttivo adottare un “sistema metaforico duttile” piuttosto che “un rigido sistema paradigmatico” (ivi.). Ecco allora che il modello Cattolico-Protestante si trasforma in spettro di riferimento, i cui poli ideali sono costituiti proprio dal Cattolicesimo e dal Protestantesimo. Gellner riconosce il carattere regolativo di tale finzione intellettuale, e proprio quest'accorgimento gli permette senza problemi e senza distorcere la realtà di affermare la maggiore vicinanza del modernismo Theravāda al polo Protestante dello spettro e del Mahāyāna (specialmente di quello sociale del BTN) a quello Cattolico. In pratica, equivarrebbe a dire che, per alcuni aspetti, il Theravāda agisce e pensa come se fosse un Protestantesimo asiatico. Si è entrati nel campo della metafora. Certo, anche la produttività dell'approccio metaforico degrada se non accompagnata da una costante riflessione sulla natura regolativa di tale metodologia euristica. Ancora Olivier de Sardan individua tre rischi principali in cui può incorrere il produttore di metafore, o meglio, chi farà uso delle metafore prodotte:

1. Un rischio inerente a tutti i sistemi metaforici, quello della naturalizzazione e reificazione delle metafore: l'artefatto viene scambiato per realtà. Per quanto ci riguarda, si finisce per credere che la società sia veramente un sistema.

2. Un rischio inerente alla metafora sistemica: privilegiare la funzionalità dei sistemi. Si finisce per credere che un qualsiasi sistema sociale sia funzionale e tenda a riprodursi nella sua coerenza [...].
3. Un rischio inerente alla metafora sistemica applicata allo sviluppo: analizzare le interazioni tra un progetto di sviluppo e la popolazione cui è rivolto come se si avesse a che fare con un circuito sistemico [de Sardan 2008: 15-6].

L'antropologo francese, inserendo la propria opera all'interno della cosiddetta 'antropologia dello sviluppo', propone in realtà di uscire completamente da quel tipo d'analisi che egli definisce "sistemica", tanto dalla sua versione dura (quella del paradigma) quanto da quella più morbida (metaforica), per dar voce all'agentività, alla "multirazionalità" degli individui che compongono i gruppi sociali bersaglio dei progetti di sviluppo. Le metafore stesse, infatti, rischiano di trasformarsi in "politichesi", pret-à-penser rei di fornire descrizioni troppo semplicistiche della realtà. C'è da dire che nel caso del modello Cattolico-Protestante il discorso si deve fermare prima: esso è stato utilizzato per analizzare movimenti religiosi e non gruppi sociali più o meno determinati. Dei tre rischi delineati da Olivier de Sardan, solo il primo incombe su di esso. Il pericolo più grande a cui va incontro è proprio quello di reificare il proprio status metaforico, se non di considerarsi direttamente ed apertamente come paradigma. Rischio a quanto sembra evitato da Gellner, il quale preferisce parlarne come di uno "spettro" analitico, una sorta di cartina al tornasole.

Passerei ora al personaggio che ha spalancato le porte del regno dei Malla al modernismo Theravāda: Dharmaditya Dharmacharyya.

Nella culla del Buddha

Nello Sri Lanka di inizio Novecento il revival Theravāda aveva

fornito il presupposto spirituale per la nascita di movimenti indipendentistici ed anti-coloniali. In Nepal, come accennato nell'Introduzione, la situazione si presentava alquanto differente, sebbene l'isolazionismo categorico dei Rana stesse cominciando a vacillare sotto i colpi delle mutate condizioni globali e locali: il regime aveva infatti bisogno di funzionari e burocrati, e questi si potevano ottenere solo permettendo a giovani nepalesi di formarsi nelle università straniere, in primo luogo indiane. I Rana stessi desideravano beni e lussi del mondo esterno, per i quali si rendeva necessaria l'apertura di rotte commerciali con i Paesi vicini. Non è un caso se proprio studenti e mercanti furono i conduttori principali di tutte le novità provenienti da fuori, le quali comprendevano anche nuove idee religiose. E' su questo sfondo che si inseriscono le vicende di Jagat Man Vaidya. Figlio di un importante dottore ayurvedico, il giovane Jagat ricevette dal Primo Ministro Juddha Shamsheer il beneplacito ed il relativo finanziamento per compiere studi di economia e commercio a Calcutta. Ma, una volta giunto nella metropoli indiana, Jagat dedicò più tempo tra le stanze della Maha Bodhi Society che non tra le aule universitarie. Conobbe infatti il fondatore della Società, Dharmapala, rimanendone profondamente affascinato. A sua volta, il sinalese vide in Jagat il giusto veicolo per propagandare il movimento Theravāda in Nepal. Jagat assunse il titolo di anagarika ed un nuovo nome, Dharmaditya Dharmacharyya.

Nel frattempo la Valle stava attraversando ciò che Gellner ha definito "rinascimento culturale newari" (Gellner, LeVine 2008: 38): in concomitanza coi primi albori di quel movimento identitario che sta ancora smuovendo gli animi dei newari, alcuni intellettuali iniziarono opere di traduzione. Una delle più importanti per gli effetti avuti, fu quella del pundit Nisthananda Vajrācārya, che tradusse il *Lalitavistaraḥ*, il resoconto mahayānico della vita del Buddha, dal Sanscrito al Nepal Bhāṣā, la lingua dei newari. Anche la presentazione

di numerose opere teatrali a tema religioso sembra testimoniare la generale atmosfera di crescente interesse per il Dharma. Nel 1925, poi, arrivò nella Valle il pellegrino Kyangtse Lama, maestro tibetano. Personaggio carismatico, richiamava nugoli di ascoltatori alle proprie lezioni. Questo provocò l'invidia dei Vajrācārya, che vedevano in lui una minaccia al proprio dominio socio-spirituale. Di conseguenza, i Maestri del vajra richiamarono l'attenzione del governo Rana, lamentando il fatto che molti Udāy (laici Buddhisti) stavano accettando cibo benedetto (*prasād*) da un tibetano, venendo quindi meno alle norme castali. La lamentela si accompagnava ad una richiesta: quella per cui si sarebbe dovuto riconoscere, date le mutate circostanze, la superiorità castale dei Vajrācārya nei confronti dei propri *jajmān*, richiesta manifestata dal rifiuto (tradizionalmente inesistente) di accettare cibo cotto nelle case di quest'ultimi. Come già detto (cfr. 2.4), questa vicenda lasciò delle pesanti conseguenze, soprattutto dal punto di vista dei Vajrācārya. Molti Śākya (che si schierarono con la parte accusata) e Udāy si affrancarono dai propri purohit e dalla propria tradizione, disponendosi con favore verso altre forme religiose. Non a caso, tra queste due categorie si possono trovare la maggior parte degli individui e delle famiglie che si dedicarono con enfasi al Buddhismo tibetano ed al movimento Theravāda che stava per fare il proprio ingresso nell'arena della Valle. La concorrenza costrinse i Vajrācārya a manifestare la propria ideologia; ciò che fino a quel momento era rimasto sottinteso (il dominio socio-spirituale), venne espresso; la realtà egemonica mostrò i propri retroscena. In particolar modo, venne rivelato l'interesse sociale del BTN, interesse che esulava dal campo religioso in cui pretendeva di inserirsi. E', questo, uno di quei 'meccanismi archeologici' in dotazione alla storia di cui parlavo prima. In questo caso, tuttavia, esso non viene attivato dalla comparsa di una nuova ideologia, ma da contingenze per l'appunto storiche. Queste

permettono l'esacerbarsi di ideologie già presenti in luogo, ma sotterrate da anni di dominio, talmente naturalizzate da non essere scorte. E' sufficiente un evento per corrodere gli strati depositati, portando alla luce fossili pericolosi per l'ordine costituito: i dinosauri hanno messo in crisi il dogma creazionistico Cristiano.

Quando Dharmacharyya tornò definitivamente in Nepal, trovò un terreno ricettivo a nuove idee. Nel frattempo, a Calcutta, aveva imparato bene il mestiere del 'revivalista': da newari, aveva iniziato una campagna per il riconoscimento della proprio lingua (il Nepal Bhāṣā) come lingua originale del Nepal, al posto di quella parlata dai Parbatiyā (ecco un altro esempio delle implicazioni socio-politiche dei revival modernisti). In linea con questo, tradusse dal Sanscrito e dal Pali alcuni testi religiosi in Nepal Bhāṣā e, a partire dal 1925, diede vita al primo giornale scritto interamente nella lingua newari, Buddha Dharma. I brani tradotti appartenevano per lo più alla tradizione mahayānica del Buddhismo newari. Infatti:

Il suo messaggio era che i testi tradizionali newari contenevano i fondamentali del Buddhismo per come veniva inteso nei paesi Theravāda e, in particolare, che questi testi enfatizzavano l'importanza centrale del celibato monastico. In altre parole, i Buddhisti newari non erano riusciti a cogliere l'essenza della propria religione ma una riforma era ancora possibile [Gellner, LeVine 2008: 28]

Il Theravāda nepalese iniziò dunque fuori dal Nepal. Una volta rientrato a casa, Dharmacharyya sembrò sfumare le proprie convinzioni, rinunciò al voto di celibato e si sposò. Ma il seme era stato piantato; le sue traduzioni, quella di Nisthananda, l'avvento di Kyangtse Lama, la disputa Vajrācārya/Udāy, il tutto compose quella “congiuntura fortunata [di eventi]” (Satya Mohan Joshi 1990: 64)⁵⁰ che

⁵⁰ Parentesi mie.

favorì il declino del BTN ed il radicamento dell'ideologia modernista Theravāda. Ideologia che si sviluppava, inoltre, parallelamente ai malumori interni al Paese, sussurri di una voglia di cambiamento, politico certo, ma anche culturale, sociale, religioso.

Inizialmente Buddismo Theravāda e Buddismo tibetano non rappresentavano forze sufficientemente forti da rendersi reciprocamente autonome, e marciarono insieme. Molti di coloro che furono profondamente colpiti dagli insegnamenti di Kyangtse Lama, divennero monaci tibetani; altrettanti, tra questi, furono quelli che passarono di lì a poco all'ordine monastico theravādico, attuando una conversione che, seguendo Gellner, non riusciva a mascherare motivi di ordine pragmatico: per prima cosa, la relativa facilità (per i newari) di imparare il Sanscrito ed il Pali, piuttosto che il più lontano Tibetano; in secundis, al Theravāda venivano associate idee di progresso e modernizzazione, provenendo da quel Sud che si stava ribellando al potere coloniale e che iniziava ora il proprio cammino verso l'emancipazione e la democrazia. Come terza ragione, il maggior spazio da questo lasciato alla laicità, vera forza motrice del movimento, tanto dal punto di vista amministrativo che finanziario che (in misura minore) spirituale. Il Lamaismo era ancora troppo radicato ad una netta divisione tra classe monastica e laicità. Divisione che, a dir la verità, interessò anche il movimento Theravāda nepalese, almeno fino a quando, come vedremo, non vennero istituiti i primi centri di meditazione. La maggior fortuna del Theravāda si spiegherebbe, quindi, tralasciando motivazioni religiose; a dispetto anche della maggior vicinanza, sotto questa prospettiva, del Lamaismo al BTN, entrambi intrisi di elementi tantrici.

Ma sarebbe errato considerare l'innesto di forme alternative di religione (Lamaismo e Theravāda) come un'operazione semplice e rapida. Dharmacharyya stesso riuscì a smuovere ben poco. I vari

Dhammalok (1933)⁵¹, Amritananda (1940), Pragyananda (1930)⁵² non ebbero vita facile. Il governo dei Rana era ancora in piedi e più che mai ostile ad ogni movimento che in qualche maniera potesse fomentare sogni di rivolta. Per questo nel 1944, dopo aver intimato ai pochi monaci Theravāda presenti nella Valle di bloccare le proprie attività predicative, ed avendo ottenuto come risposta un secco rifiuto, il regime decise di espellerli. Questi, una dozzina, si rifugiarono in India, nei vari monasteri affiliati alla Maha Bodhi Society. Nel Novembre dello stesso anno, essi formarono la Dharmodaya Sabha, la Società Buddhista Nepalese (SBN), di chiara matrice theravādica. Varie richieste di rimpatrio vennero sponsorizzate dai più influenti monaci Theravāda dello Sri Lanka, della Thailandia, della Birmania, della stessa India. Rimpatrio concesso solo nel 1946, regolarizzato dall'allora Primo Ministro Padma Shamsher. Il regime dei Rana stava per concludersi, i Theravādini prospettavano di conseguenza tempi più rosei. La SBN compilò l'agenda per il futuro, per lo più basata sui punti programmatici della Maha Bodhi Society. Eccoli elencati da Kloppenberg (1977: 307-8), a loro volta derivati dal giornale della Dharmodaya Sabha, Dharmodaya 35 (1950):

- (a) Aprire scuole Buddhiste in tutto il Nepal;
- (b) Costruire un vihara in ogni città o villaggio che presenti la maggioranza della popolazione di fede Buddhista, e mantenervi uno o due monaci che provvedano agli insegnamenti religiosi ed a servizi medici gratuiti;
- (c) Pubblicare traduzioni di testi Canonici e di altri libri concernenti il Buddhismo in Nepali e Newari [Nepal Bhāṣā];
- (d) Educare i Nepalesi a propagare il Buddhismo;

⁵¹ Le date tra parentesi riportano l'anno in cui ciascuno ricevette l'ordinazione completa a monaco Theravāda.

⁵² Pragyānanda “è celebrato come il primo 'monaco puro Buddhista' dalla tunica oca a camminare sulle strade di Kathmandu dal tempo di Jaya Sthiti Malla nel tardo quattordicesimo secolo” (Gellner, LeVine 2008: 45. Il virgolettato proviene da Bandya 1995: 7)

- (e) Pubblicare due riviste, una in Inglese, l'altra in Nepali;
- (f) Persuadere le autorità Nepalesi a prendere i necessari provvedimenti per preservare gli antichi monumenti Buddhisti (Lumbini, Kapilavastu);
- (g) Incoraggiare i Buddhisti di altri Paesi a visitare il Nepal ed offrire facilitazioni agli studiosi di Buddhismo;
- (h) Guardarsi dalle istituzioni impegnate nella conversione delle persone ad altre fedi (principalmente dalle missioni Cristiane). Per la realizzazione di questo programma chiedere l'assistenza di altre nazioni Buddhiste, specialmente per quanto riguarda la provvigione di insegnamenti per gli studenti Nepalesi e per supporti materiali e morali.

Difficilmente si può definire coincidenza il fatto che nello stesso anno, il 1951, venne destituito l'ultimo Primo Ministro Rana e fu fondata da Amritananda la Bhikṣu Mahasangha, la comunità di tutti i monaci Theravāda del Nepal. Finalmente si era aperto uno spiraglio per sperare nella tanto agognata protezione governativa. Lo stesso Amritananda intratteneva ottimi rapporti con il re Tribhuvan, ora liberato dalla prigionia a cui era costretto dai Rana. Mai, negli ultimi decenni, il Buddhismo era stato così vicino al potere. Tribhuvan ne scorse le potenzialità innovatrici: il Theravāda rappresentava un distacco dalla tradizione, un'alternativa al brahmanesimo caro ai Rana. Presenziò al Buddha Jayantī, la festa per la nascita, l'Illuminazione ed il raggiungimento del pieno *nirvāṇa* del Buddha Śākyamuni, ad Ananda Kutī, quello che allora era il più grande ed importante vihara Theravāda del Nepal. Dichiarò, anzi, che il Buddha Jayantī dovesse divenire festività nazionale. Il figlio Mahendra, che ne prese il posto dopo pochi anni, promulgò una legge di divieto di qualsiasi sacrificio animale durante il periodo festivo. Mahendra, tuttavia, si mostrò meno accondiscendente del padre alla pratica buddhista, ed al movimento Theravāda in particolare. Amritananda

non lo affascinò alla stessa maniera in cui aveva calamitato l'attenzione del predecessore. Subito dopo il 1951, il revival modernista godette di un buon momento. Molti newari, interessati soprattutto alle capacità riformiste del movimento, vi presero parte attivamente. Come già accennato, si trattava per lo più di individui d'alta casta, soprattutto Śākya e Udāy. I finanziamenti provenivano proprio dalle famiglie dei novizi, solitamente benestanti e felici di acquisire meriti aggiuntivi. Le opere di traduzione incoraggiate (e prodotte) dai Theravādini erano, inoltre, in linea con il desiderio newari di vedere riconosciute le proprie specificità linguistiche, culturali e religiose. Curiosamente, si vide l'intreccio di due movimenti, l'uno che attentava ad uno degli aspetti tradizionali del mondo newari (il BTN), l'altro che ne acclamava a gran voce l'unicità. Sebbene destinati a separarsi, in queste prime fasi si trovarono d'accordo su molti punti, specialmente sulle questioni riguardanti la necessità di un rinnovamento della società, di una sua modernizzazione, alfabetizzazione, educazione, demistificazione. Il nemico comune era l'oscurantismo e l'isolazionismo che aveva caratterizzato il periodo Rana, ed andava combattuto con ogni mezzo. Eppure la storia non la scrivono le intenzioni. Con il 1960 l'esperimento della democrazia di partito venne dichiarato fallito e si inaugurò il trentennio del Panchayat. Questo diffuse la retorica del 'Nepal-come-ultimo-regno-Hindu-al-mondo', dichiarando che il Buddismo, sebbene accettabile, non era altro che una branca dell'Induismo. Durante questo periodo molti vennero incoraggiati a dichiararsi Hindu nei censimenti statali, sebbene avessero Vajrācārya come preti domestici. Sono anche attestati casi di volontario passaggio al brahmanesimo (ed ai Brahamani come propri purohit) da parte di membri di caste tradizionalmente buddhiste. Il Theravāda fu costretto a ridimensionare le proprie aspettative: con il governo si doveva mantenere una certa cautela, sottostando alle condizioni imposte per

sperare nei finanziamenti promessi. Tra i laici, rimasero fedeli solo quelli intimamente convinti della portata soteriologica del movimento. I ‘revivalisti della domenica’, passato il furore dei primi tempi, assunsero posizioni più ecumeniche, alternando pratiche ed insegnamenti Theravāda a rituali del BTN o del Lamaismo Tibetano. Il dominio della pratica rituale sulla dottrina e l’abitudine a pensare al dharma principalmente come questione sociale erano dei muri difficili da sfondare, soprattutto in tempi di normalità politica, quando cioè gli animi tornavano alla quotidianità e gli spiriti rivoluzionari si affievolivano.

Il Theravāda nepalese si radicò, quindi, più lentamente di quanto previsto dai fiduciosi monaci degli anni ’50. Vide fasi alterne, produsse cambiamenti e ne assecondò degli altri. D’altra parte, dovette concedere qualcosa, stemperare la propria ideologia per adattarla alla situazione locale, aprirsi ad alcuni elementi del BTN. Il prossimo paragrafo sarà appunto dedicato all’analisi dei cambiamenti introdotti dal movimento di restaurazione Theravāda e delle continuità che questo presentò con il BTN.

3.3 Continuità e cambiamenti

In *Popular Buddhist Texts from Nepal: Narratives and Rituals of Newar Buddhism*, Todd Lewis definì “addomesticamento religioso” (Lewis 2000a: 3-5) quel processo per cui alcuni aspetti della tradizione testuale mahayānica furono selezionati dal Buddismo newari, mentre altri vennero ignorati. Gellner riprende la definizione applicandola anche al caso Theravāda:

[i] Theravādini selezionarono alcuni aspetti del Buddismo newari per rendere il proprio messaggio localmente accettabile. Una volta che [il movimento Theravāda] ebbe acquisito una coloritura distintamente newari, le persone lo accolsero di buon grado, in quanto sembrò riferirsi ad un

mondo più ampio senza richiedere una rottura radicale con il familiare. Come alternativa alla religione fortemente comunitaria ed esclusivista del *bāhāḥ*, i Theravādini offrirono la religione universalista, aperta ed internazionalmente collegata del vihara [Gellner, LeVine 2008: 63]⁵³.

Il movimento venne insomma “addomesticato” una volta entrato in contatto con il contesto nepalese. In Sri Lanka, dove il Buddhismo Theravāda godeva di radici più profonde, l’ideologia riformista del revival poté manifestarsi senza compromessi.

I monaci nepalesi si formarono all’estero e vennero profondamente influenzati dalle idee moderniste che circolavano nei monasteri singalesi, indiani, birmani e thailandesi. Ma, una volta a casa, si videro costretti ad adattare la propria ideologia (e relativa retorica) alla quotidianità locale. D’altra parte, vennero introdotte novità contestando apertamente la cultura tradizionale; in questi casi non è l’ideologia estranea a doversi adattare, ma la quotidianità locale ad essere smossa e turbata da una voce mai sentita. A volte questa voce amplifica sussurri già esistenti, altre ne produce di nuovi. Quelli che seguono sono esempi di tali dinamiche, che permetteranno (almeno spero) di raffinare anche il discorso circa i tipi di realtà. Per comodità espositiva, dividerò il paragrafo in nuclei tematici, tagliati con l’accetta, separando ciò che nella vita di tutti i giorni può trovarsi in stretto contatto ed avvicinando aspetti tra loro solitamente incommensurabili.

1) Tendente al polo Protestante dello spettro, il modernismo Theravāda enfatizza la divulgazione della dottrina buddhista, attraverso traduzioni e pubblicazioni di riviste ed opuscoli. Il Dharma dovrebbe infatti essere accessibile a chiunque voglia conoscerlo. Si è visto come anche in Nepal quest’aspetto non venne trascurato dai monaci Theravāda: la Dharmodaya Sabha prevedeva come punti

⁵³ Le parentesi quadre nel testo sono mie.

programmatici la creazione di riviste a tema in Nepali ed in Nepal Bhāṣā. Stando alle stime di Gellner, degli 819 libri pubblicati in Nepal Bhāṣā fino al 1979, 305 erano a carattere religioso e, tra questi, 285 specificamente buddhisti. Non è quindi un caso se il revival modernista abbia trovato terreno fertile tra i componenti di quell'élite intellettuale newari impegnata in campagne di riconoscimento identitario e linguistico. Un movimento religioso con desideri universalistici aveva contribuito al rafforzamento di un movimento socio-culturale di matrice particolarista.

Le pubblicazioni avevano bisogno di finanziamenti e questi arrivarono dalla laicità newari. Comune era infatti la credenza, supportata dagli stessi monaci Theravāda, che permettere la copiatura o la stampa di testi religiosi rappresentasse un atto particolarmente meritorio. Qui non c'è distacco con il passato: pagare le spese di trascrizione manuale dei codici rituali mahayānici e vajrayānici veniva da sempre considerato come dharma.

Anche il canto di inni sacri rappresentava un'attività tradizionale ripresa dai Theravādini nepalesi, che si distanziarono così dalla norma vigente negli altri Paesi. La novità si trovava nell'intento istruttivo. Gli inni mahayānici e vajrayānici del BTN erano per lo più composti in newari antico o in Hindi (incomprensibili ai più). Ciò che fecero i monaci fu tradurre i testi nelle varie lingue vernacolari. Il successo fu immediato: gruppi di canto spuntarono come funghi d'autunno, vennero istituiti gare e concorsi canori, si diffusero (negli ultimi anni) CD e musicassette. Lo sfondo theravādico si può notare dal contenuto dei testi: si tratta in particolar modo della vita del Buddha Śākyamuni, tralasciando figure divine e bodhisattva, e si invoca spesso un rinnovamento del Buddhismo, unico mezzo per renderlo compatibile con la vita moderna. Shakya Suren (2003: 6-7) riassume i temi trattati al Quarto convegno nazionale Gyanmala, tenuto a Dharan nel 2003. Gyanmala è il termine, introdotto da

Amritananda, per indicare quei gruppi che insegnano il Dharma (gyān) cantando. Ebbene, tra le indicazioni proposte al convegno, si scorge:

- a. Dovrebbero essere perseguite tutte le distribuzioni non autorizzate di edizioni e versioni differenti dai libri di testi base Gyanmala e la diffusione di orientamenti puramente devozionali in quanto opposti al gyān o saggezza che si suppone venga promossa dagli inni;
- b. C'è un urgente bisogno di tradurre i libri Gyanmala, non solo in Nepali, cosa che sta già accadendo, ma nelle altre lingue del Nepal, come il Gurung o il Tharu;
- c. L'organizzazione Gyanmala dovrebbe prestare particolare attenzione ad incoraggiare la partecipazione femminile nei gruppi canori bhajan;
- d. Come nel periodo Rana i primi compositori non avevano timore di produrre canzoni che invocassero un cambiamento politico, così, nell'odierno clima di violenza, i gruppi Gyanmala dovrebbero alzare le proprie voci per la pace.

Si ha qui l'impressione, come nel caso delle opere di traduzione dei testi sacri, che il movimento modernista Theravāda, più che formare una comunità laica di devoti, abbia assecondato desideri di cambiamento socio-culturale e politico. Esso fornì la giustificazione spirituale ed i mezzi tecnici adatti a chi volesse emanciparsi da una tradizione vista come oppressiva ed arretrata. La sua ideologia universalista, razionalista ed egalitaria calzava a pennello con il pensiero della nuova classe borghese. La LeVine mostra con chiarezza quanto il coinvolgimento di fanciulle d'alta casta nel revival modernista Theravāda fosse dettato da sogni di libertà, più che da convinzioni religiose: "I wanted to be free" (Gellner, LeVine 2008: 72) sembra essere il tema ricorrente tra le narrazioni delle suore nepalesi. Con ciò non si vuol negare la presenza di laici intimamente

convinti delle potenzialità salvifiche di una completa ed incondizionata aderenza ai dettami Theravāda. Né si pretende di creare una relazione causale stretta tra un movimento religioso e cambiamenti politici e sociali. Semplicemente, il revival ha potuto radicarsi anche grazie ad una situazione di generale scontento; viceversa, molti son stati spinti a riformulare le proprie convinzioni anche grazie ai nuovi insegnamenti proposti dal modernismo Theravāda e da carismatici personaggi come Kyangtse Lama. In particolare, l'attenzione prestata all'insegnamento della dottrina religiosa deve essere apparsa, agli occhi dei newari, come una novità assoluta. Il BTN prevedeva solo brevi ed occasionali spiegazioni dei propri complessi rituali. Si riteneva che spettasse ai soli specialisti la conoscenza dei testi e, per di più, appariva comune l'opinione che anche questi non ne fossero particolarmente interessati.

2) Istruendo la laicità, i monaci Theravāda si soffermavano su due aspetti in particolare, che avrebbero dovuto costituire il bagaglio etico del buon Theravādino: la generosità e la conduzione di una vita morale. Per generosità spesso si intendeva il dovere, per il laico, di supportare (soprattutto economicamente) la comunità monastica; una vita morale, invece, sarebbe stata quella vissuta da chi avesse rispettato (almeno nei giorni stabiliti, quelli di luna piena e durante le maggiori festività) i Cinque Precetti. Il dovere religioso del laico si poteva concludere qui. In realtà c'era ben poco di nuovo. Si è visto (cfr. 2.3) come, nel BTN, l'altruismo del bodhisattva costituisse l'ideale etico del capofamiglia newari. Anche lì esso si manifestava attraverso finanziamenti allo *saṃgha* del *bāhāḥ* d'appartenenza, in occasione del festival di Samyak e del Pañcadān . Ma, soprattutto, esso veniva soddisfatto permettendo ai membri della propria famiglia di acquisire meriti religiosi. Il portare i propri figli sino al matrimonio veniva considerato dai genitori come un obbligo religioso ed estremamente meritorio. Anche i riti d'adorazione della Divinità di

Lignaggio facevano parte del kuldharma ed implicavano il voto di bodhisattva. L'altruismo era per lo più un altruismo familistico, in linea con la forte intonazione comunitaria del BTN. Esso rappresentava una parte importante della vita morale del soggetto. Certo, questa prevedeva anche rituali opzionali, maggiormente individuali. I Vajrācārya ed i membri di altre alte caste potevano ricevere la *dīkṣā*, l'Iniziazione Tantrica; per gli altri c'erano le Osservanze (*vrata*), i pellegrinaggi, i vari riti d'adorazione quotidiana. Tutto l'insieme permetteva di soddisfare ogni bisogno del devoto, sociale, soteriologico o strumentale che fosse. I Cinque Precetti, praticati più che conosciuti e recitati, facevano parte della condotta morale tanto quanto l'uso di alcool e carne. Ciò che ne legittimava l'apparizione era semplicemente il contesto. Ecco che appare la più profonda differenza tra il BTN ed il movimento modernista Theravāda: basandosi, quest'ultimo, su una dottrina ben precisa, che il devoto deve conoscere ed interiorizzare, non c'è più spazio per la varietà. La vita morale viene definita una volta per tutte, riducendosi (per la laicità) a soli cinque precetti. Anche il pantheon si restringe: ai bodhisattva si sostituisce il solo Buddha Śākyamuni, al quale tra l'altro viene negata la divinità. Vengono meno anche le implicazioni sociali della pratica religiosa: la conoscenza del Dharma e la sua intima comprensione permettono l'avanzamento spirituale, psicologico, comportamentale del solo individuo. La religione si privatizza e si razionalizza, venendo considerata quasi come insieme di azioni e di comprensioni successive che porteranno sicuramente ad un certo risultato, l'Illuminazione. Dharmapala era profondamente convinto che chiunque, tramite i giusti insegnamenti, potesse giungere al *nirvāṇa*. Verrebbe quasi da dire che il modernismo Theravāda abbia contribuito a plasmare quell' "ascetismo attivo e razionale" che Weber aveva indicato come caratteristica fondamentale e peculiare del Protestantesimo; ascetismo attivo e razionale che, sempre seguendo il

sociologo tedesco, avrebbe parzialmente favorito la nascita, nei Paesi Protestanti, di uno Spirito Capitalistico. Ma questa suggestione necessita di ulteriori approfondimenti. Con maggior certezza (pur senza dissipare ogni dubbio), si può evidenziare il crescente uso del principio di non-contraddizione da parte dei discorsi religiosi Theravāda. Non avendo la flessibilità e la contestualità del BTN, esso non può permettere variazioni sul tema. C'è solo una condotta morale, una sola dottrina, un solo insegnamento. Alcool e carne sono sempre sostanze indesiderate, non v'è mai un momento d'apertura. Esempio, a questo proposito, sembra la creazione di veri e propri corsi di laurea che avrebbero fornito tutte le conoscenze necessarie ad una corretta comprensione del Dharma; altrettanto significativi appaiono quei 'Campi di Consapevolezza Buddhista' che hanno avuto primaria importanza nei movimenti di rivendicazione etnica degli anni '90. Lo stesso Dharmapala, già dal discorso tenuto al World Parliament of Religion, considerava il Buddhismo Theravāda come una disciplina scientifica, una filosofia razionale dello Spirito. Per questo era perfettamente compatibile con la vita moderna e con le scienze contemporanee. La fede doveva recedere in favore di un'illuminazione illuministica. I discorsi che ne sarebbero nati, avrebbero anch'essi dovuto preservare l'aurea di coerenza e scientificità dell'ideologia dalla quale venivano plasmati. Parafrasando Sylvain Lévi, si potrebbe dire che, con il modernismo Theravāda, anche l'Indiano, il Giapponese ed il Cinese stavano diventando ereditari della logica greca, cominciando (forse di nuovo) a considerare dèi e devoti come appartenenti a sette chiuse, "a tal punto esclusive da rasentare l'antagonismo". Con la precisazione di matrice foucaultiana che, anziché di sette, sarebbe più adeguato parlare di discipline scientifiche.

3) L'aggressività che si era delineata come caratteristica del movimento Theravāda, esemplificata dalle proteste di Ambedkar, si

può ritrovare anche in suolo nepalese. Qui, tuttavia, essa si manifestò contro il BTN, in particolare indirizzata a coloro che ne occupavano le posizioni di dominio socio-spirituale: i Vajrācārya. Dal punto di vista theravādico, il loro status rappresentava una palese contraddizione: si dichiaravano monaci ed allo stesso tempo avevano famiglia ed interessi materiali, economici, sociali. Per di più, operavano anche come specialisti rituali per la laicità, corrompendone le pratiche tramite l'uso di sostanza impure e propagando una visione teistica e devozionale della religione. L'intero BTN era completamente induizzato, reo di aver mescolato il Dharma a superstizioni e rituali Hindu, che venivano meno alla fondamentale dottrina Buddhista. Nel 1986 il monaco Theravāda Ashwaghosh pubblicò una lettera in cui definiva “superstizione” la religione dei Vajrācārya. Il termine era *andhaviśvās*, neologismo riconducibile a Dayananda Sarasvati, che lo introdusse nel diciannovesimo secolo (Bharati 1970: 45) e che, letteralmente, significa “fede cieca”. Divenne presto molto comune nei discorsi modernisti. In particolare, i monaci Theravāda nepalesi consideravano come una superstizione il rito d'Adorazione degli antenati. Già secondo la dottrina testuale, infatti, risultava impossibile trasferire meriti religiosi ai defunti. A questa si aggiungeva l'ideologia scienziata del revival modernista. Vajrācārya e Brahamani si trovano d'accordo nell'accusare i Theravādini per la continua decrescita d'interesse verso i rituali tradizionali.

Anche la presenza di sacrifici animali scandalizzava i sostenitori del movimento. Non potendo, tuttavia, aver voce in capitolo per quanto riguardava la comunità induista ed i suoi rituali⁵⁴, i monaci si scagliarono contro quelle pratiche che interessavano la laicità

⁵⁴ La legge nepalese è stata sempre molto chiara per quanto riguarda il fenomeno del proselitismo: nel periodo Rana veniva vietata ogni forma di conversione ed i monaci si vedevano costretti a limitare i propri insegnamenti alla sfera privata. Ancora nella costituzione del 1990, il proselitismo è considerato come reato, sebbene non perseguibile.

buddhista. Tra di esse, la *kaytā pūjā* fu il bersaglio privilegiato. Si è visto (cfr. 2.3) come il rito d'iniziazione maschile, compiuto dalle caste laiche parallelamente al bare chuyegu di Śākya e Vajrācārya, contenesse al suo interno il sacrificio rituale di una capra dedicata al dio Gaṇeś. Il sacrificio veniva compiuto dallo zio materno dell'iniziando, mentre il purohit Vajrācārya della famiglia lo dedicava alla divinità. Se si seguisse un'ottica theravādica, si avrebbe un evidente sincretismo. Ecco le parole di Krishna Bir Maharjan, seguace laico del Theravāda, raccolte da Gellner (Gellner, LeVine 2008: 112):

Il ragazzo adora il Buddha, il Dharma e lo Sangha e riceve le elemosine dalla propria madre. Viene istruito a dire: “dopo aver ricevuto le elemosine da mia madre e da mio padre, andrò fuori, nella foresta, per essere un asceta”. E' il prete di famiglia che gli insegna cosa dire e cosa fare. Dopo di che viene il momento della *pūjā* nella teca più vicina del dio Gaṇeś e poi lo zio materno del ragazzo compirà un sacrificio animale, una pecora o una capra, mentre il prete Vajrācārya farà la dedica. Da una parte il prete permette che il ragazzo si rifugi nel Buddha, nel Dharma e nello Saṃgha, dall'altra lo stesso prete fa in modo che compia un sacrificio a Gaṇeś! Questo non è in linea con il Buddhismo, e spiega perché i preti Vajrācārya facciano ora il loro meglio per non continuarne la pratica. Nelle città le persone hanno cominciato a capire [che cosa sia il Buddhismo], ma nei villaggi c'è ancora molto da migliorare.⁵⁵

In effetti Vajrācārya e Śākya, le caste che presentano la più spiccata identità buddhista, non compiono sacrifici animali. Durante l'Iniziazione Monastica, anzi, l'iniziando deve sottostare alle restrizioni assimilabili a quelle proposte dai Cinque Precetti. E' possibile, di conseguenza, che anche all'interno del BTN circolassero giudizi negativi su questa pratica cruenta. Come già detto, le accuse di sincretismo e meticciamiento fanno parte del gioco di dominazioni

⁵⁵ Corsivo e quadre nell'originale.

interno ad ogni gruppo sociale gerarchico. Eppure non c'era l'aperta e dura contestazione che si ha in ambiti theravādici. Che sia stata la retorica dell'altruismo o specifici interessi socio-economici (il permettere il rituale altrui forniva il supporto economico e carismatico necessario per mantenere la propria posizione di dominio) a stemperare l'accusa, poco importa. Fatto sta che Vajrācārya e Śākya presentavano un atteggiamento meno intransigente nei confronti della ritualità e delle credenze laiche. Ogni ideologia nasceva su un terreno comune, quello del dominio della pratica sulla dottrina. L'enfasi posta sulle intenzioni era un altro sottinteso creatore di fluidità: ogni mezzo poteva essere accettato se il fine prevedeva l'adempimento del proprio voto di bodhisattva, se cioè il rito era pervaso da un sentimento altruistico. L'ideologia del modernismo Theravāda si poneva qui in netto contrasto con la pratica tradizionale. Riferendosi agli insegnamenti contenuti nei *sūtra*, si protestava contro l'ignoranza della prassi newari in genere. Qualsiasi rito si fosse deciso di compiere, non avrebbe avuto senso né sarebbe stato utile alla crescita spirituale se non accompagnato da una profonda conoscenza dei concetti religiosi chiamati in causa. Il primo passo per ogni devoto è l'acquisizione e l'interiorizzazione dell'Insegnamento del Buddha. Condividendo questo presupposto, non si potrebbe non rimanere delusi dalla scarsità di insegnamenti forniti dai Vajrācārya ai propri *jajmān*. Viene rovesciato completamente il sottinteso fondamentale del BTN, quello secondo il quale “la religione è una cosa fatta, non una cosa creduta” (Babb 1975: 31). Qui appare il più maestoso ‘meccanismo archeologico’ attivato dal movimento di restaurazione Theravāda. Una valutazione condivisa, naturale direi, diviene parziale, ideologica. Le nuove ideologie, per imporsi, sembrano dover per prima cosa portare al proprio livello ogni enunciato culturale precedentemente accettato acriticamente. Gli elementi egemonici, i codici del discorso, non possono essere contestati se prima non se ne

mostra la parzialità, l'incompletezza, se non vengono insomma portati alla luce e combattuti in piazza. Per di più, la nuova ideologia Theravāda ha dato man forte ai semi del dubbio piantati negli animi newari in seguito alla disputa tra Vajrācārya e Udāy degli anni '20 e '30. Screditando la competenza religiosa dei Vajrācārya, ha per contro illuminato le implicazioni sociali di una gerarchia acclamata come spirituale, falsamente fondata su una presunta superiorità conoscitiva. Detto questo, è doveroso precisare che il Theravāda non è riuscito a scavare a fondo, tralasciando molti fossili su cui, poi, ha costruito i propri rituali, le proprie istituzioni. Ad esempio, nel 1956, il monaco Theravāda Pragyānanda propose un'alternativa, compatibile con la dottrina dei Sūtra, del rituale laico d'iniziazione maschile, la *kaytā pūjā*. Si trattava della cosiddetta *śrāmaṇera pravrajyā*, la quale prevedeva che l'iniziando, anziché trasformarsi temporaneamente in asceta errante, si recasse per alcuni giorni in un vihara, dove sarebbe stato rasato, avrebbe indossato la tonaca monastica, osservato i Dieci Precetti e studiato il dharma. Chiaramente, non era previsto alcun sacrificio animale. Sebbene si enfatizzasse lo studio dell'Insegnamento buddhista, estraneo anche al rito del bare chuyegu, la struttura complessiva non presentava novità. Riprendendo lo schema usato in 2.3 si avrebbe:

kaytā pūjā: ragazzo-nel-mondo → asceta → uomo-nel-mondo

bare chuyegu: ragazzo-nel-mondo → monaco → uomo-nel-mondo

śrāmaṇera pravrajyā: ragazzo-nel-mondo → novizio → uomo-nel-mondo

I tre stati, d'asceta, di monaco e di novizio, rimangono parentesi temporanee all'interno della quotidianità familiare. E' la famiglia a mantenere il carattere di ambiente naturale per il newari. Non è un caso, infatti, che raramente i giovani maschi newari scegliessero la carriera monastica. Sebbene la comunità laica di devoti si sia allargata

nel corso nel tempo, molti vihara rimasero vuoti per la mancanza di monaci. Il voto di permanente celibato spaventava molti novizi, abituati a pensarsi in primo luogo come futuri capofamiglia.

Un altro elemento di continuità con pratiche tipiche del BTN è rappresentato dal rito del *paritrāṇa*. Scrive Gellner:

Come tutti i monaci riflessivi sembrano riconoscere, la pratica del *paritrāṇa* è il rimpiazzo Theravāda dei rituali protettivi del Buddhismo newari⁵⁶, nei quali il prete Vajrācārya canta mantra, *dhāraṇī*, ed altri versi e recita o legge Sūtra quali il *Pañcarakṣā* per invocare, su commissione del proprio cliente, i poteri benevolenti dei Buddha e dei bodhisattva [Gellner, LeVine 2008: 65]

Il Theravāda nepalese sembra qui condividere con il BTN un aspetto troppo interiorizzato dalla laicità per poter essere messo a nudo e contestato. A costo di venir meno alla propria ideologia modernista, il monaco nepalese non può rifiutarsi, per sopravvivere, di compiere riti che esulerebbero (dal punto di vista Theravāda) dalla sfera puramente soteriologica. Egli deve servire anche a questioni domestiche, continuando cioè quel ruolo di purohit che, nel BTN, spettava al Vajrācārya. Jyoti Maniharsha, uno dei maggiori finanziatori della Dharmodaya Sabha e del suo giornale, nonché noto industriale nepalese, riportò in un'intervista pubblicata nel 1988 le proprie preoccupazioni circa il comportamento dei monaci Theravāda a lui contemporanei:

Nel Nepal contemporaneo molti monaci [Theravāda] sono poco meno che Guruju⁵⁷. Guadagnare soldi e riso compiendo *paritrāṇ* – non è questo al livello dei Guruju? Cosa li differenzia dai Guruju capofamiglia se tutto ciò

⁵⁶ Con Buddhismo newari ci si riferisce solitamente al BTN. Questa scelta terminologica ha infastidito molti seguaci del Theravāda, i quali vorrebbero che si riconoscesse la propria religione come altrettanto caratteristica del mondo newari.

⁵⁷ Termine onorifico per indicare i Vajrācārya.

che fanno consiste nell'accrescere il proprio conto in banca e vivere in un unico posto? Chi potrebbe assicurare che [...] in un futuro prossimo non diventino guardiani dei monasteri come i Guruju, se continuano così? [Jyoti: 1995].

Il processo di “addomesticamento religioso” sembra essere caratterizzato da una biunivocità di fondo: se il modernismo Theravāda ha volutamente selezionato degli elementi dal BTN per apparire più familiare, altri si sono aggregati di loro spontanea volontà, allontanando i monaci dagli ideali impartiti oltre-confine e deludendo coloro che, come Maniharsha, avevano scovato nell'ideologia modernista del revival un modo per affrancarsi dalle superstizioni del passato. Non si debbono, tuttavia, negare i reali cambiamenti introdotti o assecondati dal movimento, né bisognerebbe dimenticare gli sforzi dei primi monaci, davvero convinti che un rinnovamento generale della religione Buddhista avrebbe potuto contribuire ad una rinascita socio-culturale e politica di tutto il Nepal. Concludendo, più che specifiche questioni dottrinali o particolari insegnamenti religiosi, il movimento Theravāda sembra aver avuto successo nel proporre un'ideologia a passo con i tempi. Ideologia spesso tradita dalla pratica dei monaci, ma interiorizzata dalla laicità. Quando questa si accorse che le gerarchie del BTN venivano mantenute in nuova forma, attraverso una separazione tra classe monastica e laicità, si orientò favorevolmente verso quei centri di meditazione che stavano comparando in suolo nepalese. Il prossimo paragrafo tratterà proprio questo tema.

3.4 Società moderna: i centri di meditazione *vipāśyanā*

I primi monaci Theravāda nepalesi si erano formati nei vihara dello Sri Lanka, della Birmania, della Thailandia, dell'India. I novizi da questi seguiti aspettavano con ansia di essere mandati negli stessi

monasteri dei propri maestri. Lì avrebbero potuto completare gli studi e ricevere l'educazione necessaria per portare a termine il processo di ordinamento monastico, per divenire veri e propri bikkhu. Tornando in Nepal si sarebbero portati dietro idee, nozioni e suggestioni sempre nuove.

In Birmania, a partire dalla metà del XIX secolo, ci fu un ritorno all'antica pratica meditativa *vipāśyanā*. Brevemente, questa prevede che il meditante si concentri su sé stesso: inizialmente sul proprio respiro (è questa la tecnica preliminare chiamata *ānāpāna*), poi su ogni aspetto del proprio corpo e della propria mente, seguendo i Quattro Fondamenti della Consapevolezza, così strutturati:

- Contemplazione del corpo
 - Consapevolezza del respiro
 - Consapevolezza delle posizioni del corpo
 - Consapevolezza delle azioni del corpo
 - Consapevolezza delle parti del corpo
 - Consapevolezza degli elementi
 - Nove contemplazioni del cimitero
- Contemplazione delle sensazioni
- Contemplazione della mente
- Contemplazione degli oggetti mentali
 - In riferimento ai cinque ostacoli (desiderio sessuale, malizia, indolenza, ansia e dubbio)
 - In riferimento ai cinque aggregati dell'appropriazione (aggregato della materia, delle sensazioni, delle formazioni mentali, delle forze istintive e della coscienza)
 - In riferimento alla sei basi interne e alle sei basi esterne dei sensi (occhi, orecchie, naso, lingua, corpo e mente, e le realtà esterne corrispondenti)
 - In riferimento ai sette fattori del risveglio (presenza

mentale, investigazione dei fenomeni, risveglio dell'energia, gioia, serenità, concentrazione ed equanimità).⁵⁸

In tal modo il meditante può raggiungere, tramite una profonda introspezione, la calma necessaria per dissipare ogni vizio fisico e mentale, per divenire immune da collera, da invidia, da dolore; solo allora egli potrà cogliere pienamente le verità buddhiste, “vedere le cose per come realmente sono” (è questo il significato corrente che si dà al termine *vipāśyanā*), e cioè effimere e vuote, prive di sostanza. Oltre ad essere una tecnica per migliorare il proprio comportamento quotidiano, la *vipāśyanā*, almeno inizialmente, è considerata dunque come un vero e proprio traghetto per il *nirvāṇa*. Attraverso l'osservazione diligente di questa pratica, chiunque potrà giungere all'Illuminazione, indipendentemente dal proprio status sociale, cioè senza riguardo per la specifica condizione di monaco o di laico:

Quando i primi centri di meditazione furono stabiliti in Birmania negli anni '30, la vecchia gerarchia operava ancora: tanto i laici quanto i monaci meditavano, ma solo ai monaci spettava il ruolo di maestri. Comunque, non appena le condizioni per raggiungere l'introspezione – il “giusto sguardo” o l'abilità di “vedere le cose per quel che realmente sono” – furono sistematizzate, cambiarono anche le percezioni di chi avrebbe potuto raggiungere l'Illuminazione e la rinuncia [il monachesimo] non venne più vista come necessaria allo scopo [Gellner, LeVine 2008: 209-10]⁵⁹.

In particolare, fu il laico U Ba Khin, allievo del monaco Ledi Sayadaw, a laicizzare la pratica *vipāśyanā*, rendendola disponibile a chiunque avesse desiderio e possibilità di compiere brevi periodi di ritiro dalla caoticità quotidiana.

⁵⁸ La base scritturale della meditazione *vipāśyanā* è costituita dal Satipatthana Sutta, il Discorso sui Fondamenti della Consapevolezza.

⁵⁹ Parentesi mie.

Nonostante in Birmania la *vipaśyanā* rimase e rimane ancora oggi strettamente legata al Buddhismo Theravāda (bisogna ricordare che il Theravāda è in Birmania la religione di stato), la si potrebbe definire una pratica trans-Buddhista. Scrive Batchelor:

Nei fatti, la *vipaśyanā* è centrale in tutte le forme di pratica meditativa Buddhista ... Nei secoli, ogni tradizione ha sviluppato i suoi propri metodi per attualizzare questo stato [di introspezione calmante]. Ed è in questi metodi che differiscono le tradizioni, non nel fine oggettivo, il quale prevede un'unificazione di introspezione e calma [Batchelor 1994: 344]⁶⁰.

Anche il BTN ha le proprie pratiche meditative: esse, tuttavia, si fondano più sulla Visualizzazione (*sādhana*) della divinità che non su di un'introspezione del meditante. Anche il fine non corrisponde con quello evidenziato da Batchelor, sebbene la calma sia un requisito fondamentale per raggiungerlo. Tramite la *sādhana* si vorrebbe visualizzare la divinità tantrica ed identificarsi con essa. Così si potranno acquisire quei poteri (siddhi) necessari per giungere all'Illuminazione. La differenza sociologicamente più rilevante tra *sādhana* e *vipaśyanā* risiede comunque nell'accessibilità alla pratica meditativa. Se la prima è riservata a coloro che hanno ricevuto l'Iniziazione Tantrica (*dīkṣā*), tramite la quale si verrà a conoscenza dei mantra d'invocazione, la seconda perde, almeno in parte, questo carattere esoterico. Dico 'in parte' perché, come si è appena visto, la distanza tra monaco e laico non sempre viene annullata. Quando nel 1981 il maestro di meditazione birmano Mahasi Sayadaw venne invitato dai monaci Theravāda nepalesi a tenere un corso di *vipaśyanā* a Lumbini, venne vietata la partecipazione ai laici ed alle suore. Quella che veniva considerata dai Theravādini (almeno da quelli educati nei vihara birmani) come la pratica soteriologica più alta, era

⁶⁰ Corsivo nell'originale, parentesi mie.

riservata ai soli monaci. Venivano mantenute le gerarchie tradizionali, di status e di genere. Non sorprende che gli esclusi abbiano trovato quest'elitarismo poco confacente all'ideologia egalitaria del movimento Theravāda. Parafrasando il titolo del saggio di David Però sul comportamento storico della Sinistra italiana circa il problema degli immigrati, si potrebbe dire che anche il revival modernista abbia contrapposto, a volte, pratiche esclusiviste a retoriche inclusiviste⁶¹. Fatto sta che la *vipaśyanā* si diffuse in ogni vihara del Nepal. Venivano organizzati convegni, corsi, veri e propri ritiri meditativi. Col tempo la laicità venne sempre più coinvolta. Eppure, in questa prima fase, la distanza con la classe monastica rimase. Quando si permetteva ad un laico di partecipare a corsi di meditazione, gli si richiedeva un periodo di ordinamento temporaneo, in cui avrebbe dovuto osservare gli Otto Precetti. Il sottinteso rimaneva lo stesso: era lo status monastico, sebbene momentaneo, a legittimare la pratica meditativa. Anche quando, nel 1988, venne fondato l'International Buddhist Meditation Center (IBMC), il dominio dei monaci rimase indiscusso; loro maestri, gli altri allievi. L'IBMC riscosse tuttavia notevole successo, specialmente tra i newari buddhisti. Finanziato da istituti thailandesi, birmani e nepalesi, offriva numerosi corsi di diciquinque giorni durante tutto l'arco dell'anno. Economico (la tassa si aggira tutt'ora intorno alle 300 rupie), permetteva ad adulti di ogni estrazione sociale di dedicarsi ad una pratica percepita come soteriologicamente e socialmente utile alla quale pochi avevano fino ad allora avuto accesso⁶². I newari, che rappresentano ancora la fetta maggioritaria di clientela, vi ritrovarono anche un ambiente adatto a socializzare, recuperando in qualche modo quell'intonazione comunitaria della propria pratica tradizionale, ormai percepita come distante e, appunto, 'tradizionale'. Questo, curiosamente, a partire da

⁶¹ Vd. Però in *Inclusionary Rhetoric, Exclusionary Practices*.

⁶² La *dīkṣā*, e la portata soteriologica della meditazione da questa legittimata, era appannaggio dei soli Vajrācārya, Śākya e Udāy.

una meditazione fortemente individualistica (come d'altronde tutte le forme di meditazione) ed orientata al miglioramento del sé. Sarebbe interessante dissipare la curiosità del fenomeno attraverso un'indagine che tenda a riportare le principali motivazioni addotte dai clienti newari per spiegare la propria pratica meditativa. Ne potrebbe risultare che l'intento comunitario e l'ideale altruistico bodhisattvico non sono mai stati intaccati dal modernismo Theravāda, il quale d'altronde si poneva in continuità almeno con il secondo (attraverso la virtù della generosità, comunque diversamente intesa). Se così fosse, se cioè la *vipāśyanā* venisse intesa principalmente come tecnica per migliorare il proprio comportamento nella vita quotidiana, a cambiare sarebbero solamente i mezzi con cui raggiungere lo scopo: mezzi sicuramente più moderni, meno esigenti in tempo e denaro, meno superstiziosi di quelli utilizzati dal BTN. E' qui che l'ideologia del Theravāda ha avuto successo. Altrimenti, l'assunzione di un atteggiamento calmo e riflessivo nei problemi familiari o nel lavoro, vorrebbe dire permettere anche il miglioramento altrui; allora non ci si distanzierebbe molto da quell'altruismo familistico descritto in precedenza. Entrambi implicano, almeno per i credenti, acquisizione di meriti religiosi, favorendo così la possibilità, se non di raggiungere il *nirvāṇa*, almeno di rinascere in condizioni migliori. Ed entrambi son capaci di rispondere anche a bisogni sociali, propri dell'uomo-nel-mondo. Si ha di nuovo quella mescolanza tra religione sociale e religione soteriologica che si era evidenziata trattando del BTN, sebbene formulata in linguaggio moderno, razionale, democratico. Un altro elemento sembra allacciare *vipāśyanā* e BTN, creando un ponte immaginario sotto il quale scorrerebbe il modernismo Theravāda: riappare quel dominio della pratica sulla dottrina contro cui si era scagliato il revival. Sebbene non sia un rituale, la *vipāśyanā* è considerata *paṭipatti* (pratica), a sua volta pensata come superiore alla *pariyatti* (lo studio delle scritture). Poche nozioni fondamentali sono

richieste da questa meditazione, in tal modo adattandosi alla maniera più comune tra i newari di intendere la pratica religiosa. Anche qui il Theravāda è riuscito soltanto parzialmente nel suo intento: se da un lato son state create vere e proprie biblioteche Buddhiste, come la Vishwa Shanti Pustakalaya, che promuovono la personale conoscenza dei testi religiosi, dall'altra i più preferiscono ancora 'fare' piuttosto che 'credere' o 'conoscere'. Se da un lato l'approccio scientifico ed intellettuale enfatizzato dall'ideologia Theravāda si è radicato in un Paese con forti desideri di modernizzazione, dall'altro la sfera religiosa ha sempre presentato una certa autonomia. Basti dire che la comunità laica Theravāda ha costantemente mantenuto, salvo nei casi in cui l'aderenza al movimento è stata totale ed incondizionata, un comportamento piuttosto ecumenico, alternando visite ai vihara Theravāda a rituali svolti nel nome della tradizione, facendo ancora riferimento ai propri Vajrācārya. A volte questi riti venivano e vengono pensati più come costumanze sociali che non in termini religiosi; altre, sentimento più forte negli strati bassi della popolazione, essi rappresentano ancora gran parte del dharma. La presenza di nuove ideologie permette la rifrazione delle valutazioni: quest'ultime si moltiplicano, cercando ciascuna di dimostrare la fallacia, o almeno la parzialità, dell'altra.

Prima di proseguire il discorso, descriverei brevemente un ulteriore fenomeno: quello che vede la nascita ed il radicamento del centro di meditazione Dharmashringa. Fondato, come l'IBMC, nel 1988, il Dharmashringa si differenzia da questo per molti altri aspetti. La pratica meditativa promossa segue gli insegnamenti del maestro laico birmano Goenka. Allievo di U Ba Khin, Goenka era profondamente convinto che la *vipāśyanā* dovesse essere aperta ad ogni uomo, indipendentemente dalla propria condizione sociale e, spingendosi oltre, dalla propria fede religiosa. Per questo doveva essere diffusa al di là dei confini buddhisti, offrendosi a devoti di ogni confessione.

Goenka promosse anche la distribuzione di materiale audio e video in cui venivano esposte le tecniche base della meditazione. Si rinunciava, così, a quella dimensione privata che aveva sino ad allora caratterizzato la *vipāśyanā*: non più strette relazioni tra maestro e discepolo, ma insegnamenti di massa. Inoltre, pensata più come una tecnica secolare che non come una pratica religiosa, veniva meno ogni distinzione tra monaco e laico. Era sufficiente una regolare dedizione per poter essere capaci di insegnare. Ne sia riprova il fatto che i maestri del centro Dharmashringa siano per la maggior parte volontari laici, mentre è netta la predominante presenza monastica tra i ranghi dell'IBMC. In linea con l'ideologia secolare di Goenka, vennero proibite all'interno del Dharmashringa tutte le manifestazioni religiose, le icone ed ogni pratica rituale. Nessun culto è dedicato al Buddha, pratica quotidiana all'IBMC. Questa nuova tipologia di centro di meditazione risulta, dunque, completamente autonoma persino dal movimento Theravāda, sebbene le idee filosofiche di fondo siano derivate dai suoi testi. La clientela, di conseguenza, è molto più varia rispetto a quella dell'IBMC: non solo newari buddhisti, ma praticanti di ogni status sociale, di ogni etnia, di ogni religione, di ogni Stato seguono i corsi offerti. Il Dharmashringa ha insomma offerto ad ogni abitante della Valle (e non solo) l'opportunità di seguire brevi ed intensivi ritiri meditativi. Nell'opuscolo di presentazione, si legge che il *vipāśyanā* è:

- Un'arte del vivere che libera l'individuo da tutte le negatività della mente, come la rabbia, l'invidia, l'ignoranza, ecc.
- Una pratica che sviluppa energia positiva e creativa per il miglioramento dell'individuo e della società.

Nessun riferimento a tematiche religiose di qualsiasi sorta. Nessuna gerarchia. Nessuna restrizione. Nessun rimando soteriologico. Siamo entrati nell'estremo secolare e democratico del campo ideologico newari.

4. Conclusioni

Nel corso del lavoro si sono delineate le forze in gioco nella sfera religiosa newari, almeno per quanto riguarda la comunità buddhista. Si è prima tentato di fornire un resoconto di quella particolare forma di Buddismo asiatico che oggi si può definire (ed è definita dai diretti interessati) Buddismo Tradizionale newari. Poi è stato chiamato in causa il movimento modernista Theravāda, con i cambiamenti da esso introdotti in suolo nepalese. Cambiamenti che non nascondono tuttavia un processo di “addomesticamento religioso”, necessario per poter far breccia nelle sensibilità newari. Si è giunti, infine, a toccare un fenomeno a tinte squisitamente contemporanee: la creazione di centri di meditazione *vipāśyanā*, capaci (almeno nel caso del Dharmasringha) di tradurre la pratica meditativa in termini psicosomatici, scientifici e lontani da qualsivoglia connotazione religiosa, o comunque (qui ci si avvicina all’IBMC) di fornirne una adatta alla frenetica vita moderna, compatibile con un’etica democratica, laica, egualitaria, individualista e razionale. Un percorso che sembra in linea con quel processo di democratizzazione che sta caratterizzando tutt’ora il Nepal. Un processo, a dirla tutta, niente affatto lineare, pregno di retro-front e scontri sanguinari che, almeno simbolicamente, hanno interessato anche le dinamiche religiose chiamate in causa.

L’aggressività verso le altre forme religiose è stata una caratteristica del movimento Theravāda fin dalle sue origini singalesi, quando veniva manifestata nei confronti dei dominatori coloniali e delle missioni cristiane. Il brahmanesimo è stato invece il suo bersaglio in India, almeno nell’India di Ambedkar: il padre della Costituzione indiana scorse le potenzialità rivoluzionarie del Buddismo modernista, capace di aggregare una giustificazione spirituale alla

lotta contro le discriminazioni castali, essendo centrato su idee d'uguaglianza e di universalismo. Nel suo polemico libro *The Untouchables: Who Were They and Why They Became Untouchables*, Ambedkar riscrive la storia del proprio gruppo, dichiarandone l'origine buddhista: è in virtù di questa (o meglio a causa di essa) che coloro che oggi vengono definiti Intoccabili furono un giorno perseguitati e ridotti in schiavitù dai Brahamani. Mitologia più che storia, la ricostruzione permette comunque di legittimare i propri desideri d'emancipazione. Ci si accanisce contro l'Induismo, il Brahamanesimo e le loro pratiche, considerate arretrate, immorali e superstiziose.

In Nepal, dove i monaci Theravāda erano posti sotto stretta sorveglianza dal regime Rana prima e dal Panchayat poi (entrambi intimamente legati al mondo hindu), l'invettiva viene nuovamente traslata, concentrandosi sulla ridicolizzazione del Buddhismo tradizionale e dei Vajrācārya, suoi esponenti di spicco. La "Via degli Anziani (sthavir)" è presentata come quella più vicina al Buddhismo delle origini, insegnata e praticata dal Buddha storico in persona, Śākyamuni. Il Mahayāna ed il Vajrayāna newari divengono, per contro, tipologie degradate ed 'hinduizzate' del Buddhismo autentico, prive di una classe monastica celibe e troppo coinvolte negli interessi della vita sociale. Sacrifici animali, utilizzo rituale di alcool, riti del ciclo della vita plasmati sul modello hindu, gerarchia sociale interna, tutti elementi derivati da un'eccessiva esposizione alla pratica hinduista.

Già prima dell'arrivo dei monaci Theravāda, una parte della comunità buddhista newari protestava contro la religione del *bāhāh*: i *bah̄pi* (la gente del *bah̄*) lamentavano una corruzione diffusa, senza tuttavia riuscire a proporre un'alternativa efficace alla tradizione. Sebbene si proclamassero Brahmacharya Bhikṣu (monaci celibi), anch'essi si muovevano nell'ambito della famiglia, del lignaggio, della casta. La

comparsa del movimento Theravāda rese dunque le loro richieste anacronistiche ed infondate. I Theravadini erano monaci autentici, educati ed ordinati nei vihara d'oltre confine, dove il Dharma aveva mantenuto la propria autenticità ancestrale. Il carisma dello straniero e l'effettiva novità del messaggio da esso portato devono aver smosso gli animi newari, da sempre convinti che il vero Buddhismo si trovasse altrove. Sthiti Malla e Śaṅkara Ācārya aleggiavano ancora nei cuori e nelle menti dei devoti.

L'ideologia modernista Theravāda si è espressa in suolo nepalese attraverso quella che Chiara Letizia ha definito “metafora del risveglio”⁶³:

[I] Newar erano buddhisti dormienti che seguivano ciecamente la tradizione della famiglia e del guru e aderivano al buddhismo per il semplice fatto di essere nati in una famiglia buddhista, senza alcuna conoscenza della dottrina del Buddha. I missionari [Theravāda] volevano risvegliare i buddhisti dormienti del Nepal e distoglierli dalle pratiche superstiziose del buddhismo tradizionale [in Sernesi, Squarcini 2006: 113].

La conoscenza dottrinarina diviene elemento fondamentale del bagaglio etico del devoto Theravāda. Per questo si presta attenzione alla pubblicazione di riviste e giornali a contenuto religioso, cercando di democratizzare il Dharma anche attraverso opere di traduzione. In netta opposizione con il pragmatismo rituale e con la gerarchia socio-spirituale che contraddistinguevano il BTN, questa tendenza comporta delle conseguenze e, al contempo, si fonda su dei presupposti: se si decide di assoggettare i discorsi e le pratiche a ciò che è scritto nei

⁶³ Si vedano, a proposito, i due articoli della studiosa: *Buddhismo come non-hinduismo? Su alcuni aspetti della diffusione del movimento Theravāda in Nepal* (in *Il buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, istituzioni, modernità*; Sernesi, Squarcini 2006: 105-30) e *Réflexions sur la notion de conversion dans la diffusion du bouddhisme Theravāda au Népal* (in *Anthropologica* 49; 2007: 51-66).

Sūtra, si deriverà da essi anche quella fissità che sembra propria di ogni opera scritta. Di conseguenza, il Theravāda modernista potrà essere presentato come “un’etica generalizzante che si situa al di fuori del sistema sociale al quale si propone” (ivi. 114). E coloro che si dedicheranno alla vera pratica buddhista, dovranno idealmente sottostare a questa etica, insegnata alla laicità da competenti monaci durante specifici appuntamenti che, in Nepal (come altrove) hanno assunto, dagli anni ’80, forme simili alle nostre scuole domenicali. Seguendo l’ottica del revival modernista, la definizione e la razionalizzazione della propria dottrina (e relativa pratica) religiosa, avrebbe dovuto portare alla creazione di una comunità trans-nazionale di autentici Buddhisti, tra loro uniti nella lotta contro le disuguaglianze e contro la superstizione (spesso percepita come fondamento delle prime). In quel “giardino magico” in cui sembrava divincolarsi e soffocare il BTN, la dottrina non avrebbe mai potuto ricevere luce a sufficienza per crescere e germogliare, incapace perciò di evitare che i falsi buddhisti si crogiolassero nella propria ignoranza rituale. D’altronde, si era buddhisti soltanto per nascita, non per convinzione. L’appartenenza ad una famiglia che si rivolgeva ad un Vajrācārya per il compimento dei riti del ciclo della vita, era condizione sufficiente per dichiararsi *Buddhamārgī*. In realtà erano poche le caste con una spiccata identità buddhista: oltre ai Śākya ed ai Vajrācārya, soltanto i Tulādhār e gli altri gruppi che cadono, almeno a Kathmandu, sotto la denominazione di Uday. Gli stessi gruppi a cui era concessa l’Iniziazione Tantrica. Per il resto, cioè per quelli che Gellner ha definito “newari ordinari” (che compongono gran parte della popolazione newari), la filiazione religiosa non aveva peso, se non in minima parte, nel processo di auto-rappresentazione identitaria. Si apparteneva ad un lignaggio, ad un *gūṭhī*, ad un villaggio, non ad una religione. Le stesse categorie di ‘Buddhismo’ e di ‘Induismo’ sembrano sfocarsi se guardate con la lente del pragmatismo rituale. Il

gioco religioso della Valle, prima della diffusione del Theravāda modernista, è tutto compreso in uno spettro i cui poli ideali sono certamente costituiti dall'Induismo e dal Buddhismo, ma la cui sostanza è data più dai punti intermedi che non dagli estremi, raramente (se non mai) chiamati in causa. Potremmo divertirci a collocare le varie pratiche all'interno dello spettro, tenendo sotto mano gli studi orientalisti del passato, ma dovremmo riconoscere che sarebbe uno spasso da ricercatori. Spasso legittimo, purché non porti a dare dei giudizi incomprensibili dai diretti interessati. Non va infatti dimenticato che lo stesso concetto di 'religione' è un pacchetto culturalmente confezionato. Termine nato per definire la pratica cristiana ai tempi dell'Impero Romano, si è poi sviluppato radicandosi come "sistema di credenze ed allo stesso tempo di esclusività di tali credenze" (Letizia 2007: 52), erede diretto di quella logica greca fondata sul principio di non-contraddizione. Scrive Burghart:

La questione del credere può essere considerata fondamentale nel monoteismo dove la presenza di un unico vero dio riduce la possibilità d'esistenza di ogni altra divinità, ma nessuna cosa potrebbe essere più lontana dallo spirito dell'Induismo. Gli hindu credono in molte cose, ma la loro vita religiosa non si fonda sulla credenza [1996: 287].

A dispetto dei rimandi sociali che il termine religio ancora porta con sé, in Occidente il concetto di 'religione' sembra aver affrontato un processo di privatizzazione, di soteriologizzazione, di demistificazione. L'Homo Religiosus è prima di tutto un individuo, che decide coscienziosamente di convertirsi ad una specifica dottrina, accettandone i presupposti, anzi tramutandoli da ipotesi a verità. Oltre alla dottrina, egli eredita un codice etico di comportamento, il rispetto del quale lo porterà alla cosiddetta Salvezza Eterna. Sarebbe tuttavia errato ritornare, per parlare della realtà che ci riguarda, a quegli

sguardi vintage ‘dall’alto’ che si era deciso di mettere da parte nella descrizione dell’Altro. Anche il ‘Noi’ presenta quella varietà e quella molteplicità d’intenti che caratterizza il ‘non-Noi’. Approcci sociali, comunitari, ritualistici al fenomeno religioso stanno prendendo piede tra le mura di casa nostra e, forse, non sono mai scomparsi. E’ indubbio, d’altro canto, che il discorso ufficiale, i discorsi ufficiali, figli diretti della natura istituzionale dell’orizzonte religioso occidentale, facciano leva sul concetto di ‘religione’ appena delineato. Se ne parla, in primo luogo, in termini di dottrina, a sua volta definita da un’ortodossia ideologica, intransigente verso tutto ciò che non cade sotto il proprio dominio. Di conseguenza, il problema della conversione. Se la religione è pensata come una stanza chiusa, all’interno della quale vivono devoti e dei (solitamente un solo dio) ed al cui esterno si muovono nell’ombra orde di eretici, erranti in cerca di ciò che non potranno trovare mai, il convertito sarà colui che si renderà conto della propria condizione di miseria e deciderà di bussare alla porta di quella stanza. Dopo un rito appropriato di purificazione, quasi un pulirsi le suole infangate sul tappetino d’ingresso, egli diverrà parte integrante della comunità religiosa, guardando con una rinnovata pietà quelli che un giorno furono colleghi di vagabondaggio, ma che ora appaiono solo come dei miserabili compatiti dalla finestra. Ci dice Letizia:

La conversione, nel senso proprio (cristiano) del termine, riposa sulla nozione di individuo e sulla scelta di una fede; il convertito affronta un rituale d’iniziazione, che implica l’accettazione esclusiva di una serie di dogmi e l’abbandono di tutte le altre pratiche e credenze. Inoltre, la nozione di conversione sottintende delle nozioni di ortodossia o di esclusività che sono estranee alle religioni pre-cristiane o non cristiane. In effetti, la maggior parte delle “religioni altre” non possiedono affatto dei dogmi o una Chiesa, e sono piuttosto dei sistemi di ortoprassia che non dei sistemi di ortodossia [2007: 52].

Alla luce della messa in gioco di concetti solitamente utilizzati acriticamente, la studiosa si preoccupa di legittimarne l'applicazione al caso newari e nepalese in genere. Quanto, cioè, il concetto di religione, nella sua forma giudaico-cristiana, è capace di descrivere la realtà newari senza distorcerla? Quando e dove emerge, in contesto nepalese, quell'idea di conversione come "ri-orientamento dell'anima di un individuo" (Nock 1933: 7), come passaggio consapevole da un vecchio sistema morale considerato sbagliato ad uno nuovo, efficace in quanto giusto? Si è visto (cfr. Cap. 2) come nel BTN la pratica religiosa sia indissociabile dal contesto sociale. Prima di essere un *Buddhamārgī* o uno *śivamārgī* si è membri di un certo lignaggio, di una certa casta, di un certo villaggio. L'appartenenza religiosa viene definita dall'appartenenza sociale. Non si è Buddhisti o Induisti per scelta, o per calcolo razionale e coscienzioso dei vantaggi legati all'appartenenza a questa o a quella dottrina; è, piuttosto, la forza della tradizione ad imprimere sul soggetto la pratica religiosa del gruppo a cui egli appartiene, soggetto definito maggiormente dalle relazioni sociali che intrattiene piuttosto che da marcatori d'individualità. Viene meno la stessa categoria di religione, almeno se la si considera semplicemente come sistema esclusivo di credenze. Non c'è il Dharma, ma dharma è tutto ciò che permette ad un uomo, in quanto componente di una comunità, di acquisire meriti, per sé e per coloro che gli sono vicini. E' il trionfo della pratica rituale, che permette quella contestualità e quella fluidità delineate come caratteristiche del BTN. Al suo interno, tradizioni buddhiste dottrinalmente in opposizione, o comunque tra loro incongruenti⁶⁴ (Vajrayāna, Mahayāna, Theravāda), si accumulano emergendo ora l'una ora l'altra, a seconda della situazione. La gerarchia socio-spirituale che governa il BTN fa sì che il discontinuo contraddittorio si sfochi, lasciando il passo ad una 'cumulatività' ben metaforizzata

⁶⁴ Nel senso geometrico del termine.

dall'architettura del *bāhāh*. D'altra parte, è questa stessa gerarchia a conferire una dimensione semantica mono-direzionata al complesso architettonico e rituale. E' il Vajrayāna a star sopra, tanto spazialmente quanto ritualmente e socialmente. Anzi, sono i Vajrācārya a dominare la comunità buddhista newari; eppure, dato che il Vajrayāna è considerato come “tutto ciò che fanno i Vajrācārya”, esso può godere della fama di essere “un sentiero esoterico e privilegiato” capace di portare il praticante all'Illuminazione in breve tempo.

Allargando un po' l'obiettivo, si può notare la stessa labilità nei confini che separano i *Buddhamārgī* dagli *śivamārgī*, permessa ancora una volta dal dominio della pratica sulla dottrina. Come scrive Letizia, “la grammatica rituale tantrica è alla base del linguaggio religioso comune al buddhismo ed all'induismo malgrado le differenze dottrinali” (Letizia 2007: 53). Sebbene alcune caste presentino una spiccata identità buddhista o induista, quelli che ai nostri occhi appaiono come due sistemi opposti di credenze si riducono a complessi rituali paralleli. Parallelismo, inoltre, che non manca di convergere in situazioni particolari, creando intersezioni e sovrapposizioni inspiegabili secondo un'ottica dottrinalmente calibrata. Per questo, anziché decidere cosa debba o non debba essere considerato ‘religione’, anziché impostare la ricerca a partire dal dubbio circa ciò che vada considerato ‘realmente buddhista’ o ‘realmente induista’, anziché corroborare la realtà antropologica attraverso una selezione obbligata di elementi dal campo, sarebbe conveniente ascoltare quel che viene detto là, osservare quel che vien fatto. Per questo Gellner è riuscito a rifrangere la ‘religione’ in tre ‘tipi ideali’:

- religione soteriologica
- religione sociale
- religione strumentale

Tripartizione capace di evidenziare l'enfasi che i newari pongono sulle intenzioni con cui si compie un rituale. Intenzioni spesso simultanee (precisazione necessaria per mostrare il carattere ideale della tripartizione), che raramente si riducono ad una deliberata motivazione. Intenzioni che, soprattutto, ruotano intorno al nucleo fondamentalmente sociale della religiosità tradizionale newari, dove molti credono (o credevano) che la salvezza individuale sia (o fosse) intimamente legata al compimento del kuldharmā (il dharmā del lignaggio d'appartenenza).

Ancora Letizia:

Uno dei valori fondamentali della conversione, l'affermazione di una scelta religiosa da parte di un individuo, mi sembra ancora una volta estraneo ad un contesto come quello del Nepal tradizionale dove non si pone il problema della scelta individuale di una religione: il dovere religioso è definito semplicemente dalla nascita all'interno di una determinata casta e per il fatto di seguire l'esempio delle generazioni precedenti. [...]. Generalmente parlando, mi sembra che in Nepal, dove si può osservare un legame d'identificazione tra la religione e la struttura sociale, la conversione sia inconcepibile [...]. Una conversione nel senso tecnico del termine porterebbe il convertito a smettere d'identificarsi con il contesto sociale d'appartenenza [Letizia 2007: 53].

In questo legame tra sfera religiosa e sfera sociale la studiosa trova la chiave per comprendere l'accanimento legislativo dei governi nepalesi verso ogni forma di conversione. Un cambiamento, una rottura dell'ordine egemonico nell'una, avrebbe avuto conseguenze anche nell'altra. Dal periodo Rana a quello del Panchayat, è considerato un crimine il praticare una religione non conforme a quella ereditata dai propri avi. I primi monaci Theravāda vennero espulsi con l'accusa di predicare ed insegnare una religione straniera ed estranea ai codici tradizionali. D'altronde, è proprio con la comparsa del movimento

modernista che sembrano emergere i concetti a noi familiari di ‘religione’ e di ‘conversione’. Infatti:

[C]redo che la conversione possa eventualmente divenire una nozione pertinente [al contesto nepalese], ma unicamente quando la religione abbia oltrepassato i contesti sociali ai quali è destinata, cioè nel caso di strutture religiose che riescano a generalizzare il proprio messaggio oltre la struttura sociale d’appartenenza: circostanza che mi sembra concernere la diffusione della forma moderna di buddhismo Theravāda [...] [Letizia 2007: 55].

L’ideologia modernista Theravāda, nata e cresciuta sotto le ali protettrici della Società Teosofica e fortemente influenzata dalle idee del colonnello Olcott, presenta, rispetto al BTN, coloriture sicuramente a noi più familiari. Nel corso del terzo capitolo si sono evidenziate le sue tinte individualiste, scientiste, razionaliste. Qui conviene sottolinearne la vicinanza a quel sistema di credenze che si è soliti pensare come ‘religione’. I pochi rituali previsti (che principalmente si riducono alla Buddha *pūjā*, all’Osservanza dei Cinque Precetti ed al *paritrāṇ*, comunque considerati più espressione di qualcosa che non utili a qualcosa), lasciano spazio a quella conoscenza della dottrina che dovrebbe essere il vero compito del devoto. La stessa comunità religiosa assume maggiormente le forme degli abitanti di quella stanza di cui si parlava in precedenza: se da una parte si ha un’apertura, incarnata dal desiderio di creare una comunità buddhista moderna e trans-nazionale, dall’altra la porta rimane chiusa, marcando con vigore (e con aggressività) chi sia degno di farne parte e chi no. Solo coloro che decideranno, che sceglieranno di emanciparsi dal cappio dell’ignoranza e della superstizione, saranno accolti tra le braccia del Buddhismo autentico, quello storicamente insegnato da Śākyamuni. E’ evidente come qui si chiami in causa una

conversione di stampo paolino⁶⁵. E' cioè l'individuo, indipendentemente dal proprio sfondo socio-culturale, a dover consapevolmente aderire alla nuova dottrina, adesione, anzi conversione, che provocherà in lui un forte senso di cambiamento. Sensazione che deve aver colpito quella parte dei newari che hanno abbandonato le proprie pratiche religiose tradizionali, ormai considerate poco più che costumanze, in favore del modernismo Theravāda. Sensazione che (spero di averlo mostrato a sufficienza nello scorso capitolo) andava di pari passo con un generale desiderio di modernità. Questioni pratiche, materiali, si spalleggiavano con ideali avanguardisti: a concezioni di individuo libero ed emancipato da ogni obbligo sociale, capace di penetrare senza mediazioni sacerdotali l'insegnamento del Buddha, si affiancavano risentimenti crescenti verso i propri Vajrācārya tradizionali, verso la dispendiosità (in tempo ed in denaro) dei loro rituali del ciclo della vita. Quest'ultimi, d'altronde, non avrebbero neanche dovuto essere considerati dharma. Di Dharma ce n'è uno solo: quello contenuto nei *sūtra*. L'ideologia Theravāda ha voluto infatti ridurre il 'religioso' ad un sistema di credenze, privo di ogni utile sociale o strumentale; quasi un ritorno a quello che Weber considerava come la "più pura soteriologia" della storia umana: il pensiero degli arhat. Si ha qui quella separazione tra religione e società, quella generalizzazione del messaggio religioso trascendente da ogni contesto sociale particolare, che Chiara Letizia ha considerato essere uno dei fondamenti necessari all'emersione di una 'conversione' cristianamente intesa. Eppure i convertiti non sono stati molti. Pochi i casi di conversione spontanea e coscienziosa, pochi i laici newari ordinati a monaci Theravāda. Sebbene i vihara nella Valle si siano moltiplicati negli ultimi trent'anni, molti di essi sono vuoti, altri presieduti al massimo da un

⁶⁵ Si intende la conversione di Paolo di ritorno da Damasco narrata negli Atti degli Apostoli.

paio di monaci. Ciò di cui abbiamo parlato fin qui, non è altro che l'ideologia promossa e propagandata da quei monaci che si erano formati nei monasteri d'oltre confine, quegli stessi che si resero presto conto di dover adattare il messaggio rivoluzionario e modernista al caso nepalese, stemperando i toni e concedendo qualcosa, molto a dir la verità. Quest'ideologia, nell'atto pratico, ha sicuramente smosso qualcosa, portando alla luce o rafforzando dubbi circa alcuni elementi della pratica religiosa tradizionale; altre volte, tuttavia, si è dovuta piegare a sottintesi troppo naturalizzati da poter essere contestati. Il processo di inserimento del Theravāda in Nepal è stato (e continua ad essere), dunque, un processo di compromessi, governato da una biunivocità di fondo. Il modernismo Theravāda si è trovato a giocare una parte sostanziosa all'interno di movimenti tutt'altro che religiosi, come quelli di rivendicazione socio-culturale che hanno interessato i newari prima, i janajāti⁶⁶ poi. Esempio, da questo punto di vista, è il caso dei tharu e dei magar, descritto di nuovo da Letizia nel suo saggio *La costruzione di un'identità buddhista in Nepal: l'esempio dei tharu e dei magar*. Qui, il passaggio al Buddhismo Theravāda sembra cadere più nell'ambito di una accurata strategia politica plasmata ed attuata da scaltri intellettuali locali, piuttosto che una conversione religiosa. Viene meno persino il carattere individuale della conversione: la studiosa riporta come :

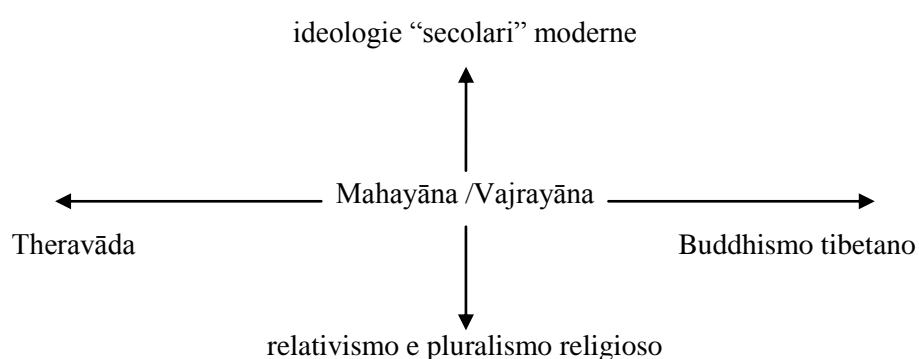
la maggioranza dei magar che si dicono buddhisti data il passaggio al buddhismo nel giorno in cui i leader dei magar hanno dato l'annuncio ufficiale che la comunità magar è buddhista [Letizia 2006: 124].

Monaci Theravāda e leader etnici si trovarono d'accordo nell'organizzare dei "Campi di Consapevolezza Buddhista", dove la

⁶⁶ Per janajāti si intendono tutti quei gruppi etnici etichettati dal governo centrale come "tribali", composti cioè da quegli indigeni di origine non-ariana (siamo nell'ottica Parbatiyā) storicamente sottomessi dai gruppi hindu.

dottrina del Buddha sarebbe stata insegnata di pari passo con l'ideologia del riconoscimento etnico. Studiosi spesso improvvisati si impegnarono a fornire una storia del gruppo etnico di riferimento che ne mostrasse l'essenziale natura buddhista, possibilmente reclutando tra le proprie fila il Buddha storico Śākyamuni. Per i tharu egli era tharu, per i magar egli era magar. Come nel caso di Ambedkar, si svilupparono retoriche del disprezzo verso tutto ciò che era hindu, creando un'identità buddhista più per contrapposizione che per selezione. In realtà, gli stessi Campi di Consapevolezza Buddhista risultavano piuttosto parchi di insegnamenti e molte pratiche tradizionali vennero mantenute. Il nuovo status religioso appariva maggiormente nei censimenti statali e nei discorsi piuttosto che nella realtà fattuale, e così è ancora per molti, anche tra i newari. Letizia nota, dunque, come sarebbe generalmente più corretto parlare di 'adesione' al movimento Theravāda, non tirando in ballo quel concetto di 'conversione' che implica più cose di quante ve ne siano in contesto nepalese. Per quanto riguarda la comunità buddhista newari, la casistica sembra presentarsi piuttosto varia: a casi di 'conversione' individuale alla dottrina ed alla pratica theravādiche (per lo più tra i ranghi delle alte caste, dove la cultura occidentale dell'individuo sembra aver fatto maggiormente breccia), si affiancano quelli (a quanto sembra maggioritari) in cui domina un atteggiamento ecumenico, dove la pratica ha pur sempre la meglio su una religione pensata come sistema di credenze. Qui il principio di 'cumulatività' sembra ancora essere la chiave della pratica religiosa: si fa tutto ciò che comporta merito, per sé e per i propri familiari; ritiri meditativi e Buddha *pūjā* si alternano a riti del ciclo della vita in cui vengono chiamati i propri Vajrācārya. Tale categoria analitica dovrebbe essere ulteriormente scomposta, dividendo coloro che considerano quest'ultimi riti come dharma, da chi li finanzia, li compie, ma li relega nel campo della costumanza, della tradizione sociale. Non va

dimenticata, inoltre, la presenza di approcci decisamente e dichiaratamente secolari, approcci che non considerano la religione (di qualsiasi sorta) come un elemento fondamentale della propria vita, individuale e sociale. Qui di seguito propongo la rappresentazione del campo ideologico in cui si muovono i newari contemporanei, disegnato da Lewis nel suo articolo *Religious Belief in a Buddhist Merchant Community*, a sua volta derivato da un'inchiesta portata avanti tra gli Uday di Kathmandu.



[Lewis 1996a: 244]

Credo che esso sia in grado di riassumere le forze in gioco nella realtà newari. E credo che esso possa costituire un buon promemoria per iniziare una ricerca sul campo. Ricerca che si dovrà muovere tra templi e centri di meditazione *vipaśyanā*, utilizzando con profitto gli spettri ideali emersi nel corso della tesi, e ricordando sempre il loro carattere regolativo. Spero, insomma, che questo resoconto bibliografico, seppur inevitabilmente parziale, possa essere un buon punto di partenza per potersi muovere con qualche difficoltà in meno in quel campo magnetico che è il mondo nepalese. E' curioso, d'altra parte, che si cerchi di analizzare secondo una logica del continuo un contesto che sta attraversando un processo di settorializzazione: si definiscono religioni ed etnie, se ne marcano confini precedentemente sfocati. La democrazia, l'uguaglianza, l'universalismo sembrano

richiedere una discrezione degli elementi. Per comporre un grande puzzle occorre ritagliare con accuratezza i pezzi che lo comporranno. Eppure è proprio l'uso di questo approccio continuista a permettere il riconoscimento e l'esegesi delle ideologie tirate in ballo. Forse non se ne potranno dare spiegazioni totali, ma spero che, intuendone i sottintesi, se ne possano comprendere le cause, gli sviluppi, le strategie. Capita che due asparagi, torrioni vegetali autonomi, solitari e competenti l'un l'altro per un centimetro di spazio in più, condividano nel sottosuolo la stessa radice. Alla stessa maniera capita che la modernità non modernizzi poi così tanto, poggiandosi sugli stessi assunti del passato. Il cambiamento c'è, ed anche evidente. Ma, se si seguisse Aristotele, ci si dovrebbe ricordare che esso non è altro che il passaggio, di una stessa sostanza potenziale, tra due stati di attuazione, ognuno con la propria forma.

Bibliografia

Allen M. R.

- (1973), *Buddhism without Monks: The Vajrayāna Religion of the Newars of the Kathmandu Valley*, in *South Asia 2*: 1-14.
- (1996), *The cult of Kumari. Virgin worship in Nepal*, Kathmandu: Mandala Book Point.

Ambedkar B.R.

- (1948), *The Untouchables: Who Were They and Why They Became Untouchables*, New Delhi: Amrit book Co.

Amselle J. L. – M'Bokolo E.

- Ed. (2008), a cura di, *L'invenzione dell'etnia*, Roma: Universale Meltemi.

Babb L.

- (1975), *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, cap.2, New York: Columbia University Press.

Bachtin M.

- Ed. (2003), *La parola nella vita e nella poesia*, in *Linguaggio e Scrittura*, Roma: Meltemi.

Barth F.

- Ed. (1998), *Ethnic Groups and Boundaries*, Long Grove, Illinois: Waveland Press.

Batchelor S.

- (1994), *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*, Londra: Thorsons.

Bechert H. – Hartmann J. U.

- (1988), *Observations on the Reform of Buddhism in Nepal*, in *Journal of the Nepal Research Center 8*: 1-28.

Bharati A.

- (1990), *The Use of 'Superstition' as an Anti-*

Traditional Device in Urban Hinduism, in
Contributions to Indian Sociology 4: 36-49.

Boon J.

- (1983), *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge: Cambridge University Press.

Burghart R.

- (1996), *The Conditions of Listening: Essays on Religion, History And Politics in South Asia*, New Delhi: Oxford University Press.

Comaroff Je. – Jo.

- (1991), *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa I*: 1-28, Chicago – London: The University of Chicago Press.
- (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*: 1-35, Boulder: Westview Press.

Collins S.

- (1982), *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Das V.

- (1976), *Masks and faces: An essay on Punjabi Kinship*, in Patricia Uberoi ed. (1996), *a cura di, Family, kinship and marriage in India*, Delhi, Oxford University Press.

de Sardan O.

- Ed. (2008), *Antropologia e Sviluppo*, Milano: Cortina Raffaello.

Einstein A.

- Ed. (1977), *Relatività: esposizione divulgativa*, Torino: Universale Bollati Bolinghieri.

Fabietti U.

- Ed. (2008), *L'identità etnica: Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma: Carocci.

Foucault M.

- Ed. (2004), *L'ordine del discorso e altri interventi*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.

- Geertz C.
- Ed. (1998), *Interpretazione di culture*, Bologna: Il Mulino.
- Gellner D.
- (1992), *Monk, Householder, and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - (2001), *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*, Oxford: Oxford University Press.
 - (2004), *Hinduism. Non, one or many?* in *Social Anthropology 2004*.
- Gombrich R. F.
- (1971), *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford: Oxford University Press.
 - (1984), *Temporary Ordination in Sri Lanka*, in *JIABS 7*: 41-65.
 - (1988), *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londra e New York: Routledge.
- Gombich R. F. – Obeyesekere G.
- (1988), *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton: Princeton University Press.
- Greenwold S.
- (1974), *The Role of the Priest in Newar Society*, in Fisher (1978), *Himalayan Anthropology*, Mouton: The Hague and Paris.
- Jaini P. S.
- (1980), *The Disappearance of Buddhism and the Survival of Jainism: A Study in Contrast*, in Narain A. K. Ed. (1980), *Studies in the History of Buddhism*, Delhi: B. R. Publishing House.
- Kloppenber R.
- (1977), *Theravada Buddhism in Nepal*, in *Kailash 5*: 301-22.
- Kurtz S.
- (1992), *All the mothers are one: Hindu India and the cultural reshaping of psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.

Letizia C.

- (2003), *La dea bambina: Il culto della Kumari e la regalità in Nepal*, Milano: FrancoAngeli.
- (2005), *La costruzione di un'identità buddhista in Nepal: l'esempio dei tharu e dei magar*, in Malighetti (2007), a cura di, *Politiche dell'identità*, Roma: Meltemi.
- (2006), *Buddhismo come non-hinduismo? Su alcuni aspetti della diffusione del movimento Theravāda in Nepal*, in Sernesi – Squarcini (2006), *Il buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, istituzioni, modernità*: 105-30, Firenze: Società Editrice Fiorentina.
- (2007), *Réflexions sur la notion de conversion dans la diffusion du bouddhisme Theravāda au Népal*, in *Anthropologica* 49: 51-66.

Lévi S.

- (1905), *Le Népal: étude historique d'un royaume hindou*, 3 vol., Parigi: Leroux.

Lévi- Strauss C.

- Ed. (1967), *Razza e Storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi.

LeVine S. – Gellner D.

- (2008), *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*, New Delhi: Social Science Press and Orient Blackswan.

Lewis T.

- (1984), *The Tuladhars of Kathmandu: A Study of Buddhist Tradition in a Newar Merchant Community*, Ph.D, discussione alla Columbia University.
- (1996a), *Religious Belief in a Buddhist Merchant Community, Nepal*, in *Asian Folklore Studies* 55: 237-70.
- (2000a), *Popular Buddhist Texts: Narratives and Rituals of Newar Buddhism*, Albany: SUNY Press.
- (2000b), *On the Revival of Newar Buddhism: One Scholar's Reflections*, in *Buddhist Himalaya* 9: 15-19.

Locke J. K.

- (1980), *Karunamaya: The Cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the Valley of Nepal*, Kathmandu: Sahayogi.

- Malalgoda K.
- (1976), *Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900: A Study of Religious Revival and Change*, Berkeley: University of California Press.
- Nock A. D.
- (1933), *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford: Clarendon Press.
- Obeyesekere G.
- (1970), *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon*, in *Modern Ceylon Studies* 1.
- Palumbo B.
- (2005), *Come Venere in cielo: Paradigmi d'identità nzema*, in Solinas ed. (2005), a cura di, *Luoghi d'Africa*: 129-204, Roma: Carocci.
- Parish S.
- (1997), *Hierarchy and its Discontents: Culture and the Politics of Consciousness in Caste Society*, Oxford: Oxford University Press.
- Però D.
- (2007), *Inclusionary Rhetoric, Exclusionary Practises: Left-wing Politics and Migrants in Italy*, Berghahn Books.
- Platone
- Ed. (2003), a cura di Sartori, introduzione di Vegetti M. *La Repubblica, libri VI-VII*, Roma: Laterza.
- Quigley D.
- (1986), *The gūṭhī organisations of Dhulikhel Shresthas*, in *Kailash* 12: 5-61.
- Rosser C.
- (1966), *Social Mobility in the Newar Caste System*, in Furer- Haimendorf C. von(?), *Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon*, Bombay: Asia Publishing House.
- Shastri, H.
- (1927), *Advayavajrasamgraha*, Baroda: GOS 90.

- Snellgrove D. L.
- (1959a), *The Hevajra Tantra: A critical Study*, 1° vol., Oxford: Oxford University Press.
- Solinas P. G.
- Ed. (2005), a cura di, *Luoghi d'Africa*, Roma: Carocci.
 - (2006a), *Soggetti estesi e relazioni multiple. Questioni di antropologia indianista*, in *La società degli individui* 25: 65-77.
 - (n.p.), *Scripta Indica*, Siena: Laboratorio etno-antropologico 2009.
- Toffin G.
- (1984), *Société et religion chez les Néwar du Nepal*, Parigi: CNRS.
 - (1993), *Les Palais et le Temple. La fonction royale dans la vallée du Nepal*, Parigi: CNRS.
 - Ed. (2003), *Territorio, morte e divinità locali nei villaggi newar della valle di Kathmandu (Nepal)*, in, a cura di Berti D. – Tarabout G., *Etnosistemi* X, 10: 91-101, trad. di Letizia C.
- Trabattoni F.
- (2009), *Platone*, Roma: Carocci.
- Tsuda S.
- (1974), *The Samvarodaya-Tantra: Selected Chapters*, Tokyo: Yokuseido Press.
- Tucci G.
- (1996), *Nel regno dei Malla*, Roma: Newton-Compton.
 - Ed. (1976), *Le Religioni del Tibet*, Roma: Edizioni Mediterranee.
- Tullio-Altan C.
- (1995), *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano: Feltrinelli.
- Van Gennep A.
- Ed. (2002), *I riti di passaggio*, Bollati Bolinghieri.
- Vergati A.
- (1979), *Une Divinité Lignagère des Néwar: Digu-dyo*, in *BEFEO* 66: 115-27.

Wagner R.

- Ed (1992), *L'invenzione della cultura*, Milano: Mursia.

Weber M.

- Ed. (1958), *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, New York: The Free Press.
- Ed. (1968), *Economy and Society: an Outline of an Interpretative Sociology*, 3 vol., eds. Roth. G. e Wittich C., New York: Bedminster Press.
- Ed. (1991), *L'Etica Protestante e lo Spirito del Capitalismo*, Rizzoli BUR.

Wright D.

- Ed. (1972), *History of Nepal*, Kathmandu: Nepal Antiquated Book Publishers.