

SAPIENZA  
UNIVERSITÀ DI ROMA



Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale  
Corso di Dottorato in Metodologia delle Scienze Sociali, XXVI Ciclo

# **Pratiche di Liberazione**

## **Analisi dei processi di adesione al Buddhismo**

**Direttore del Corso di Dottorato:** Prof.ssa Maria Stella Agnoli

**Tutors:** Prof.ssa Roberta Cipollini, Prof. Michele Colafato

**Dottorando:** Dott. Mirko Iacobucci

Anno Accademico 2013/2014

«fate che il vostro compito sia la contemplazione di:  
questa è la sofferenza, questa è l'origine della sofferenza,  
questa è la cessazione della sofferenza,  
questa è la via che conduce alla cessazione della sofferenza»

*Samyutta Nikaya, LVI, 31*

«così procede il sentiero:  
primo, dobbiamo essere retti e onesti  
secondo, non avere fiducia nell'agire male  
terzo, avere un cuore intriso di umiltà»

*Achaan Chah*

«il Buddhismo per me è un'opportunità di libertà»

*da un'intervista*

## INDICE

<b>Introduzione</b>	4
<b>Premessa: nota metodologica</b>	12
<b>Capitolo 1: La religiosità post-moderna tra soggettivizzazione e relativismo: per una rete teorica dei processi di conversione religiosa</b>	22
1.1 Seconda modernità e identità	23
1.2 Modernità e religioni nella riflessione sociologica	27
1.2.1 Secolarizzazione: processo, paradigma, abitudine mentale	27
1.2.2 Religiosità e spiritualità	30
1.2.3 Il puzzle della religiosità post-moderna	34
1.2.4 Religione e religiosità	37
1.3 Il luogo della modernità e del pluralismo: la vita delle metropoli	39
1.4 I processi di conversione religiosa	42
1.5 Buddismo e Occidente	49
1.6 Il “caso Italia”	54
1.6.1 Una secolarizzazione incompiuta?	54
1.6.2 Il Buddismo in Italia	56
<b>Capitolo 2: Il disegno della ricerca</b>	59
2.1 La formulazione del problema: disegno, strategia e oggetto d’indagine	61
2.2 La concettualizzazione del problema	64
2.2.1 Il modello teorico	64
2.2.2 Aree problematiche, concetti, ipotesi	67
2.3 Gli strumenti della rilevazione empirica	73
2.4 Selezione tipologica dei casi di studio	74
<b>Capitolo 3: Per l’ispezionabilità della base empirica: storia naturale della ricerca</b>	78
3.1 La costruzione della base empirica	79
3.1.1 Gli strumenti di rilevazione utilizzati	79

3.1.2 L'accesso al campo e il campionamento	82
3.2 L'analisi dei dati	84
3.3 Chi si avvicina al Buddhismo?	87
3.3.1 Linee descrittive del campione d'intervistati	87
3.3.2 Linee per un idealtipo identitario	91
<b>Capitolo 4: Il processo di adesione al Buddhismo: il processo e le sue forme</b>	99
4.1 <i>Background</i> religioso e allontanamento dal Cattolicesimo	104
4.2 Salvazione e prassi di liberazione	123
4.3 Ricerca esistenziale e avvicinamento al Buddhismo	127
4.4 L'ingresso nel Buddhismo	149
4.5 La fase di stabilizzazione: sperimentazione e valutazione del Buddhismo	172
4.6 Maestri e guru	193
<b>Capitolo 5: Il processo di adesione al Buddhismo: le modalità dell'adesione</b>	201
5.1 La fase di approfondimento	201
5.2 L'adesione al Buddhismo e le appartenenze religiose	220
5.3 Convertiti, praticanti, fruitori	236
<b>Conclusioni</b>	241
<b>Allegato A: Traccia intervista qualitativa</b>	250
<b>Allegato B: Questionario integrativo</b>	258
<b>Allegato C: Estratto libro codice</b>	264
<b>Riferimenti Bibliografici</b>	266
<b>Allegato D: CD-ROM: Matrici dei dati, interviste</b>	

## INTRODUZIONE

La sociologia, fin dai suoi esordi, ha sempre visto religione e modernità come realtà incompatibili e contrapposte: la crescente razionalizzazione insita nella modernità avrebbe dovuto sciogliere la dicotomia religione-modernità a tutto vantaggio di quest'ultima. Questa posizione, rafforzata anche dalle prime indagini empiriche che mostravano un netto calo nella partecipazione alle pratiche culturali e nelle vocazioni sacerdotali nei paesi occidentali, ha finito per coagularsi nel paradigma della secolarizzazione, paradigma che per anni ha dominato, e continua in parte a dominare, la letteratura sociologica. Dal paradigma della secolarizzazione agli annunci di una crisi o addirittura di una inevitabile fine del religioso, il passo fu breve e facile da compiere, salvo dover poi tornare indietro e attestare un "ritorno del sacro" o addirittura scorgere tracce di un processo di "de-secolarizzazione".

Ora, se è indubbio che il processo di secolarizzazione non implica necessariamente la fine dell'esperienza religiosa *tout court*, esso non implica neanche solamente una perdita di centralità dell'esperienza religiosa nella strutturazione dell'identità e dell'interazione sociale. Il processo di secolarizzazione implica, infatti, anche una liberalizzazione dell'esperienza religiosa, una estrema dinamicità e porosità delle forme e dei contenuti religiosi, e una maggiore possibilità, per l'attore sociale, di sperimentare sistemi religiosi alternativi. Fra questi, appunto, il Buddhismo. Nell'Occidente contemporaneo è possibile incontrare e sperimentare il Buddhismo anche perché il Cristianesimo non è più il solo e unico orizzonte religioso possibile, e, pertanto, la devianza non viene più assorbita al suo interno, come è stato nei secoli passati, ad esempio, attraverso i movimenti riformatori o il monachesimo. Per l'attore sociale che non si riconosce nella "sacra volta" cristiana è ora possibile rivolgersi altrove, e ciò proprio perché l'altrove religioso è oramai vicino e accessibile, e ciò proprio perché la secolarizzazione ha indebolito la forza attrattiva e centrifuga del Cristianesimo in Occidente, o, per lo meno, ha ampliato il "mercato religioso". L'esperienza religiosa, da tradizione ed eredità, è divenuta, potenzialmente, libera scelta individuale. La sociologia delle religioni mostra, infatti, come nella seconda modernità l'esperienza religiosa sia un fenomeno fluido e dinamico in cui appartenenze, credenze, pratiche ed esperienze sono investiti da una frantumazione e

riorganizzazione soggettiva. Fluida e dinamica, nella post-modernità, è inoltre l'identità in generale, non solo quella religiosa.

Ecco quindi che analizzare i processi di conversione religiosa significa parallelamente chiedersi cosa sia l'esperienza religiosa nella post-modernità, e uno studio empirico può contribuire a gettare luce non solo sul processo di conversione religiosa, ma anche sulle dinamiche e sui contenuti della generale fluidità del religioso proprio nella misura in cui coglie la (moderna) possibilità di libertà nella scelta dell'esperienza, prima ancora che della tradizione, religiosa cui aderire e cui conformarsi o a cui, in vari modi, ispirarsi. E ciò tanto più in Italia dove, per via di un processo di secolarizzazione "anomalo" e di una perdurante pervasività del Cattolicesimo, il cosiddetto pluralismo religioso è questione minoritaria, come minoritaria è l'appartenenza cattolica militante, mentre ampia diffusione sembra avere lo slittamento del riferimento religioso a "religione dello scenario" o a mero riferimento culturale. Si vedrà infatti come, ad esempio, per alcuni dei nostri intervistati, l'appartenenza e l'esperienza religiosa all'interno del Cattolicesimo non è immune da contaminazioni con altre esperienze e pratiche religiose, fino a giungere a fenomeni di pluri-identità religiosa cristiano-buddhista.

A partire dagli anni '60-'70 e poi soprattutto negli anni '90 del secolo scorso si è verificata una vasta diffusione del Buddhismo nel mondo occidentale, tanto da far parlare di "*Western Buddhism*", e talvolta della nascita di un unico nuovo "*One Dharma*" [Goldstein, 2003], e da portare allo sviluppo, in ambito accademico, dei *Western Buddhist Studies*.

In Italia, a fronte di uno sviluppo della presenza buddhista – sancita anche istituzionalmente dalla firma recente (2013) di una intesa fra lo Stato Italiano e l'Unione Buddhista Italiana – vi è una carenza sostanziale di studi e ricerche empiriche, al riguardo possiamo infatti contare solo su vaghe stime. Proprio l'assenza di ricerche e dati sullo stato del Buddhismo in Italia rappresenta, dal nostro punto di vista, assieme uno stimolo, una opportunità e anche una necessità (di iniziare a colmare il vuoto). Allo stesso tempo, la sostanziale mancanza di ricerche fa sì che la nostra indagine debba necessariamente muoversi all'interno di un disegno descrittivo-esplorativo con approccio qualitativo – ad ogni modo, come si dirà, declinato all'interno della logica scientifico-sociale.

Date queste premesse, ci è sembrato che la prima tappa per approcciarsi ad uno studio empirico dei buddhisti italiani fosse anzitutto definire come e perché ci si avvicina al Buddhismo, vale a dire, appunto, uno studio dei processi di adesione al Buddhismo. Come si vedrà, ciò ha comportato anzitutto una revisione del modello classico di analisi dei processi di conversione religiosa, dato che quest'ultimo è stato elaborato sulla base dello studio dei Nuovi Movimenti Religiosi, mentre il Buddhismo presenta una organizzazione istituzionale completamente diversa e si basa su di un diverso modello di esperienza e partecipazione religiosa.

In aggiunta all'attraente possibilità di affrontare un campo di studi in gran parte inesplorato, e, parallelamente, di poter testare il modello classico di analisi dei processi di conversione religiosa, va detto che la scelta di occuparci del Buddhismo risponde, prima ancora che ad un interesse strettamente personale, anche a questioni di carattere più prettamente teorico e metodologico. Il Buddhismo, infatti, presenta delle caratteristiche peculiari – su tutte la mancanza di proselitismo; il fatto di essere spesso letto, in Occidente, in maniera laica o laicizzata; il fatto di essere una tradizione religiosa che si basa, a differenza delle tradizioni religiose di origine semitica<sup>1</sup>, anzitutto sulla sperimentazione di una prassi e non sul riconoscimento in una fede – che lo fanno essere un oggetto di studio, dal punto di vista dell'analisi dei processi di conversione religiosa, potenzialmente fecondo, in ogni caso certamente critico, proprio perché antitetico all'esperienza religiosa, presumibilmente originaria per i nostri intervistati, cattolica o comunque cristiana nonché antitetico, come si è detto, a quelle modalità di esperienza religiosa riconducibili alle sette religiose e ai Nuovi Movimenti Religiosi sui quali si è abbondantemente basata l'analisi dei processi di conversione religiosa. Ci si può pertanto chiedere se e in che modo le peculiari caratteristiche del Buddhismo possano influire sul processo di conversione religiosa, sulle forme e i contenuti della relativa esperienza ed appartenenza religiosa, o, ancora, sul processo, tipico della post-modernità, di soggettivizzazione dell'esperienza e dei significati religiosi.

Qualche parola vogliamo inoltre spenderla nella spiegazione del titolo apposto al nostro rapporto d'indagine: “pratiche di liberazione” rimanda infatti a due precisi elementi, a loro volta contemporaneamente teorici e concernenti il linguaggio degli

---

<sup>1</sup> Il Buddhismo è, fra le religioni non-semitiche, la più diffusa fra gli italiani (*cfr. tab. 1.1*)

stessi intervistati.<sup>2</sup> Il termine “pratiche” vuole infatti mettere in risalto l’elemento fondante il Buddhismo, e in vero ogni tradizione religiosa di origine indiana, ovvero il suo essere una religione di prassi, il suo essere un sistema integrato e inscindibile di pratiche meditative, di modelli normativi e comportamentali e di credenze, in sintesi, il suo essere una ortoprassi e non una ortodossia. È indispensabile tenere a mente questo elemento se si vuole comprendere la dinamica del processo di adesione al Buddhismo e le motivazioni che spingono i nostri intervistati ad allontanarsi dal Cattolicesimo e ad avvicinarsi, in forme varie, come si dirà, al Buddhismo. La centralità di quella che abbiamo definito *prassi di liberazione* è infatti ben presente ai nostri intervistati sia come principale critica da essi mossa al Cattolicesimo, sia come caratteristica che ricercano nelle loro successive esperienze religiose e spirituali, sia infine come cardine della successiva sperimentazione e valutazione del Buddhismo. Inoltre, come si dirà nel capitolo 1, la sociologia delle religioni indica come la valorizzazione di caratteri pragmatici ed esperienziali sia uno degli elementi tipici dell’esperienza religiosa nella post-modernità.

Il termine “liberazione” si riferisce a sua volta allo scopo della prassi. Nella tradizione buddhista, sinteticamente, “liberazione” (*mokṣa*<sup>3</sup>) è da intendersi come “cessazione” (*nirodha*) della “sofferenza” (*duḥkha*), dove la sofferenza è uno stato di disagio esistenziale (letteralmente, riferendosi ad una ruota che gira male attorno ad un perno sconnesso, “qualcosa che stride”), riconosciuto come naturalmente sperimentabile nel vivere e causato dal “desiderio” (*tṛṣṇā*, letteralmente “sete”), ovvero l’«istintivo dominio riflessivo della coscienza» [Suzuki, 1968, p. 27]. Qui occorre esser chiari: il Buddhismo non ci invita, come talvolta la *vulgata* occidentale afferma, a liberarci dalla sofferenza attraverso un annullamento dei desideri o addirittura un annullamento del sé, tutt’altro, il Buddhismo ci invita invero a *non identificarci* nei nostri desideri e a non *re-agire* coattivamente e compulsivamente ad essi, a non identificarci con la loro mancata realizzazione e a non re-agire coattivamente e compulsivamente alla loro mancata realizzazione<sup>4</sup>. La libertà dalla sofferenza risiede

---

<sup>2</sup> Nel testo avremo più volte modo di spiegare l’utilizzo del termine “adesione” in luogo del classico “conversione”, qui ci limitiamo solo ad anticipare che l’esito del processo non sempre è definibile nei termini propri di una conversione.

<sup>3</sup> Utilizziamo qui i termini sanscriti.

<sup>4</sup> Una esposizione sintetica della base della dottrina Buddhista è presente nel cosiddetto *Dharmaṣakrapravartana Sūtra* (“discorso della messa in moto della ruota del Dharma”) dove il Buddha storico presenta per la prima volta le cosiddette Quattro Nobili Verità, ovvero “verità della sofferenza” (*duḥkha-satya*), “verità dell’origine della sofferenza” (*samudaya-satya*), “verità della cessazione della sofferenza” (*nirodha-satya*), “verità del sentiero (che conduce alla cessazione della sofferenza)” (*mārga-*

anzitutto nello spazio di presenza mentale che si frappone fra stimolo e consapevole risposta. Si vedrà come per i nostri intervistati, “liberazione”, è anzitutto liberazione dalla sofferenza – nei nostri termini, risoluzione dello stato di incertezza paradigmatica – e successivamente liberazione dall’egocentratazza e da quei *pattern* comportamentali ed emotivi che sperimentano come dannosi e nocivi per il proprio benessere – ovvero, sviluppo e coltivazione di un atteggiamento religioso – per divenire infine liberazione dalla liberazione, ovvero liberazione da un approccio strumentale al Buddhismo – ovvero, sviluppo e coltivazione di un atteggiamento religioso intrinseco o spirituale.

Dopo aver introdotto, inevitabilmente in maniera sintetica, la nostra prospettiva metodologica riguardo la relazione fra la logica dell’indagine scientifico-sociale e l’approccio qualitativo (*premessa: nota metodologica*), ci dedichiamo (*Capitolo 1*) alla ricostruzione di una rete teorica utile ad analizzare i processi di adesione al Buddhismo. Abbiamo ritenuto proficuo inserire la ricostruzione dei contributi teorici concernenti i processi di conversione religiosa – in particolare il *conversion model* di Lofland e Stark [1965] e il *conversion motif model* di Lofland e Skonovd [1981 e 1983] – all’interno di un quadro teorico più ampio che coinvolgesse e sintetizzasse sia le rilevanze teoriche sviluppate attorno alla cosiddetta seconda modernità (o post-modernità), e in esse in particolare quelle concernenti le modificazioni occorse nella strutturazione dell’identità e il luogo per eccellenza della modernità, ovvero la metropoli, sia le rilevanze teoriche, utili a definire l’esperienza religiosa post-moderna, concernenti il processo di secolarizzazione, l’emergente paradigma della spiritualità, e il concetto simmeliano di religiosità, nonché una breve ricostruzione dello stato dell’arte dei cosiddetti *Western Buddhist Studies*. Il capitolo si chiude con un rapido accenno alla storia del Buddhismo in Occidente, e allo stato del pluralismo religioso e del Buddhismo in Italia.

Nel *Capitolo 2*, ci occupiamo di esporre il disegno della ricerca nelle sue componenti della formulazione (disegno, strategia e oggetto di indagine) e della concettualizzazione (modello teorico e aree problematiche) del problema di indagine, nonché di esplicitare le scelte operate nella selezione degli strumenti della rilevazione empirica ed infine di presentare il nostro piano di campionamento tipologico. Per

---

*satya*). Per una raccolta, in italiano, dei discorsi (*sūtra*) del Buddha *cfr.* Cicuzza e Sferra [2002]; per una presentazione delle Quattro Nobili Verità, *cfr.*, ad esempio, Sumedho [1999]; per una introduzione al Buddhismo, *cfr.*, ad esempio, Filoramo [1996] e Harvey [1998].

avvicinare le formulazioni concettuali al piano empirico, abbiamo ritenuto utile avvalerci, nell'ambito di una indagine descrittivo-esplorativa con approccio qualitativo, di concetti sensibilizzanti *à la* Blumer [1969].

Raccogliendo l'invito, esposto da vari autori – tra gli altri Merton [2000], Altheide e Johnson [1994], Silverman [2002], Cardano [2003] – alla stesura di un «metodico resoconto riflessivo dell'itinerario di ricerca seguito» [Cardano, 2003, p. 28] che vada ad accompagnare il rapporto di indagine nel caso di indagine sviluppate con approccio qualitativo, nel *Capitolo 3* presentiamo una descrizione e spiegazione degli strumenti di rilevazione utilizzati (in particolare la traccia utilizzata nel raccogliere le interviste qualitative), le modalità attraverso cui abbiamo contattato i nostri intervistati e il campione effettivamente raggiunto, nonché una descrizione analitica della metodologia utilizzata nell'analisi del materiale empirico che, dall'iniziale segmentazione e qualificazione del dato testuale, ci ha condotti dapprima alla sua interpretazione e classificazione, e poi ad una analisi delle relazioni esistenti fra alcune delle proprietà elaborate e organizzate in una matrice dei dati. Chiudiamo il capitolo con una analisi dei dati ricavati dalla somministrazione del questionario integrativo, soffermandoci in particolare sull'analisi delle tendenze descrittive di un possibile idealtipo identitario dei nostri intervistati.

Il *Capitolo 4* e il *Capitolo 5* sono dedicati completamente all'analisi del processo di adesione al Buddhismo. Nel *Capitolo 4* ci concentriamo sull'analisi del *back ground* religioso dei nostri intervistati e sulle modalità e motivazioni di allontanamento dalla religione di prima socializzazione (distinte nei tipi di *distacco* e *diluizione*), per poi passare all'analisi delle fasi successive del processo di adesione al Buddhismo: la fase dell'avvicinamento, distinta in *avvicinamento idealtipico* (caratterizzata dalla presenza di un situazione di incertezza paradigmatica, dall'assenza di una ricerca religiosa attiva e dalla presenza di eventi *turning point* e di un *mediatore religioso*), *avvicinamento con ricerca religiosa intellettuale* (caratterizzata da una pregressa ricerca religiosa ed esistenziale attiva vissuta su di un piano meramente cognitivo e che presenta una combinazione variabile di eventi *turning point* e mediatore religioso), *avvicinamento con ricerca religiosa con partecipazione* (vale a dire una pregressa ricerca religiosa ed esistenziale dove, oltre all'elemento cognitivo, sia presenta anche almeno una partecipazione religiosa, oltre quella di prima socializzazione), *seeker* (vale a dire soggetti che presentano almeno due pregresse esperienze religiose oltre quella di prima socializzazione e che non presentano né

eventi *turning point* né l'azione di un mediatore religioso); la fase dell'ingresso, a sua volta distinta in *ingresso sperimentale di benessere* (nel quale il praticante, alla ricerca di una risoluzione, basata su di un generale e contingente benessere psicologico ed esistenziale, alla propria condizione di incertezza paradigmatica, decide di verificare direttamente il sistema di pratiche e credenze buddhista), *ingresso sperimentale-spirituale* (dove in luogo di una ricerca di benessere psicologico-esistenziale troviamo la ricerca di un più strutturato percorso spirituale e di trasformazione e addestramento dei propri *pattern* cognitivi, emotivi, comportamentali), *ingresso intellettuale* (caratterizzato da un "riconoscimento" da parte del praticante nel sistema di credenze buddhista precedente l'ingresso nel gruppo religioso), *ingresso mistico-carismatico* (nel quale è determinante la relazione carismatica instaurata fra praticante e *guru*), ingresso con ricerca di sviluppo delle proprie *capacità mentali* (riscontrato nel caso di un intervistato che abbiamo utilizzato come modello per definire il tipo del *fruitore*); la fase della *stabilizzazione* caratterizzata da un processo di sperimentazione del sistema di credenze e pratiche buddhiste e di valutazione degli effetti percepiti di tale sperimentazione e apprendimento. Due appositi paragrafi sono stati dedicati all'analisi della critica più rilevante, ai fini della comprensione del processo di adesione al Buddhismo, mossa dai nostri intervistati al Cattolicesimo, vale a dire l'assenza di una *prassi di liberazione*, e all'analisi del ruolo svolto durante il processo di adesione al Buddhismo da parte del *leader* del gruppo religioso (distinto nei due tipi del *maestro*, cui corrisponde un modello di adesione basato sull'*esempio-fiducia* e di *stabilizzazione sperimentale*, e del *guru*, con modello di *carisma-affidamento* e *stabilizzazione di affidamento*).

Nel Capitolo 5 ci siamo concentrati sull'analisi della fase, opzionale, dell'approfondimento dell'adesione, cercando di delineare degli elementi in grado di denotarla (vale a dire, diversamente dal *conversion model*, appartenenza religiosa, ordinazioni laiche e monacali, lavoro o volontariato, pratiche meditative individuali, ortoprassi, interiorizzazione delle credenze, *atteggiamento religioso intrinseco*) e dando ampio spazio all'analisi delle diverse modalità di appartenenza religiosa (*buddhista*, *meditante non-buddhista*, *cristiano-meditante*) riscontrate fra i nostri intervistati, nonché all'analisi di quella che abbiamo definito *religiosità esperienziale inclusiva*. L'ultimo paragrafo è dedicato infine a delineare dei modelli idealtipici descrittivi del *convertito*, del *praticante* e del *fruitore* che vanno a riassumere e sintetizzare tre diverse possibili declinazioni del processo di adesione al Buddhismo.

Anche se possiamo cercare di comprendere e spiegare i motivi e le dinamiche che portano degli attori sociali (tipizzati) ad accostarsi al Buddhismo e poi a lavorare con impegno per apprenderlo e conformarsi ai suoi insegnamenti o per farlo proprio e rielaborarlo a partire dalle proprie esigenze e aspirazioni, molto resta al di fuori dei nostri costrutti concettuali. Il processo di riduzione della complessità, che da una situazione di indeterminatezza porta alla costituzione di un problema scientifico e poi al tentativo di risoluzione di tale problema, è anche, come puntualizza Campelli, un *processo di perdita* che «presuppone una limitazione e un'esclusione, respingendo *qualcosa* come altro da sé, [...] una più o meno drammatica e artificiale, ancorché non sempre pienamente consapevole, pratica di rinuncia» [Campelli, 1991, p. 101]. Tuttavia, ciò che si perde più o meno drammaticamente e più o meno consapevolmente, non è solo quella parte delle nostre ipotesi e delle nostre concettualizzazioni che, nel «farsi dell'indagine», si rivelano inadeguate o comunque quella parte del nostro lavoro intellettuale che necessariamente non trova spazio all'interno di un rapporto d'indagine; ciò che si perde sono anche i desideri, le aspettative, le emozioni, le difficoltà o la sofferenza che investono l'essere umano nella sua vita e nelle sue scelte ed azioni e che stanno prima, dentro ed attorno ad un processo di adesione al Buddhismo. Ciò che si perde, in altri termini, è una grossa parte di quella umanità che abbiamo incontrato nel corso della nostra indagine, umanità della quale siamo grati a tutti coloro che hanno voluto condividerla con noi. Confidiamo e speriamo di aver, oltre che ridotto la complessità di un processo di adesione al Buddhismo in strumenti concettuali efficaci, anche restituito almeno una parte di quella umanità di cui siamo stati testimoni.

## PREMESSA: NOTA METODOLOGICA

Già nel VIII secolo e.v.<sup>5</sup>, in India, il Jainismo [Cfr. Tucci, 2005; Dundas, 2005], una delle *darśana*<sup>6</sup> eterodosse, andava sviluppando, riprendendo ed approfondendo temi già affrontati dagli altri sistemi filosofici eterodossi coevi, una gnoseologia, ed un conseguente sistema logico, relativista. La filosofia jaina parte da una affermazione di esistenza degli oggetti dell'esperienza sensibile, ma relativizza la conoscenza che di essi siamo in grado di esperire, e ciò per due ragioni fondamentali: una insita nell'oggetto della conoscenza, l'altra nel soggetto conoscitore. Nella prospettiva jaina la realtà è infatti un perenne e incessante mutamento ed ogni elemento analiticamente o sensorialmente scindibile di essa è interconnesso ad un numero imprecisabile di altri elementi. Il soggetto, che è a sua volta parte inscindibile di questo interrelato mutare, è esso stesso in divenire nel tempo e nello spazio e dà senso alla realtà a partire dal suo particolare punto di vista su di essa.

Ogni asserzione riguardante un oggetto dipende quindi da un lato dal soggetto particolare che la formula e dal particolare punto di vista con cui ha scelto di accostarsi all'oggetto e di scinderlo dal tutto-in-divenire di cui è parte, dall'altro dall'oggetto stesso che può mutare nelle varie circostanze di tempo e luogo e che è parte organica di un complesso e mutevole sistema di interconnessioni; sistema che resta in ultima analisi *anekanta*, ovvero indeterminato. Queste premesse non portano però ad una posizione scettica sulla conoscenza: la conoscenza dell'oggetto è possibile, ma solo in maniera parziale, incompleta e provvisoria. Ciò che viene negato è la possibilità di una conoscenza assoluta, certa, oggettiva; quest'ultima è semmai *abhasa*: conoscenza solo apparentemente vera, ma in realtà illusoria.

L'analisi investe anche le relazioni elementari fra i concetti e le cose, si danno infatti sette modi (*naya*) di considerare un oggetto: *naigarmanaya* (considerando contemporaneamente le qualità generiche e quelle specifiche di un oggetto); *sangrahan* (l'analisi solo del carattere generico); *vyavaharan* (l'esame del carattere particolare e individuale dell'oggetto); *rjusutran* (l'analisi delle condizioni presenti dell'oggetto, tralasciando le modificazioni che ha subito o subirà); *sabdan* (l'analisi dei termini<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Nel VIII secolo e.v. inizia la sistemazione organica scritta delle dottrine logiche Jaina, ma la loro formazione è molto più antica e può essere fatta risalire perlomeno al VI-V sec. a.e.v.

<sup>6</sup> Il termine sanscrito *darśana* (dalla radice "drś": "vedere") indica un sistema teorico e interpretativo della realtà ("punto di vista").

<sup>7</sup> Non si distingue qui fra linguaggio (termine) e pensiero (concetto).

attribuiti ad un oggetto); *samaviruddhan* (l'analisi dei diversi aspetti di un oggetto messi in luce dai diversi termini ad esso attribuiti); *evambhutan* (l'esame dell'aspetto dell'oggetto espresso dal termine particolare col quale decidiamo di designarlo).

«Il nayavada è dunque un metodo analitico di conoscenza, che ci permette di non cadere nel dommatismo. Non potremmo mai conoscere l'oggetto nel modo assoluto [...] ogni definizione perentoria fissa ed isola arbitrariamente un lato di quell'oggetto, colto in un particolare momento, in speciale condizione di tempo e di luogo; anche ammettendo, per ipotesi, che esso sia costante, quella definizione, nella sua fissità, strappa l'oggetto dalla sua connessione con l'organismo vivente dell'universo: nessuna cosa può prendersi in sé isolatamente, perché fa parte di un tutto in moto, e, mentre cambia, è connessa con molte altre, è necessariamente in relazione con le altre diverse da lei perché ogni cosa, con il suo stesso essere, afferma la propria diversità da ciò che non è» [Tucci, 2005, pp. 389]

Coerentemente, troviamo sette possibilità, *syadvada* o *saptabhangi*, («*syad*», potrebbe essere):

1. *syad asti eva*: traducibile come «da un certo punto di vista una cosa è». Occorre però chiarirne il senso: «noi percepiamo una sostanza in quel determinato tempo e luogo, con i suoi particolari attributi [...]. Non posso dire che [l'oggetto di indagine] è esistente e niente altro che esistente (*asti eva*), perché in questo caso l'accento sarebbe portato su un concetto generico, l'esistente, e non più su un oggetto particolare che presentemente, in questo luogo, cade sotto i nostri occhi» [Tucci, 2005, pp. 390];
2. *syad nasti eva*: da un certo punto di vista una cosa non è;
3. *syad avaktavyam*: da un certo punto di vista una cosa non è descrivibile;

Le altre quattro possibilità sono date dalle combinazione delle tre precedenti, abbiamo quindi: da un certo punto di vista una cosa è e non è; da un certo punto di vista una cosa è e non è descrivibile; da un certo punto di vista una cosa non è e non è descrivibile; da un certo punto di vista una cosa è, non è e non è descrivibile.

Come si vede la logica jaina è tutta protesa alla eliminazione di una concezione dogmatica e assoluta della conoscenza. Non proseguiremo oltre nelle sofisticate distinzioni jaine sulle qualità dell'oggetto e sui modi di considerarlo, così come non occorre analizzare il carattere soteriologico di base della speculazione indiana e jaina e il ruolo riservato al *kevalin* (colui che conosce perfettamente la realtà nello spazio e nel tempo in virtù del suo trascendimento della illusoria separatezza dualistica fra l'anima individuale e l'effettività universale). Qui interessa solo

sottolineare alcune considerazioni sui sistemi *naya* e *syadvada*, e precisamente l'istanza di base antidogmatica e anti-dualista, la concezione della conoscenza come costruzione parziale e provvisoria, l'importanza del sistema di riferimento e del punto di osservazione nella concettualizzazione della realtà, la concezione dell'oggetto d'analisi come una rete di interazioni in mutamento incessante di cui fa inscindibilmente parte lo stesso soggetto conoscitore.

Possiamo, prendendo spunto da quanto appena detto, porre alcune considerazioni generali: anzitutto l'unica affermazione ontologica che si può condividere è quella di porre, per motivi di utilità, l'esistenza del mondo. Ma, proprio perché la sua esistenza è affermata in negativo, diciamo così, cioè per ragioni di utilità, non possiamo attribuirgli alcun carattere o qualificazione – potendo solo al limite limitarci a descriverlo, ancora una volta per motivi di utilità, come mutevole, transeunte, complesso, interrelato. In altre parole, più che tacerne, occorre riconoscere l'utilità del concetto, ma proprio perché è solo strumentalmente posto come esistente, dobbiamo poi lasciarlo come categoria vuota. L'unica realtà di cui facciamo esperienza infatti non è una realtà pre-concettuale, ma una realtà già concettualizzata, individualmente e socio-culturalmente; il soggetto non incontra il mondo di cose che poi conosce o ri-conosce, il soggetto è *nel* mondo, è parte inscindibile del mondo. Non vi è dualisticamente un Soggetto e un Oggetto, vi è un esistere mutevole e transeunte e imponderabilmente interrelato di Soggetto-Oggetto, meglio, di *soggetti-oggetti*, di *entità interrelate e impermanenti*. Si tratta cioè di estendere l'esigenza non dualistica, o se si vuole transazionale, fatta valere con Dewey alla logica dell'indagine, anche al livello ontologico.

Salendo di astrazione, poi, nell'indagine vi è un esistere mutevole, situato e interdipendente di soggetto-oggetto; e ciò sia perché il soggetto co-costruisce l'oggetto, sia perché gli da senso a partire dal suo punto di vista. Il suo punto di vista precisamente costruisce l'oggetto, è l'oggetto che vuole conoscere o che, più semplicemente e significativamente, incontra: il soggetto non può conoscere l'oggetto in sé, ma *l'oggetto per il soggetto*, e dobbiamo poi ammettere che esistono tante realtà quante *rappresentazioni della realtà*.

Ontologicamente, quindi, abbiamo tante mutevoli realtà rappresentate, gnoseologicamente abbiamo tante conoscenze di tante mutevoli realtà interpretate, epistemologicamente, poi, ciò che conta non è l'ontologia dell'oggetto, ma la modalità della sua conoscenza. Se una conoscenza vuole essere scientifica, quindi, non deve

guardare all'ontologia del suo oggetto di indagine, ma principalmente al metodo con cui lo si indaga; e il metodo scientifico è quello intersoggettivo: pubblico, controllabile, potenzialmente replicabile.

Con ciò quindi non si esclude la possibilità di una conoscenza intersoggettivamente costruibile e verificabile; si tratta solo di essere consapevoli che ciò che conosciamo è un oggetto già concettualizzato (*theory laden*, certo, ma anche già prima *cultural laden*), che l'intersoggettività della conoscenza non poggia sull'oggettività dell'oggetto ma sulla pubblicità, controllabilità e replicabilità delle procedure di costruzione della conoscenza e sull'esplicitazione (weberiana) dei valori e delle scelte individuali entro cui e a partire dai quali l'indagine prende forma. Soprattutto, poi, occorre essere consapevoli e saper accettare il fatto che qualsiasi conoscenza costruita – poggiando su di un mondo mutevole di interrelazioni, su una mutevole e parziale «sezione finita» (per dirla con Weber) di questo mondo, e su uno specifico punto di vista valorizzato e scelto fra altri possibili – non può che essere parziale, incompleta, mutevole, o, detto in termini positivi, migliorabile.

Per motivi che saranno esposti in seguito (*cf. cap. 2*), nella presente indagine abbiamo scelto di affrontare l'analisi empirica dei processi di conversione religiosa servendoci di un disegno di indagine descrittivo-esplorativo con approccio qualitativo. Ai fini di una maggiore esplicitazione delle scelte operate e del percorso logico e operativo compiuto, o, in altri termini, ai fini di una maggiore controllabilità pubblica dell'indagine, riteniamo opportuno svolgere alcune precisazioni riguardanti la declinazione dell'approccio qualitativo all'interno della metodologia della ricerca scientifico-sociale.

Senza entrare nel merito di un lungo e annoso dibattito fra quantità e qualità<sup>8</sup>, si dirà, *en passant*, che il dibattito, che coinvolge anche la dicotomia comprensione-spiegazione e che rinvia alla contrapposizione fra il paradigma neo-positivista e quello comprendente e che si è spinto fino a teorizzare la compresenza di due diverse e contrapposte sociologie e due diverse e contrapposte metodologie, può essere riassunto, seguendo Leonardi [1991], in due tesi: la tesi «forte» o «epistemologica», portata avanti, per motivi diversi, sia dai quantitativi che dai qualitativi, sostiene l'assoluta separatezza e inconciliabilità fra una sociologia quantitativa e una sociologia qualitativa; una tesi «debole» o «tecnica», che insiste su di una collaborazione, sia pur

---

<sup>8</sup> Sul dibattito qualità-quantità *cf.*, ad esempio, Cipolla e De Lillo [1996].

nella diversità, fra gli approcci, ma che si limita spesso ad affidare all'approccio qualitativo solo una posizione ancillare rispetto a quello quantitativo. Al riguardo, Campelli ha invece esposto la tesi della «incerta distinguibilità», in base alla quale più che diversi tipi di analisi, qualità e quantità «costituiscono aspetti inevitabilmente compresenti e largamente indistinguibili di ogni concreto passo di indagine» [Campelli, 1996, p. 30]. Nelle pratiche della ricerca scientifico-sociale si tende spesso a sviluppare, nel riconoscimento della pari dignità e utilità dei due approcci, una strategia integrativa [Cfr Agnoli, 2004; Delli Zotti, 1996].

Qui interessa principalmente esplicitare le scelte operate: più che in una logica di distinzione e separazione fra le due presunte metodologie, preferiamo muoverci all'interno di un criterio pragmatico di appropriatezza metodologica tale per cui le «strategie cognitive ed operative» [Agnoli, 2004] o, in altri termini, gli «approcci» [Campelli, 1996], vanno valutati in base alla loro adeguatezza a rispondere alle esigenze poste da una particolare *situazione d'indagine* (che a sua volta dipende dalle caratteristiche dell'oggetto d'indagine e dall'impostazione del problema scientifico e, in esso, degli obiettivi d'indagine – a loro volta costruiti a partire dalla teoria, dalle “ipotesi di soluzione”, dalle conoscenze tacite [Polanyi, 1979] e da scelte soggettive non sempre esplicitate o esplicitabili).

Resta inteso che le strategie cognitive ed operative trascelte vanno declinate all'interno del più generale quadro di *una* teoria delle procedure d'indagine, ovvero della metodologia della ricerca scientifico-sociale, la quale «consiste essenzialmente nell'arte di scegliere le tecniche più adatte ad affrontare un problema cognitivo, eventualmente combinandole, confrontandole, apportando modifiche e al limite proponendo qualche soluzione nuova» [Marradi, 2007, p. 24]. Tale arte, a sua volta, si coniuga all'interno della logica dell'indagine ove i problemi e le soluzioni sono poste dal problema scientifico stesso e dal modo in cui è stato plasmato e formulato – plasmato e formulato seguendo, ancora una volta, la logica dell'indagine. La logica scientifica è assieme «una *procedura*, una strategia generale che indica una sequenza ordinata di mosse (o stadi) che lo scienziato deve seguire o percorrere per raggiungere lo scopo della propria ricerca» e «un insieme di *regole* o di norme di condotta o di raccomandazioni per ciascuna delle mosse in cui si articola la procedura» [Campelli, 1991, p. 39]; gli asserti cui l'indagine perviene vanno valutati non in base ad un criterio forte che faccia riferimento al loro valore di verità o oggettività, bensì in base ad un criterio debole che «rinvia innanzitutto a una modalità di costruzione del discorso

scientifico» centrata sulla pubblicità, controllabilità e almeno potenziale replicabilità delle procedure adottate per giungere a sostenere tali asserti [Campelli, 1999, pp. 13-14], ovvero vanno valutate in funzione della modalità di applicazione della procedura e delle regole.

Nelle parole di Dewey, per indagine è da intendersi la «trasformazione controllata o diretta di una situazione indeterminata in altra che sia determinata, nelle distinzioni e relazioni che la costituiscono, in modo da convertire gli elementi della situazione originale in una totalità unificata» [Dewey, 1974, p. 135]. L'indagine, quindi, per Dewey, inizia con una "situazione indeterminata" che è disagio cognitivo, incertezza, riconoscimento che "qualcosa non torna". Riconoscere la situazione come problematica, «avvertire che richiede un'indagine è il primo passo dell'indagine stessa» [Ivi, p. 139]. Dalla magmatica molteplicità della *situazione problematica* il «ricercatore conduce un lavoro di organizzazione, selezione, invenzione: sulla base di teorie condivise, osservazioni, ipotesi, conoscenze preve, esigenze operative, specifici interessi cognitivi, punti di vista valorizzati, egli giunge ad isolare *un problema*» [Campelli, 1999, p. 286], il quale, nella misura in cui è appunto determinato e unificato nelle sue distinzioni e relazioni, è *problema scientifico*. La definizione del problema scientifico avviene dunque nel corso del lavoro di definizione e ridefinizione, di modellamento e selezione della situazione problematica, ed è solo uno dei possibili e legittimi esiti di questo lavoro creativo di demarcazione e plasmazione del "materiale esistenziale" di partenza. Va chiarito, però, che tale lavoro, se pur creativo e ampiamente personale (fermo restando da un lato le esigenze imprescindibili di giustificazione e controllo, e dall'altro l'influenza della teoria nell'identificazione della situazione problematica prima e della definizione del problema poi), risponde, per poter essere genuino e funzionale, ad una logica ben precisa: «l'enunciazione di una situazione problematica in termini di un problema [infatti] non ha significato se non in quanto il problema posto abbia, nei termini stessi della sua enunciazione, rapporto con una possibile soluzione» [Dewey, 1974, p. 287]. In altri termini, la definizione del problema è, ad un tempo, definizione di "ipotesi di soluzione" del problema stesso. Tali ipotesi e idee, nel corso dell'indagine, possono poi mutare ed essere riformulate (e con esse il problema), ma ciò che resta in ogni caso determinante è che gli elementi definatori del problema scientifico siano una «totalità unificata» strumentalmente

funzionale alla risoluzione del problema stesso<sup>9</sup>, come un *immaginario puzzle mentale* in cui ogni tessera ha un suo ruolo proprio e un suo posto specifico in funzione della risoluzione del puzzle e della loro finale diluizione in una nuova e altra situazione determinata. Il problema, per come definito, guida poi le operazioni di osservazione e di elaborazione delle osservazioni.

Va da sé che questo processo di configurazione del problema in funzione e in vista della sua decodificazione può non essere dato una e una sola volta, ma che sia a sua volta un processo *in itinere* di aggiustamento. Così come la prospettiva processuale vale anche per la risoluzione “finale” del problema. Per Dewey, in effetti, l’esito di un processo di indagine non è una soluzione definitiva nella quale riposare appagati, tutt’altro, la risoluzione del problema d’indagine è a sua volta solo temporanea e provvisoria giacché in tale soluzione emergono nuove situazioni di disagio cognitivo e di incertezza, rimettendo tosto in moto il circuito incessante dell’indagine.

Seguendo ancora Dewey, gli asserti a cui perviene l’indagine non vanno valutati in base ad una loro verità o falsità, ma in base alla loro maggiore o minore idoneità a risolvere il problema scientifico oggetto di indagine. L’asserzione è quindi *giustificata* nella misura in cui sia strumentalmente *funzionale* all’interno (e quindi *situata*) di un appropriato processo di indagine: mezzo strumentale e situato, originato dall’indagine e nell’indagine e efficace e utile per l’indagine e nell’indagine. Allo stesso modo i concetti: non sono descrittivi o rappresentativi di un qualcosa realmente esistente, essi, semplicemente, non sono che strumenti, e *strumenti situazionali*, e come tali vanno valutati esattamente nei termini del contributo che offrono alla risoluzione del problema.

A quanto detto fin’ora sulla logica dell’indagine, occorre aggiungere, per completare quello che Cannavò chiama il «paradigma operativo della sociologia» [Cannavò, 1984], il modello che Lazarsfeld propone in un classico articolo del 1958 [Lazarsfeld, 1969] e che rappresenta una formalizzazione delle procedure di avvicinamento del piano teorico a quello empirico. Il paradigma, nella ricostruzione di Cannavò, prevede le fasi seguenti: 1) dalla situazione problematica (di disagio cognitivo), alla formulazione del problema scientifico; 2) l’articolazione del problema

---

<sup>9</sup> La definizione del problema scientifico come riduzione della complessità della situazione indeterminata e assieme già ipotesi di soluzione del problema stesso è quindi di fatto il *primo risultato* dell’indagine, ma implica anche, congiuntamente, come puntualizza Campelli, un «processo di perdita» che «presuppone una limitazione e un’esclusione, respingendo *qualcosa* come altro da sé, [...] una più o meno drammatica e artificiale, ancorché non sempre pienamente consapevole, pratica di rinuncia» [Campelli, 1991, p. 101].

in aree problematiche; 3) l'individuazione dei concetti che le aree problematiche sottendono; 4) la rappresentazione figurata del concetto; 5) la specificazione delle dimensioni del concetto; 6) la scelta degli indicatori empirici per le dimensioni considerate; 7) la sintesi degli indicatori per la formazione di indici. Il contributo di Lazarsfeld, che egli esprime attraverso la locuzione «traduzione operativa» e che altri definiscono «definizione operativa delle proprietà» [cfr. Agnoli, 2004]<sup>10</sup>, riguarda precisamente i punti dal 4) al 7). Infine, dagli indici si ritorna alla teoria, di modo che la base empirica così costruita possa non solamente “mettere alla prova” la teoria, ma, e cosa più importante, possa svolgere un ruolo attivo stimolandola, riformulandola, riorientandola, chiarificandola [cfr. Merton, 2000a]<sup>11</sup>.

Ora, prescindendo dalle innegabili differenze che i due approcci, qualitativo e quantitativo, presentano nella fase di rilevazione delle informazioni – con l'approccio quantitativo caratterizzato da una rilevazione estensiva e quello qualitativo da una rilevazione intensiva su di un numero limitato di casi scelti in base a considerazioni teoriche e pragmatiche – e in quella di analisi della base empirica – con uno, quello quantitativo, centrato sulle variabili che analizza avvalendosi della logica della covarianza [Marradi, 1996] e facendo ampio uso degli strumenti dell'analisi statistica; e l'altro, quello qualitativo, centrato sui casi e che fa uso di una logica della classificazione [Corbetta, 1999] – è chiaro che, se si vuole restare, anche per l'approccio qualitativo, all'interno di una conoscenza scientificamente fondata, allora non si può prescindere dalla logica dell'indagine e dalle esigenze di pubblicità, controllabilità e replicabilità delle sue procedure.

È altrettanto ovvio, tuttavia, che il processo che conduce dalla teoria alla teoria passando per il piano empirico, in una indagine scientifico-sociale che si muova all'interno di un approccio qualitativo, non possa essere svolto rispettando *litteram* il paradigma operativo della sociologia per come è stato sopra esposto. Se il cuore logico-procedurale espresso dalla logica deweiana resta intatto, ciò che necessariamente cambia sono le successive fasi di concettualizzazione del problema: in luogo di elementi analitici e specifici del problema di indagine – tipici di un approccio quantitativo – avremo macro-aree problematiche (differenziandosi quindi per un più elevato livello di generalità, e di «traduzione operativa», per dirla con Lazarsfeld); in

---

<sup>10</sup> Per Marradi [2007] la definizione operativa riguarda le fasi 5-6-7.

<sup>11</sup> Corbetta parla, per la ricerca quantitativa, di «geometria circolare che dalla teoria parte e alla teoria ritorna» [Corbetta, 1999, pp. 55-6].

luogo di rigorose definizioni operative delle proprietà degli oggetti si farà ricorso a concetti sensibilizzanti, concetti cioè caratterizzati da una «funzione orientativa dell'analisi empirica, anziché prescrittiva» [Agnoli, 2004, p. 38]<sup>12</sup>.

Come è noto, la definizione di *sensitizing concept* (concetto sensibilizzante, orientativo) si deve a Blumer [1969]. Per Blumer, «mentre i concetti definitivi (*definitive concepts*) danno delle prescrizioni su cosa vedere, i concetti orientativi (*sensitizing concepts*) forniscono solo una guida di avvicinamento alla realtà empirica [...] suggerendo le direzioni nelle quali guardare [...] in una relazione di autocorrezione col mondo empirico tale che le proposte attorno a questo mondo possono essere controllate, rifinite ed arricchite dai dati empirici [in un processo che] muove dal concetto verso le concrete istintività della realtà, invece di cercare di ingabbiare la realtà in una definizione astratta del concetto stesso» [Blumer, 1969, pp. 149-150; cit. in Corbetta, 1999, p. 57]. Per Blumer, quindi, i concetti sensibilizzanti sono concetti ancora da perfezionare sia in termini operativi che teorici, e tale rifinitura dei concetti può essere attuata solo nel corso dell'indagine stessa. In più, tale necessità non deriva da una immaturità della scienza sociale, ma dalla natura stessa degli oggetti indagati dalle scienze sociali, poiché «ogni oggetto da noi considerato – sia esso una persona, un gruppo, una istituzione, un comportamento o qualsivoglia altro – ha un suo distintivo, particolare o unico carattere e si colloca in un contesto altrettanto specifico» [Ivi, p. 148; cit. in Corbetta, 1999, p. 57].

Ora, precisando anzitutto che dal nostro punto di vista il basso livello di generalizzazione e formalizzazione dei concetti non è determinato tanto dalla non fungibilità degli oggetti di studio delle scienze sociali quanto piuttosto dal basso livello di formalizzazione della teoria e di sviluppo delle conoscenze, i concetti sensibilizzanti, così intesi e declinati all'interno della logica della ricerca scientifico-sociale, permettono un adeguato avvicinamento al piano empirico di una indagine descrittivo-qualitativa proprio perché consentono di tradurre operativamente una rete teorica poco formalizzata o ambiguamente corroborata da altre ricerche empiriche e consentono, inoltre e in virtù della loro parziale “rifinitura”, quella sorta di equilibrio fra formalizzazione a monte dei concetti e apertura verso il non-previsto e il nuovo

---

<sup>12</sup> Evidentemente le differenze fra approccio qualitativo e approccio quantitativo non si esauriscono qui. In queste pagine, però, ci interessa esplicitare e illustrare la nostra scelta di declinare l'approccio qualitativo all'interno della logica dell'indagine scientifico-sociale, scartando, ad esempio, tra le altre possibili, le procedure operative esposte (per ricordare la più citata [Cardano, 2011, p. 266]) dalla *Grounded Theory* [Glaser e Stauss, 1967].

potenzialmente e auspicabilmente emergente dalla base empirica<sup>13</sup> che permette di lavorare nella direzione di un «contesto della scoperta» [Reichenbach, 1951], contesto proprio e specifico dei disegni di indagine descrittivo-esplorativi, come è qualificabile, appunto, il nostro.

Per cui, concludendo, in un approccio qualitativo, la concettualizzazione del problema sarà “a maglie larghe” e arriverà a definire dei concetti sensibilizzanti – in luogo di definizioni operative – attraverso cui collegare la rete teorica al piano empirico, per poi tornare alla rete teorica con funzione ampliativa. Resta da precisare che le maglie larghe della concettualizzazione sono da intendersi in un triplice senso: a) basso livello di formalizzazione della concettualizzazione del problema e aggancio con la base empirica<sup>14</sup> attraverso concetti orientativi e non prescrittivi della rilevazione empirica; b) possibilità che una parte – certamente relativamente piccola pena l’inefficacia a monte della concettualizzazione del problema – dei concetti elaborati risultino, in fase di rilevazione delle informazioni e poi di analisi dei dati, non discriminante o da ri-concettualizzare; c) apertura, già a monte della fase di formazione del problema, verso quel non-previsto che può (tanto più in disegni esplorativi) emergere durante la fase di costruzione della base empirica<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Evidentemente la proprietà “formalizzazione” non è intesa in senso dicotomico, ma piuttosto, con una logica *fuzzy*, come un *continuum* all’interno del quale sono immaginabili più possibili stati.

<sup>14</sup> Altri autori, a proposito degli approcci qualitativi, in luogo della classica espressione “base empirica”, preferiscono parlare di «documentazione empirica» [Cfr. Cardano, 2003].

<sup>15</sup> A proposito dei punti b) e c), Cardano [2003] parla di «relazione circolare» nella ricerca qualitativa fra teoria e osservazioni: la teoria influenza l’osservazione e quest’ultima a sua volta influenza la teoria. Questa relazione teoria-materiale empirico-teoria è già stata messa in luce in rapporto alla logica dell’indagine scientifico-sociale. Lo specifico dell’approccio qualitativo sta nella possibilità di riformulare, a seguito delle prime rilevazioni empiriche, almeno in parte e a seconda degli specifici disegni di ricerca, il materiale concettuale già durante l’indagine e proseguire così a nuove rilevazioni empiriche; possibilità invece preclusa all’approccio quantitativo che, una volta operativizzate le proprietà e gli oggetti procede alla rilevazione delle informazioni e poi alla loro organizzazione in matrice dei dati casi per variabili senza la possibilità di modificare, *in itinere*, il materiale concettuale e ri-organizzare in tal modo la rilevazione del materiale empirico.

## CAPITOLO 1

### **La religiosità post-moderna tra soggettivizzazione e relativismo: per una rete teorica dei processi di conversione religiosa.**

Parlare dei fenomeni religiosi nella contemporaneità implica fare preliminarmente i conti con quello che è stato definito il processo di secolarizzazione e, contestualmente, con la riflessione sociologica sulla prima e seconda modernità e, in quest'ultima, principalmente dell'indebolimento della capacità strutturante della tradizione e delle istituzioni e, estensivamente, del pluralismo dei riferimenti simbolico-culturali e normativi e dei mutamenti nella struttura dell'identità. Tanto più che, volendo affrontare il tema delle conversioni al Buddhismo, molte ricerche dimostrano come i praticanti buddhisti occidentali sviluppino, oltre a vere e proprie conversioni, nel senso di mutamenti profondi e radicali dell'appartenenza religiosa, anche forme miste di pluri-appartenenza religiosa (cattolica e buddhista, ma anche ebraica e buddhista). In particolare, poi, affrontare il tema dei processi di conversione religiosa nella seconda modernità sollecita anzitutto una riflessione sulle forme, i contenuti e il ruolo del religioso nella modernità contemporanea.

Ci sembra infatti opportuno inserire lo studio dei processi di conversione religiosa all'interno di una più ampia rete teorica in grado di connettere i cambiamenti apportati dalla seconda modernità alla struttura sociale e culturale e in particolare alla struttura dell'identità, con i processi di soggettivizzazione e *bricolage*, relativismo e pluralismo tipici della religiosità post-moderna prodotta dall'articolato processo di secolarizzazione. In tal modo si potrà concettualizzare una struttura sociale che, in virtù di tali profondi seppur eterogenei cambiamenti, offre all'attore sociale i mezzi e le opportunità *anche* per intraprendere un processo di conversione religiosa vissuto come percorso *attivo* di ristrutturazione e riformulazione della propria identità (religiosa).

## 1.1 Seconda modernità e identità.

A partire dal lavoro di Lyotard [1981] si è vista nello sfaldamento delle stabili certezze che furono della modernità la caratteristica principale della contemporaneità. Lyotard descrive la «post-modernità» anzitutto come fine delle «meta-narrazioni», ovvero fine della pretesa, propria della modernità, di fondare un unico senso del mondo partendo da principi metafisici, ideologici o religiosi e, contestualmente, apertura verso la plasticità e la molteplicità dei significati e verso una rivalutazione della diversità. Detto in altri termini, la post-modernità descritta da Lyotard è assieme perdita di autorità e di capacità strutturante delle istituzioni sociali e affermazione della possibilità della compresenza di significati, istituzioni e forme socio-culturali differenti.

Seguendo Giddens si può precisare che la modernità contemporanea, o meglio la «modernità riflessiva» (o «radicale» o «avanzata»), più che la fine della modernità e l'inizio di una nuova era sia piuttosto «un'era in cui le conseguenze della modernità si fanno sempre più radicali e universali» [Giddens, 1994, p. 16], una fase in cui la modernità applica a se stessa la razionalità, la critica, la riflessività; ovvero, per dirla con Willaime, l'«ultramoderno» può essere letto come «demitizzazione della modernità» [Willaime, 1996, p. 114]. In generale, la letteratura indica la caratteristica principale della modernità contemporanea nell'incertezza, nel mutamento continuo, nella riduzione della forza regolativa dei sistemi normativi e delle istituzioni sociali e pertanto nella perdita o riduzione dei riferimenti di valore condivisi e nella pluralizzazione dei sistemi culturali. Applicando alla contemporaneità la formula che Balandier [1991] applicava alla modernità, possiamo parlare di “movimento più incertezza”, laddove la modernità sarebbe invero movimento più certezza.

In queste pagine interessa soffermarsi sui lavori di Giddens, Beck, Bauman e Inglehart concernenti le trasformazioni della struttura dell'identità nella seconda modernità (*tav. 1.1*). Le riflessioni di questi autori delineano tre distinte prospettive di analisi della società post-moderna e, conseguentemente, tre modelli idealtipici di identità: Bauman, sottolineando i temi della perdita, delinea una identità mutevole, competitiva e incerta; Beck e Giddens, partendo dai temi della ricostruzione, tracciano una identità riflessiva; Inglehart esplora il registro dell'espressività. I tre modelli, se presi come «sguardi complementari e idealtipici, possono congiuntamente fornire

chiavi di lettura della complessità sociale della seconda modernità» [Cipollini, 2007, p. 22].

Beck, all'interno della sua riflessione sul ruolo centrale del «rischio» – e della sua consapevolezza – nella «seconda modernità», parla di un indebolimento delle norme fisse e vincolanti della tradizione. Ora, proprio questa debolezza o mancanza della forza strutturante della tradizione, delle norme e delle istituzioni, comporta una «spinta sociale all'individualizzazione» [Beck, 2000]. Vale a dire che gli individui tendono (e sono spinti) a costruirsi da soli le proprie biografie («riflessive») scegliendo fra nuovi e sempre mutevoli modi di vita. Questo processo di «individualizzazione» [Beck, Giddens, Lash, 1999] dell'identità sociale comporta anche la possibilità di identità multiple, auto-prodotte, mutevoli.

In modo analogo Giddens: nella modernità troviamo processi di distruzione/ricostruzione della tradizione, laddove nella modernità avanzata troviamo distruzione/sostituzione. La riflessività è sia istituzionale sia individuale ed è legata al riorganizzarsi del tempo e dello spazio e al moltiplicarsi dei meccanismi di disaggregazione. Nel processo di disaggregazione (Giddens utilizza il termine «*stretching*», stiramento) i rapporti sociali sono tirati fuori dai contesti locali di interazione e ristrutturati in luoghi di spazio-tempo indefiniti. [Giddens, 1994]. Le istituzioni sono oramai «istituzioni guscio»: rimane solo l'involucro esterno, ma si mostrano inadeguate a svolgere la loro funzione sociale [Giddens, 2000]. Questo comporta, in riferimento all'identità, una costruzione riflessivamente organizzata e orientata della propria identità: si afferma una visione dell'io come qualcosa che implica scelte, decisioni, libero arbitrio, investimento e sforzo personale. Una nuova forma di identità, «riflessiva», appunto, che coinvolge tanto i processi psichici quanto la concezione stessa del corpo [Giddens, 1999].

Del resto già Augé [1993], individua tre elementi specifici di quella che chiama la «*surmodernité*»: eccesso di *tempo* e di *spazio*, legati alla sovrabbondanza di eventi, spazi e informazioni prodotti dalla società globalizzata dell'informazione e dei trasporti; ed eccesso di *individuo*, nella misura in cui i riferimenti culturali normativo-valoriali si individualizzano al punto da rendere difficile un'affermazione collettiva di senso.

Bauman [1999, 2002] accanto al tema del processo di individualizzazione, come peculiarità dell'identità post-moderna («modernità liquida» nella sua

terminologia), pone l'attenzione anche alla dimensione dell'incertezza, definita come «permanente e irrisolvibile» [1999].

Elementi macro, come la globalizzazione, le trasformazioni economiche e politiche o lo smantellamento del *welfare state* agiscono sulla struttura della personalità individuale: si delinea così un individuo formalmente libero ma nel contempo isolato e privo delle reti di protezione sociale assicurate nell'epoca della «società solida» (prima modernità) dal *welfare* e privo del conforto e della costruzione di senso date dall'appartenenze sociali, in continua competizione per l'accesso all'occupazione e al benessere e per sempre migliori condizioni di *status* sociale ma nel contempo spinto all'omologazione dei consumi, degli stili di vita e dei modelli simbolici e culturali. Ancora: la logica, implicita nella crescente individualizzazione, dell'autorealizzazione e della riuscita del proprio percorso biografico, declinata all'interno di una situazione descritta attraverso le dimensioni dell'isolamento, della competizione e dell'incertezza permanente, porta alla costituzione di identità plasmabili rispetto ad una molteplicità di valori anche non coerenti, (Bauman parla di «identità a palinsesto» [1999]), come adattamento alla molteplicità e mutevolezza delle sfide e al timore, controparte di una competizione incerta e priva di protezioni sociali, dell'inadeguatezza al compito dell'autorealizzazione [1999], e che agiscono in una rete sociale di competizione e conflitto o, nel migliore dei casi, di distacco e indifferenza [2002].

L'analisi di Inglehart [1983, 1998], infine, assume come dato e irreversibile il passaggio alla post-modernità, per lo meno a livello economico, nelle società industriali avanzate. La post-modernità (economica) porta con sé, per Inglehart, l'affrancamento dai bisogni primari e la conseguente crescita di quei valori che definisce «post-materialisti»: ovvero autorealizzazione, autostima, soddisfazione culturale ed estetica, qualità della vita, e simili. L'uomo in tal modo è, o in prospettiva può essere, libero dal bisogno. La diffusione dei valori post-materialisti non è però lineare: sarà più accentuata nelle società più avanzate economicamente, nelle quali lo sviluppo economico rende possibile l'affrancamento dai bisogni primari e lo sviluppo di valori post-materialisti, e, all'interno di queste stesse società, sarà tendenzialmente più marcata negli individui di *status* socio-economico medio e alto mentre per gli individui con *status* basso tenderanno ancora a prevalere i valori legati alla sicurezza e al benessere economico e in generale all'appagamento dei bisogni primari.

Nella sfera religiosa, la sempre maggiore tendenza alla secolarizzazione, coniugata con lo sviluppo dei valori post-materialisti, porterebbe ad un ridimensionamento del ruolo e della salienza dell'autorità religiosa e del sistema normativo-simbolico religioso istituzionale, in luogo di un sempre maggior rilievo di forme di religiosità e spiritualità centrate sulla libera scelta di appartenenza e di costruzione simbolica.

	<b>Bauman:</b> “a palinsensto”	<b>Beck-Giddens:</b> “riflessiva”	<b>Inglehart:</b> espressiva”
<b>Ego</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- adattabilità, identità plasmabile</li> <li>- molteplicità di valori anche non coerenti</li> <li>- timore di inadeguatezza al compito della autorealizzazione</li> <li>- incertezza permanente</li> <li>- ricerca di piacere e gratificazione personale</li> <li>- benessere e qualità della vita</li> <li>- cura del corpo e dell'aspetto fisico</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- identità mutevoli e multiple</li> <li>- riflessività</li> <li>- consapevolezza dei diritti</li> <li>- nuovi ideali socio-politici</li> <li>- assunzione individuale del rischio</li> <li>- nuove forme di religiosità</li> <li>- attenzione a tempo libero</li> <li>- qualità della vita</li> <li>- cura del corpo e dell'aspetto fisico</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- espressività, valori post-materialisti</li> <li>- autorealizzazione</li> <li>- autostima</li> <li>- creatività</li> <li>- partecipazione sociale</li> <li>- nuovi ideali politico-sociali</li> <li>- nuove forme di religiosità</li> <li>- soddisfazione culturale ed estetica</li> <li>- progetto di vita</li> <li>- tempo libero</li> <li>- qualità della vita</li> <li>- cura del corpo e aspetto fisico</li> </ul>
<b>Status sociale</b>			<ul style="list-style-type: none"> <li>- realizzazione e soddisfazione nel lavoro</li> <li>- tendenzialmente status medio-alto</li> </ul>
<b>Relazioni sociali</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- individuo isolato</li> <li>- individualismo: competizione e conflitto/distacco e indifferenza</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- orientamento relazionale, solidarietà</li> <li>- partecipazione a nuove forme politiche, sociali, religiose</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- solidarietà, partecipazione sociale</li> <li>- tolleranza per differenze</li> <li>- partecipazione a nuove forme politiche, sociali, religiose</li> </ul>

Tavola 1.1, I tre modelli di identità.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Rielaborato a partire da Cipollini, 2007, p. 37.

## **1.2 Modernità e religioni nella riflessione sociologica.**

### **1.2.1 Secolarizzazione: processo, paradigma, abitudine mentale.**

Il paradigma della secolarizzazione detta l'agenda della sociologia delle religioni e delle scienze religiose in generale da ormai mezzo secolo. A ben vedere, fin dalle sue origini il pensiero sociologico ha interpretato dicotomicamente modernità e religiosità. La modernità è sempre stata letta come incompatibile e opposta alla religiosità: con l'avanzare dell'una, doveva necessariamente cedere spazio se non estinguersi l'altra, e il fatto che la sociologia sia nata proprio dai cambiamenti sociali prodotti dalla modernità<sup>17</sup> ha certamente influito su questa impostazione di fondo. Così da un lato Weber [1995; 1997] indica nel «disincanto del mondo» e nel crescente processo di burocratizzazione e razionalizzazione la chiave di lettura della dicotomia modernità-religione, dall'altro i padri fondatori francesi, partendo da una matrice di pensiero positivista ed evolucionista, relegano, con Comte [1830-42] e la sua «legge dei tre stadi», il pensiero religioso a stadi obsoleti del progresso dell'umanità – la religione è infatti, per Comte, il tratto caratteristico del primo stadio, quello teologico, dello sviluppo storico dell'umanità ed è inesorabilmente destinata a scomparire nell'ultimo e più evoluto stadio, quello positivista – e contemporaneamente cercano di sostituire le religioni tradizionali nella loro funzione di coesione e controllo sociale con nuove religioni laiche fondate a tavolino sui principi della razionalità e della scienza – su tutti Comte e il suo *Catechismo positivista* [1852]. Allo stesso modo il marxismo contribuì a vedere la religione come falsa coscienza e come fenomeno sociale incompatibile col progresso economico e sociale.

Se a questo quadro si aggiunge il fatto che le prime ricerche empiriche mostrarono, nella maggior parte dei paesi occidentali, un netto calo delle pratiche culturali e delle vocazioni sacerdotali, si comprende bene come si sia arrivati, intorno agli anni '60 del Novecento, ad una moltiplicazione degli studi centrati sull'ipotesi dell'esistenza di un processo di secolarizzazione in atto nelle società occidentali industrialmente più avanzate; processo che avrebbe portato, nelle ipotesi più estreme, alla scomparsa definitiva della religione nelle società moderne.

---

<sup>17</sup> Allo stesso modo, le scienze religiose non possono nascere se non in un contesto di secolarizzazione: si può studiare la religione solo se questa è riconosciuta come un possibile oggetto di studio scientifico e non soltanto oggetto di fede o di discorso teologico.

Il religioso non è ovviamente scomparso dalle società contemporanee e tra la fine del 1970 e gli inizi del 1980 si inizia a parlare, in concomitanza col rifiorire delle esperienze religiose istituzionali o dei nuovi movimenti religiosi, di “ritorno del sacro” o di “rivincita del religioso”. L'uso stesso di queste espressioni rinvia ad una delle conseguenze della teoria della secolarizzazione: l'affermarsi e il diffondersi tra gli addetti ai lavori di una «abitudine mentale» [Giordan, 2006, p. 13], quella appunto di una necessaria opposizione dicotomica tra modernità e religione tale per cui al crescere dell'una segue *ipso facto* un arretramento dell'altra, e ciò nonostante già nel 1976 esponenti importanti del paradigma della secolarizzazione avvertissero che occorreva distinguere fra due livelli di azione dei processi di secolarizzazione: la secolarizzazione delle istituzioni e del sistema sociale – da non leggere come tramonto definitivo della religione – e la secolarizzazione degli attori sociali – da non interpretare come graduale totale disinteresse o abbandono della religione da parte di tutti gli attori sociali [Wilson, 1981]. Così ad esempio Hervieu-Léger sostiene che l'incompatibilità religione-modernità resta comunque presente anche nella seconda modernità. Per la sociologa francese, infatti, il religioso contemporaneo o è un sottoprodotto religioso (ad esempio i sincretismi) e quindi indicatore del dominio della modernità, o, se autentico, rappresenterebbe una crisi della modernità [Hervieu-Léger, 1989].

In Italia a dare inizio al dibattito sulla secolarizzazione fu la pubblicazione dello studio di Acquaviva [1961] sul ruolo del sacro nella società industriale. Secondo Acquaviva, nelle società industriali urbanizzate l'esperienza del sacro, inteso come esperienza del *totaliter alter*, a causa di condizioni socio-culturali e psicologiche non più favorevoli, presenterebbe un difficile accesso.

Per tutti gli anni '60 e '70 del Novecento la tesi di moda fu quella della fine progressiva ed ineluttabile del religioso. Sul finire degli anni '70 e inizio anni '80 si impone invece, sotto la spinta della nascita di nuovi movimenti religiosi e lo sviluppo di forme di religiosità emozionali all'interno del Cattolicesimo, la tesi del “ritorno di Dio”, del sacro e del religioso o addirittura di una loro “rivincita”, fino ad ipotizzare la nascita di un processo di “de-secolarizzazione” che si inserirebbe nella crisi e frammentazione della modernità [*cfr.* Martelli, 1990]. Il dibattito fra i sostenitori della tesi dell'inevitabile secolarizzazione e i sostenitori del ritorno del sacro non fu esente da prese di posizione ideologiche [*cfr.* Acquaviva, Stella, 1989].

È evidente che una dicotomia forte *fine/ritorno* del religioso non sia più sostenibile. Più che di *fine/ritorno della religione* è dunque più opportuno muoversi all'interno di uno spazio concettuale di *scomposizione/ricomposizione*, attraverso cui leggere, in stretta concomitanza con i processi e i mutamenti in atto nella prima e seconda modernità, sia la religiosità che la religione. Vale a dire che occorre distinguere fra disposizione antropologica al religioso – rileggendo la distinzione inaugurata da Simmel fra religiosità e religione – “religiosità” come vissuto religioso esperito dall'attore sociale e “religione” come istituzione. Da questa angolazione, i fenomeni religiosi, intesi in senso lato, permangono, ciò che muta sono le forme e i contenuti che possono assumere, ma che non sono poi altro che prodotti culturali e storici e per tanto variabili: non bisogna appiattare e far coincidere le religiosità con le forme storiche della religione, e neanche le forme storiche di religione con le forme di religione di volta in volta maggioritarie o predominanti.<sup>18</sup>

Detto ciò, è indubbio che, contestualmente ai processi di modernizzazione, profondi e complessi mutamenti siano occorsi e siano tuttora in atto nel campo religioso. Occorre quindi fare chiarezza e precisare cosa debba o possa intendersi con secolarizzazione.

Berger [1984], con una sobria definizione si limita a descriverla come un processo tramite il quale alcuni settori della società e della cultura vengono sottratti al dominio delle istituzioni e dei simboli religiosi, configurando così una riduzione della rilevanza sociale della religione nella società moderna. La cosiddetta teoria economica della religione tende invece a relativizzare la portata del processo di secolarizzazione: si tratterebbe di un processo periodico col quale fra le varie istituzioni religiose, in competizione, quelle che offrono risorse simboliche («compensatori») adeguate aumentano il loro spazio di influenza a danno di quelle istituzioni che per varie ragioni non sono in grado di offrire compensatori altrettanto adeguati. La competizione si configurerebbe così come meccanismo fautore di una evoluzione delle istituzioni religiose [Stark e Bainbridge, 1985]. Karel Dobbelaere, in un articolo oramai classico [Dobbelaere, 1981], ha distinto tre dimensioni, non necessariamente concomitanti, del processo di secolarizzazione: una dimensione macrosociologica, una microsociologica e l'ultima interna alle stesse istituzioni religiose. La prima dimensione riguarda il

---

<sup>18</sup> È utile ricordare infatti come il processo di secolarizzazione riguardi prevalentemente le società occidentali moderne – per altro non tutte e non tutte allo stesso modo, come rivelano le situazioni del Giappone, degli Usa e dell'Italia – e il Cristianesimo.

processo di differenziazione funzionale e strutturale delle istituzioni economiche, politiche e culturali, la loro progressiva specializzazione e la loro progressiva autonomia da qualsiasi riferimento a valori religiosi. Fase avanzata del processo, di weberiana memoria, di burocratizzazione e razionalizzazione delle istituzioni, la differenziazione funzionale è una tendenza strutturale della modernità ed è connessa all'industrializzazione e alla crescente complessità dei sistemi sociali. La dimensione micro concerne il coinvolgimento religioso degli individui e ne intende rilevare il grado di integrazione normativa all'interno delle istituzioni religiose: vale a dire da un lato un calo della pratica, ovvero della partecipazione dei fedeli alle pratiche culturali e il calo delle vocazioni sacerdotali, dall'altro una traiettoria di vita che tende a costituirsi in un rapporto di indifferenza e di impermeabilità rispetto alla normatività espressa dalle autorità religiose istituzionali. Fenomeni questi legati ai processi di urbanizzazione e di industrializzazione e alla conseguente scomparsa della civiltà contadina e del rapporto col sacro che le era proprio, e quindi, sinteticamente, al passaggio dalla comunità alla società. Infine, la dimensione interna alle istituzioni religiose rimanda ai mutamenti a cui queste ultime sono andate incontro, mutamenti legati sia all'influenza esercitata dalla società secolarizzata, sia come portato di una strategia di adattamento sviluppata dalle stesse istituzioni religiose a partire dalla loro lettura del mondo contemporaneo.

Le tre dimensioni individuate da Dobbelaere mostrano il legame inscindibile fra modernità e secolarizzazione, certo non nel senso di una fine del sacro, come si è detto, ma nel senso di una sua ricomposizione, come si dirà.

### **1.2.2 Religiosità e spiritualità.**

Recentemente, o per lo meno a partire dallo studio di Wade Clark Roof del 1993, un nuovo approccio si sta affacciando, o tenta di farlo<sup>19</sup>, sulla scena della sociologia delle religioni, quello incentrato sullo studio della cosiddetta spiritualità.

L'idea di fondo del paradigma della spiritualità vede nel processo di secolarizzazione, e in particolare nella differenziazione funzionale, la possibilità di attivazione di una dinamica di «ri-spiritualizzazione del religioso» contemporaneo

---

<sup>19</sup> Si è parlato (cfr. ad es. Giordan, 2005 e Giordan, 2006) di terzo paradigma, dopo quello *old* della secolarizzazione e quello *new* della teoria economica della religione.

[Willaime, 1996, p. 109] e nel processo di soggettivizzazione del religioso la possibilità di una ri-composizione, in senso spirituale, delle identità religiose.

Importanti anticipazioni all'approccio incentrato sui percorsi spirituali sono rinvenibili in autori classici quali Georg Simmel – di cui in seguito si affronterà la peculiare distinzione religione/religiosità – e Ernest Troeltsch. Quest'ultimo, nel suo studio sul Cristianesimo [Troeltsch, 1931], distingue fra chiesa, setta e misticismo. La prima, per Troeltsch, si adatta al mondo e enfatizza il suo ruolo di mediazione col sacro; la setta, invece, tenta di trasformare il mondo sulla base dei propri ideali religiosi ed enfatizza la conversione e l'adesione rigorosa dei suoi membri; il misticismo, infine, è indifferente al mondo e si concentra solo sull'*esperienza religiosa personale, diretta, interiore*. Le tre forme basilari (chiesa, setta, misticismo) in cui può presentarsi il Cristianesimo sono in continua e reciproca tensione. Il misticismo, in particolare, può presentarsi o come una variante interna alle prime due forme o come una terza distinta forma. Per Troeltsch infatti il misticismo può essere di due tipi: «interpretato religiosamente», vale a dire originato da e sviluppato all'interno di una istituzione religiosa (sia essa chiesa o setta), o «deliberatamente coltivato» al di fuori di una particolare tradizione religiosa. Già agli inizi del '900 Troeltsch coglie l'affinità fra quella forma di esperienza religiosa personale diretta e interiore che egli chiamava misticismo e che l'attuale sociologia delle religioni tende a chiamare spiritualità e la modernità: il misticismo si basa su di una visione non dualista, propone una concezione relativistica della verità (religiosa), trascende i tradizionali confini delle specifiche tradizioni religiose ed enfatizza l'autonomia personale e l'esperienza diretta [cfr. Roof, 2002, pp. 73-4].

Più recentemente, nel suo studio sulla religiosità della generazione dei *baby boom* in U.S.A., Roof [1993] illustra come, all'interno del processo di soggettivizzazione del religioso, il credente giunge a costruire da sé e per sé, anche all'interno di una tradizione religiosa istituzionalizzata, un «sistema di significato ritagliato su misura» («*taylor-made meaning system*») il cui tratto caratteristico è proprio la ricerca di uno «stile di vita spirituale» («*spiritual way of life*»). La spiritualità, nei casi esaminati da Roof, o meglio gli «stili spirituali», si configurano come una ricerca personale, sia interna che esterna alle comunità di fede e alle tradizioni religiose, in cui centrali sono da un lato l'importanza della libera scelta personale e dall'altro i temi del benessere psicologico, della ricerca del sé autentico e

profondo, dello star bene con sé e con gli altri.<sup>20</sup> Il tema della ricerca del benessere e del sé profondo, come si vedrà, è esattamente ciò che Mathé [2005] rileva nei percorsi di conversione al Buddhismo tibetano in Francia.

Seguendo Wade Clark Roof, il segno caratteristico del religioso nella seconda modernità è lo «spostamento dalla religione in quanto radicata in una tradizione compresa in se stessa alla religione in quanto legata alle biografie individuali e alimentata da simboli, credenze e pratiche che sono riflessivamente coltivate», e ciò proprio perché la «spiritualità contemporanea si adatta in modo abbastanza notevole alla concezione della tarda modernità o post-moderna: perdita della vasta narratività; concezione della verità frammentata e relativa; pessimismo riguardo al progresso; scienza e spiegazione razionale; e la ricerca della verità da molte fonti». [Roof, 2002, pp. 78-79].

Wuthnow [1998] dal canto suo, distingue fra «spiritualità del dimorare» («*dwelling spirituality*») e «spiritualità della ricerca» («*seeking spirituality*»). La prima si riferisce al rapporto col religioso della società tradizionale e implica una istituzione e una gestione del potere e della *leadership*, certezze dogmatiche indiscutibili, un universo simbolico conosciuto e delimitato, una ritualità, una normatività e una identità religiosa codificate; la seconda si riferisce alle dinamiche contemporanee del credere e implica uno spazio del religioso non (totalmente) strutturato all'interno di una istituzione, rifiuta i dogmi in luogo di una appropriazione soggettiva creativa, libera e aperta alla diversità e alla molteplicità di senso della ritualità, dei simboli, della normatività e della identità.

Anche Heelas e Woodhead [2005], partendo dalla svolta soggettivista della cultura moderna, distinguono fra «*life as*», ovvero una condotta di vita modellata a partire da principi dettati al soggetto da una autorità esterna e a cui il soggetto stesso si conforma, e «*subjective-life*», ovvero una condotta di vita modellata in riferimento alle esperienze e opzioni soggettive e con un esplicito rifiuto di una autorità esterna. Relativamente al religioso, quindi, lo stile *life as* fa riferimento ad una autorità religiosa tradizionale o comunque istituzionalizzata, lo stile *subjective-life* fa riferimento alla coscienza profonda di sé e al rapporto di questa con l'altro da sé e coll'universo. Nel primo caso il sacro è esterno e il sé si sacralizza solo riferendosi e

---

<sup>20</sup> Sugli stessi temi Bellah *et al.* [1996], parla di «pragmatica psicoreligiosa» e «mentalità terapeutica»; Roff [1999] di «spiritualità riflessiva».

modellandosi ad esso, nel secondo il soggetto si sacralizza solo nell'auto-svelamento del sé profondo.

Prendendo spunto dagli studi appena esposti, possiamo delineare due possibili idealtipi di religiosità, due stili religiosi, l'uno "di tradizione" l'altro "centrato sul soggetto". Il primo si presenta tutto all'interno di una cornice tradizionale, codificata istituzionalmente e ereditata (per dirla con la Hervieu-Léger [2003]); il secondo, rinvenibile negli studi sulla spiritualità, può essere interpretato come il tipo ideale di religiosità post-moderna frutto del processo di soggettivizzazione, del pluralismo e relativismo dei contenitori simbolici religiosi e della loro reinterpretazione soggettiva (*tav. 1.2*). I recenti studi sulla spiritualità possono infatti essere letti come una analisi teorica ed empirica di un tipo determinato, seppur non esaustivo<sup>21</sup>, di religiosità, ovvero di vissuto religioso, espressione del mutamento di valori conseguente alle trasformazioni rinvenibili nel passaggio dalla prima alla seconda modernità e al, anche in questo caso post-moderno, processo di soggettivizzazione/individualizzazione.

<b>Religiosità di tradizione o ereditata</b>	<b>Religiosità post-moderna o centrata sul soggetto</b>
tutta vissuta all'interno di una istituzione religiosa	non totalmente vissuta in istituzioni o non affatto vissuta in istituzioni religiose tradizionali
riconoscimento di autorità religiosa	rifiuto (o vaglio autonomo e critico) di autorità religiosa, e affermazione: <ul style="list-style-type: none"> <li>● del sé</li> <li>● della ricerca personale</li> <li>● della libera scelta</li> </ul>
sacro come modello esterno cui adeguarsi e modellarsi	sacro interno all'individuo: <ul style="list-style-type: none"> <li>● autosvelamento del sé profondo</li> <li>● ricerca del benessere psicologico</li> </ul>
riconoscimento e adeguamento a dogmi	non riconoscimento del dogma
riconoscimento e adeguamento ad universo simbolico conosciuto e delimitato	universo simbolico molteplice, relativo, soggettivo
riconoscimento e adeguamento in una ritualità codificata	ritualità sottodimensionata e rielaborata soggettivamente
riconoscimento e adeguamento in una normatività (codificata)	normatività molteplice, relativa, soggettiva

*Tavola 1.2, Stili di religiosità.*

<sup>21</sup> Non esaustivo sia perché si limita ad un solo modello di religiosità rinvenibile nella seconda modernità, sia perché, al suo interno, non copre tutte le dimensioni generalmente associate alla religiosità (*cf. par. 1.3*).

### 1.2.3 Il puzzle della religiosità post-moderna.

Come si è detto, la religione non è morta nel mondo contemporaneo: la modernità e il processo di secolarizzazione più che dissolvere il religioso, lo hanno frammentato, smontato e ricostruito. Questa destrutturazione/ricostruzione poggia «principalmente – come ricorda Willaime – su due processi caratteristici della modernità: la differenziazione funzionale delle istituzioni e la individualizzazione crescente degli attori» [Willaime, 1996, p, 107]. Accanto agli elementi della *differenziazione funzionale delle istituzioni* e del *processo di soggettivizzazione*<sup>22</sup>, ricordati da Willaime, è opportuno aggiungerne un altro, legato soprattutto ai processi migratori, che portano universi culturali diversi e un tempo fisicamente lontani a convivere fianco a fianco, e allo sviluppo dei trasporti, dei mezzi di comunicazione e di diffusione delle conoscenze: l'esperienza del *pluralismo* culturale e simbolico e, di conseguenza, il *relativismo* degli universi simbolici. Queste tre dimensioni, come si vede, ricalcano la tripartizione proposta da Dobbelaere per l'analisi del processo di secolarizzazione. Seguendo tale tripartizione, si possono riassumere organicamente alcune delle novità tipiche della religiosità post-moderna.

Nella dimensione macro delle istituzioni, i crescenti processi di *differenziazione funzionale* e di *burocratizzazione e razionalizzazione* assieme al più generale processo di globalizzazione, hanno comportato una situazione di *pluralismo* e *relativismo* dei riferimenti normativi e simbolici in generale e ovviamente religiosi, e, in particolare nella sfera religiosa, a processi di *dualizzazione* e *marginalizzazione* (relativa). La differenziazione funzionale comporta il trasferimento di talune attività, quali ad esempio l'educazione, la salute, il tempo libero, il lavoro sociale, da istituzioni religiose a istituzioni secolari o allo stato. Anche quando le istituzioni religiose continuano a svolgere alcune di queste attività in maniera più o meno parziale, si assiste ad un processo di *secolarizzazione interna*. La differenziazione funzionale può tendere ad una riformulazione del religioso, sia istituzionale oltre che – e maggiormente – delle nuove forme religiose o dei vari sincretismi, che rivaluta o si concentra sulle forme spirituali e sugli aspetti mistici. Il processo di razionalizzazione burocratica, assieme alla specifica istanza ultramoderna di *riflessività sistematica*,

---

<sup>22</sup> Partendo dalle riflessioni di Charles Taylor sulla cultura occidentale moderna [Taylor, 2009], si preferisce qui utilizzare il termine “soggettivizzazione” in luogo di “individualizzazione” per non far pensare a posizioni individualistiche. La soggettivizzazione non è necessariamente individualistica, anche se può cadere nell'individualismo.

porta ad un processo di razionalizzazione della religione: il rapporto con la tradizione religiosa si fa cioè più complesso e critico, tanto da far parlare di «fine della religione ereditata» [Hervieu-Léger, 2003]. La globalizzazione sgancia dai contesti locali e rompe i vincoli comunitari che mettevano la religione in relazione a collettività e spazi determinati e contemporaneamente alimenta il pluralismo religioso: la semplice giustapposizione di culture religiose diverse fisicamente presenti in una stessa società – o presenti potenzialmente, cioè come possibilità di accesso alla loro conoscenza tramite i mezzi di comunicazione – contribuisce a relativizzare la verità di ciascuna di esse e accentua il processo di individualizzazione dell'esperienza religiosa. Nella fattispecie, poi, il contesto urbano amplifica tale fenomeno. Infine il processo di marginalizzazione rinvia alla destrutturazione e ricostituzione del religioso nella seconda modernità ai margini della società secolarizzata e della razionalità dominante: «processo che vede un sistema sociale riconoscere un ruolo a un religioso *soft*, ragionevole, ecumenico, etico, che si preferisce considerare una “sacra volta”, l'orizzonte remoto [...] un religioso allusivo, tenuto a distanza, che contribuisce a ridurre l'incertezza della società su sé stessa e a sacralizzare i suoi punti di riferimento etici». Tuttavia la marginalizzazione sociale della religione si accompagna anche ad un processo di dualizzazione, infatti, «di fronte al polo sociale in cui la religione si vede riconoscere un suo posto, seppure a distanza, esiste un polo individuale e comunitario in cui il religioso è più vicino e familiare, e si presenta sotto aspetti diversi. [...] Fra questi due poli si può produrre uno scarto tale da rendere estranee tra loro le espressioni religiose che vi corrispondono. Una religione controllata e razionale, oppure una religione calda ed emozionale. Una religione intellettuale e liberale, oppure più sensibile e più fondamentalista» [Willaime, 1996, pp. 119-20].

Nella dimensione micro dell'individuo centrale, ma non esclusivo, è il processo di *soggettivizzazione* del religioso. Tale processo non riguarda solo i nuovi movimenti religiosi o i vari sincretismi, ma coinvolge anche le religiosità istituzionali. L'indebolimento della tradizione e delle appartenenze si accompagna ad una fioritura delle forme ed esperienze religiose destrutturate e ricostituite a partire da istanze personali: è il vissuto religioso personale e comunitario a divenire centrale sia con forme estreme di “religioso a scelta” e di “fai da te religioso”, sia con forme di valorizzazione dell'esperienza spirituale personale o delle esperienze mistiche, sia con una valorizzazione di caratteri pragmatici ed esperienziali percepiti come strumenti validi ad affrontare il vivere nel presente, sia con lo sviluppo di *forme emozionali*

(presenti soprattutto nelle religiosità istituzionali), sia con esperienze religiose di «*believing without belonging*» [Davie, 1994]. Si tratta in definitiva di una appropriazione e reinvenzione soggettiva da parte degli individui delle forme e dei significati religiosi che attinge da, e a sua volta alimenta, l'indebolimento delle appartenenze tradizionali e l'identità riflessiva ultramoderna e porta ad una disseminazione e proliferazione delle credenze.

Venendo meno, o comunque indebolendosi, la cornice istituzionale della tradizione che legava insieme credenza e appartenenza, pratiche e normatività morale, si viene a configurare una sorta di liberalizzazione del rapporto dell'individuo col religioso e con la religione, l'uniformità (supposta?) dei credi si scioglie in una libera circolazione dei simboli religiosi e si ri-costituisce in una molteplicità di identità soggettive.<sup>23</sup> Anche per chi continua a definirsi all'interno degli spazi istituzionali, il rapporto con l'autorità religiosa raramente si configura come un rapporto di semplice obbedienza, ma più spesso viene relativizzato (non rifiutato) e sottoposto al vaglio autonomo e critico del credente. «Essere religioso, in modernità, non vuol tanto dire *sapersi generato* quanto *volersi generato*. Questo fondamentale mutamento del rapporto con la tradizione che contraddistingue il religioso moderno apre, in maniera illimitata, le possibilità d'invenzione, di adattamenti personali e di manipolazione dei dispositivi di senso in grado di “fare tradizione”» [Hervieu-Léger, 1996, p. 263, *corsivo nostro*]. A questo va aggiunto che la globalizzazione, rompendo i vincoli con la tradizione e con le identità locali, porta con sé anche una domanda di identità, una nostalgia di comunità.

Infine, la dimensione culturale: da un lato le trasformazioni interne alle religioni istituzionali, dall'altro la nascita di nuove forme religiose. Le trasformazioni interne comprendono estremismi religiosi, integrismi, progressismi, ecumenismi o ancora religiosità secolari. Le nuove forme di religiosità, oltre a sincretismi vari, comprendono quelle che Barker definì «nuovi movimenti religiosi» [Barker, 1982], fra i quali i più caratteristici della seconda modernità sono forse tutte quelle forme religiose che Champion riunì sotto il nome di «nebulosa mistico esoterica» [Champion, 1989] caratterizzati da una grande fluidità e mobilità interna delle credenze, delle pratiche e degli stessi membri. Proprio la fluidità dei significanti religiosi tipica della seconda

---

<sup>23</sup> La tesi della privatizzazione della religione è stata sostenuta ad es. da Luckmann (1969) e Luhmann (1991): la soggettivizzazione del religioso si spingerebbe fino ad un ritiro nella sfera privata.

modernità ha portato a parlare di “religioni a scelta” e, assieme al pluralismo religioso, di “mercato del religioso”.

#### **1.2.4 Religione e religiosità.**

Nel suo scritto del 1898, Simmel [1992], cercando di delineare i fondamenti epistemologici di una sociologia delle religioni, propone la nota distinzione fra religione e religiosità.

La religiosità è concepita in termini di «essenza» e «radice più profonda», e definita come una «coloritura [che] [...] compare spontaneamente nell'ambito di quei rapporti degli elementi sociali, come una costellazione puramente psicologica, come uno dei possibili modi di comportarsi dell'uomo rispetto ad altri uomini» [Ivi, p. 62], una «determinata tonalità» che «gli esseri umani sviluppano nell'ambito dei loro contatti, in quanto di puramente psicologico c'è nelle loro interazioni» [Ivi, p. 60]. La religione «è rispetto a ciò [al religioso] solo qualcosa di derivato» [Ivi, p. 62], una forma culturale che, possiamo dire, fluisce come realtà oggettivata dalla continua interazione sociale: ciò a cui pensa Simmel è una particolare attività simbolica, che, col tempo, nell'incessante interazione sociale, si istituzionalizza in forme storiche (religione). «Solo nel momento in cui si realizza questa autonomizzazione e sostanzializzazione della religione quest'ultima si ripercuote per suo conto sulle immediate relazioni psichiche tra gli esseri umani e conferisce ad esse la coloritura [...] della religiosità. Ma in tal modo essa restituisce solo ciò di cui essa stessa è originariamente debitrice» [Ivi, p. 63]. Questa determinata tonalità emotiva è, per Simmel, rinvenibile non solo entro l'ambito delle forme istituzionali storiche di religione, ma anche, «con maggiore o minore forza» in «molteplici interconnessioni» e «numerose interazioni», quali ad esempio «il rapporto del figlio affettuoso con i suoi genitori, del patriota entusiasta per la sua patria [...] del sottoposto nei confronti del suo dominatore, del buon soldato verso l'esercito di cui fa parte». [Ivi, pp. 60-1]

Simmel individua due «aspetti particolari dell'essenza religiosa», due elementi potremmo dire costitutivi: la fede e l'unità. La fede «si presenta innanzitutto come una relazione *tra gli esseri umani*» [Ivi, p. 65]. «Noi non sviluppiamo affatto i nostri rapporti reciproci solo sulla base di ciò che sappiamo di un altro in modo dimostrabile. Piuttosto, i nostri sentimenti e le nostre suggestioni si manifestano in

determinate rappresentazioni che possono essere definite solo come fondate su una fede, e che da parte loro si ripercuotono ancora una volta sulle relazioni pratiche» [Ivi, pp. 65-66]. La fede, «pura forma psicologica di rapporto inter-individuale» e «uno dei legami più saldi tra quelli che tengono unita la società umana», ha per oggetto «un essere umano o una collettività di esseri umani» [Ibidem]. Può essere fede specificamente religiosa (fede nel divino), ma solo quando si «presenta in modo assolutamente puro e astratto», «svincolato dal suo legame con una controparte sociale» [Ibidem]. Per unità, infine, Simmel intende una precisa modalità di simbolizzazione e significazione: «noi non recepiamo semplicemente la molteplicità priva di nessi delle impressioni provenienti dalle cose, e invece cerchiamo i loro legami e le interazioni che le racchiudono in un'unità; anzi, a dire il vero presupponiamo ovunque la presenza di unità superiori e fulcri dei fenomeni isolati» [Ivi, pp. 67-68]. Questa tendenza a stabilire nessi di unità fa sì che «l'individuo si sente legato a un qualcosa di universale, di superiore, donde egli fluisce e in cui rifluisce, ma da cui si aspetta anche elevazione e redenzione, da cui è diverso e però anche identico» [Ivi, p. 72].

Si può quindi intendere la religiosità come una peculiare categoria generale attraverso cui e per mezzo della quale l'uomo dà senso e significato al mondo e al suo essere nel mondo, «un punto di vista, fra gli altri, sulla realtà, una forma attraverso la quale, in un linguaggio proprio, è espressa la totalità della vita» [Willaime, 1996, p. 25], determinando in tal modo una modalità dell'interazione sociale. Ciò di cui Simmel parla è una sorta di atteggiamento religioso che genera una determinata visione del mondo e un determinato essere nel mondo, una attitudine nativa, una *disposizione* religiosa. La fede, nell'altro e nella collettività, che possiamo interpretare come fiducia e solidarietà, rimanda alla sfera emotiva (fiducia) e a quella pro-attiva (solidarietà); l'unità, intesa come tendenza ad interpretare la complessa e interrelata molteplicità del vivente come il dispiegamento di una unità sottostante e fondante che trascende il limite e la finitezza dell'esistenza umana e del suo significato, rimanda alla sfera cognitiva e simbolica.

Resta da precisare che per religiosità si intende correntemente in letteratura «le concrete forme, empiricamente osservabili, attraverso cui gli attori singoli e collettivi esprimono le diverse dimensioni della religione stessa» [Pace, 2007, p. 66]. Meno pacifica è invece la definizione delle dimensioni nelle quali scomporre, in vista di analisi empiriche, il concetto di religiosità, anche se un certo accordo trova la

proposta di Glock [1964, e Glock e Stark, 1965] di distinguere fra credenza, conoscenza, pratica, esperienza e appartenenza.

### 1.3 Il luogo della modernità e del pluralismo: la vita delle metropoli.

Si è già accennato alle metropoli come i luoghi per eccellenza della modernità (prima e seconda) e della compresenza di culture e religiosità differenti. Non sembra pertanto peregrino, ai fini della definizione del contesto di indagine e prima di centrare il discorso sui processi di conversione, un breve *excursus*, certamente breve e estremamente selettivo, nella letteratura sociologica al riguardo, concentrandoci in particolare su tre temi più strettamente collegati alla nostra indagine: modernità e città, identità e interazioni sociali nella città, cosmopolitismo.

Lo studio sociologico delle peculiarità delle forme e dei contenuti delle interazioni sociali che avvengono nel contesto metropolitano, prende il via col saggio di Simmel del 1903 *Le metropoli e la vita dello spirito*. Per Simmel [1998] la metropoli è essenzialmente un sistema di interazioni sociali nuovo e specifico rispetto alla piccola città o al contesto rurale, un sistema eterogeneo e differenziato, basato sulla moltiplicazione dei piani di vita (economico, culturale, professionale) e sulla moltiplicazione degli «stimoli sensoriali ed emotivi». Il cittadino della metropoli sperimenta questa complessità sociale, sensoriale ed emotiva, questa «intensificazione della vita nervosa» selezionando, per poterle gestire, fra le molteplici possibili, le relazioni sociali con gli altri individui e gli stimoli sensoriali, a volte trascurando stimoli in eccesso, a volte prestando attenzione invece ai rumori di fondo, a quegli stimoli appena percepibili. Simmel definisce questa continua selezione degli stimoli e delle relazioni «intellettualismo», e ciò perché il cittadino metropolitano si muove nell'ambiente multiforme della metropoli essenzialmente attraverso l'intelletto, dosando, come strategia di difesa, il coinvolgimento emotivo<sup>24</sup>.

In tal modo Simmel può sostenere la nascita di un tipo sociale nuovo, quello del «*blasé*», dell'individuo che, sottoposto alla eterogeneità degli stimoli sensoriali ed

---

<sup>24</sup> «L'intelletto (*Verstand*) [...] è una facoltà essenzialmente logico-combinatoria, eminentemente orientata alla calcolabilità. In questa accezione, è la "più superficiale" e la "più adattabile" delle nostre facoltà. La sua *ipertrofia* – che per Simmel è tipica della modernità – corrisponde oltre che all'intensificazione della "vita nervosa" anche allo sviluppo di un atteggiamento strumentale e calcolistico tanto nei confronti delle relazioni fra le persone quanto nei confronti della vita in generale» [Jedlowski, 1998, p. 108]

emotivi della metropoli, reagisce ad essi, come strategia di difesa del proprio equilibrio psicologico, con l'intelletto e dosando il coinvolgimento emotivo, fino a sfociare in riserbo e distacco, in indifferenza: «L'essenza dell'essere *blasé* consiste nell'attutimento della sensibilità rispetto alle differenze fra le cose [...] nel senso che il significato e il valore delle cose stesse sono avvertiti come irrilevanti. Al *blasé* tutto appare di un colore uniforme, grigio, opaco, incapace di suscitare preferenze» [Simmel, 1998, pp. 42-3]. In tal modo, la moltiplicazione, quantitativa e qualitativa, delle opportunità di interazione sociale, diviene sia possibilità di libertà, di confronto e opportunità (la metropoli è anche, in virtù del pluralismo dei riferimenti culturali e simbolici, il luogo dell'«orientamento cosmopolita»), ma anche, allo stesso tempo, ambivalente fonte di indifferenza e distacco, di solitudine e isolamento, di anonimato e necessità di originalità per differenziarsi e farsi riconoscere.

I temi della complessità, quantitativa e qualitativa, della struttura dell'interazione sociale, e il suo effetto sulle modalità di interazione e sulla specificità del tipo identitario, l'ambivalenza e l'eterogeneità del mondo di vita metropolitano, resteranno comuni temi d'interesse anche nella letteratura successiva.

Un primo approfondimento dei temi elaborati da Simmel fu condotto dai sociologi della cosiddetta Scuola di Chicago. Il legame fra la Scuola di Chicago e lo studioso tedesco è indubbio proprio nell'animatore maggiore della scuola stessa: Robert E. Park<sup>25</sup>. Il filo rosso che lega le numerose e per altri aspetti eterogenee ricerche condotte presso il dipartimento di sociologia di Chicago è proprio la città, la grande metropoli americana, in quegli anni in rapido e complesso sviluppo, descritta come uno spazio eterogeneo e spesso fonte di ambiguità, sia luogo di opportunità di interazione con figure sociali molteplici sia luogo di incubazione di conflitti e di segregazione.

Questo carattere ambivalente della metropoli moderna può essere colto prendendo in considerazione due concetti centrali nella riflessione di Park [Park, Burgess, McKenzie, 1979]: «mobilità» e «distanza sociale». Con mobilità, Park intende non solo la mobilità geografica e sociale, accresciutesi nelle metropoli moderne rispetto al passato o ad altri contesti spaziali, ma anche e soprattutto la crescente «mobilizzazione degli individui», ovvero la loro aumentata esposizione a stimoli sempre più numerosi e multiformi, a interazioni sociali con un crescente

---

<sup>25</sup> Come è noto, Park tra il 1899 e il 1903, si trasferì a Berlino dove poté seguire le lezioni di Simmel e conseguire un dottorato sotto la direzione di Windelband.

numero di attori sociali eterogenei, o ancora a quadri di riferimento cognitivi e valoriali molteplici e differenti. L'individuo metropolitano è, per Park come per Simmel, sottoposto ad una pluralità di stimoli, siano essi interazioni sociali, siano essi stimoli simbolici e sensoriali, o ancora stimoli normativo-valoriali. La molteplicità delle interazioni sociali porta con sé però anche una loro accresciuta transitorietà e instabilità e, conseguentemente, la ricerca, da parte dell'individuo metropolitano, a differenziarsi e distinguersi dalla massa anonima. Per distanza sociale Park intende invece un sentimento, sviluppato dai membri di un gruppo sociale, di diversità ed estraneità rispetto ai membri di un altro gruppo<sup>26</sup>. Sul territorio di una città i gruppi diversi tendono a collocarsi in aree distinte, formando così «aree naturali», zone geografiche in cui poter suddividere la città caratterizzate sia da una loro funzione economica e sociale sia da una loro specifica sub-cultura. La distanza sociale e le aree naturali, contribuiscono così alla segregazione e alla eterogeneità interna del tessuto sociale metropolitano.

Il tema della distinzione del territorio metropolitano in aree distinte sarà ripreso ed ampliato da Lofland [1973]. L'organizzazione spaziale della città del XX secolo è per Lofland il risultato della segregazione spaziale compiuta durante le prime fasi dell'industrializzazione – allorché le città cominciavano a suddividersi in aree diverse, con lo spazio produttivo distinto in base alle varie attività economiche o istituzionali, e lo spazio residenziale suddiviso in base alle appartenenze di classe – e della più recente localizzazione su criteri etnici, avvenuta a seguito delle massicce ondate migratorie, che ha portato alla costituzione di microcosmi etnici – assieme luoghi di segregazione dalle altre aree della città e luoghi di aggregazione interna. Il composito spazio metropolitano è poi anche contrapposizione di spazi pubblici e spazi privati.

Per Lofland, che riprende chiaramente gli studi di Goffman sull'interazione quotidiana, gli individui agiscono assumendo ruoli di volta in volta adattabili allo specifico contesto spaziale, riservando il coinvolgimento emotivo soltanto ai contesti privati: la metropoli è in tal modo un enorme palcoscenico dove mettere in scena una rappresentazione collettiva fatta di ruoli mutevoli, e in parte fittizi, a seconda del contesto, della necessità di mantenere il riserbo o di distinguersi, della necessità di minimizzare il coinvolgimento emotivo o di ottenere una gratificazione o un

---

<sup>26</sup> Il pregiudizio nei confronti degli altri – uno dei temi pionieristici tipici della scuola di Chicago – è una manifestazione della distanza sociale.

riconoscimento. L'individuo metropolitano si trova così immerso in un «mondo di stranieri», di individui sconosciuti e atomizzati, di situazioni eterogenee e molteplici, di microcosmi culturali differenti. La sua attività principale è pertanto quella di orientarsi in questa molteplicità di stimoli – e ciò sia attraverso la decodifica delle «apparenze», sia attraverso la «localizzazione», sia infine attraverso la appartenenza etnica o alla determinata sub-cultura – nel tentativo di creare e mantenere una stabilità di relazioni e di certezze, ma sperimentando inesorabilmente la perdita di significato, di emozioni, di umanità.

Dagli autori considerati, emergono tratti comuni con cui sintetizzare la vita nella metropoli: l'individuo metropolitano si trova ambigualmente immerso tra la moltiplicazione quantitativa della possibilità e dell'eterogeneità dei rapporti sociali e degli stimoli sensoriali e culturali, e la diminuzione qualitativa della significatività delle interazioni sociali e delle reti relazionali; la via fra le due sponde comporta assieme maggior individualismo, isolamento o intellettualismo nelle relazioni sociali ma anche maggiore mobilitazione, possibilità di contatto e confronto con orizzonti culturali molteplici e con sistemi normativi e valoriali differenti. La riflessione svolta sulla post-modernità suggerisce di arricchire il quadro appena delineato della vita metropolitana con concetti quali la centralità della libertà individuale e della auto-realizzazione, la molteplicità dei piani ideologici, il continuo mutamento come valore positivo o ancora l'incertezza come trama esistenziale.

#### **1.4 I processi di conversione religiosa.**

Delineato il più ampio quadro teorico, possiamo ora analizzare nello specifico la letteratura riguardante i processi di conversione religiosa. Il concetto di conversione religiosa indica un mutamento radicale di identità religiosa: denota infatti l'adozione di una nuova fede religiosa a seguito dell'uscita da una fede, o da un sistema di credenze, precedente o dell'allontanamento da uno stato di indifferenza nei confronti dell'esperienza religiosa.

Nel religioso post-moderno non sempre si può intendere con conversione religiosa una tale netta metamorfosi. Possono darsi infatti non tanto profondi e radicali cambi di confessione religiosa, quanto piuttosto commistioni, sincretismi, ricostruzioni soggettive e individuali. Proprio questi casi, per così dire, ibridi, sono un tipico

esempio di soggettivizzazione del religioso e di fluidità dei significanti religiosi. Si potrebbe affermare, seguendo una logica di categorie idealtipiche, che si sia passati dalle conversioni di massa dell'epoca pre-moderna, con contesto comunitario, cambio radicale di religione di appartenenza e identità (religiosa) individuale sviluppata in quanto membri di una comunità (religiosa); alle conversioni individuali della modernità e ancora di più della seconda modernità, con contesto societario (metropolitano), *bricolage* religioso soggettivo e multi-identità religiose e appartenenza ad una comunità (religiosa) che si riconosce compatibile con la propria identità (religiosa) individuale.

Allo stesso tempo non possiamo pensare alla conversione religiosa come ad un mutamento più o meno subitaneo e immediato. La conversione religiosa, come ogni altro mutamento della struttura dell'identità, va concettualizzata piuttosto come un processo, un percorso attivo e volontario di (ri)socializzazione e addestramento che fa seguito ad una «sospensione della sospensione del dubbio» [cfr. Montesperelli, 1997, pp.49-65], una continua riformulazione che coinvolge dimensioni diverse e articolate dell'identità, delle credenze e delle appartenenze sociali degli individui che ne sono interessati. L'articolazione interna dei mutamenti prodotti può poi variare in prosieguo di tempo, ma non necessariamente in maniera cumulativa e progressiva: anche se possiamo infatti facilmente ipotizzare che, col trascorrere del tempo, dimensioni come le credenze, le conoscenze o le pratiche vengano approfondite e quindi in qualche misura cumulate dal convertito, possono in realtà darsi bruschi cambiamenti di direzione (è il caso del nomadismo religioso, del cosiddetto effetto *turn over* o di ritorni alla confessione religiosa precedente) o più complessi e intricati *bricolage* religiosi (con o senza appartenenze religiose specifiche o multi-appartenenze) che coniugano significanti anche di più universi simbolico-religiosi.

Nella letteratura sociologica riguardante i processi di conversione religiosa, il modello di Lofland-Stark del 1965 ha esercitato, e ancora oggi continua ad esercitare, una notevole influenza. Nel celebre articolo John Lofland e Rodney Stark [1965]<sup>27</sup> sviluppano un modello di percorso di conversione (*Conversion Model*) distinto in sette tappe idealtipiche:

---

<sup>27</sup> Cfr. anche Lofland [1977] e Rambo [1996]. Modelli simili anche in Tippet [1992] e Rambo e Farhadian [1999].

1. «situazione di crisi»: ovvero la presenza nell'individuo di tensioni profonde e non passeggera;
2. tendenza dell'individuo a cercare risposte di tipo religioso («religious problem-solving perspective»);
3. auto-definizione dell'individuo come *seeker*, cioè come un soggetto alla ricerca della verità religiosa<sup>28</sup>;
4. incontro in un momento cruciale della vita con un determinato gruppo religioso, percepito, nell'immediato o subito dopo, dal soggetto come un *turning point*. I *turning points* sono «situazioni in cui i vecchi obblighi e linee di azione sono diminuiti, e nuovi coinvolgimenti diventano desiderabili e possibili» [Lofland e Stark, 1965, p. 870, *traduzione nostra*];
5. sviluppo di legami affettivi e intensi con uno o più membri del gruppo religioso incontrato;
6. indebolimento delle relazioni affettive (siano esse precedenti o successive al *turning point*) con individui esterni (ovvero estranei o oppositori) al gruppo religioso incontrato;
7. interazione intensa all'interno del nuovo gruppo e eventuale, nel lungo periodo, assunzione di ruoli al suo interno.

Il percorso è pensato da Lofland e Stark come *standard* e sequenziale: il convertito deve passare, in ordine, attraverso tutte le tappe esposte. Nelle ricerche sociologiche sui processi di conversione religiosa, tuttavia, emerge come non sempre i vincoli della standardizzazione e della sequenzialità siano effettivamente riscontrabili: possono darsi percorsi di conversione religiosa in cui la fase della crisi non precede ma segue l'incontro col nuovo gruppo religioso<sup>29</sup>, o ancora percorsi in cui la fase della ricerca non è presente<sup>30</sup>. Per tanto è forse più utile rimuovere tali vincoli e considerare il modello come idealtipico: non necessariamente in un percorso di conversione troviamo tutte le tappe del modello, non necessariamente in un concreto percorso di conversione troviamo le tappe nello stesso ordine del modello.

---

<sup>28</sup> Riguardo la definizione del *seeker*, Mathé [2005], in uno studio sulle conversioni al Buddhismo tibetano e alla Soka Gakkai in Francia, precisa come gli individui da lui studiati cercherebbero una dimensione personale di benessere e non una verità religiosa. Elemento questo che li avvicinerebbe ai concetti di *seeking spirituality* e di *subjective-life*, esposti in precedenza.

<sup>29</sup> Ad esempio Dutton [1999] e Gilliat-Ray [1999] mostrano come nelle conversioni alla religione islamica la fase di crisi segua l'incontro e l'adesione.

<sup>30</sup> Questi rilievi sono d'altra parte compatibili con alcuni dei tipi di conversione elaborati da Lofland e Skonovd nel *conversion motif model*, come vedremo.

Il punto 6 rivela inequivocabilmente come il modello sia stato sviluppato a partire dai processi di conversione ai Nuovi Movimenti Religiosi<sup>31</sup> e in particolare a quelli fra questi minoritari e devianti o che implicano, con l'adesione, un taglio più o meno netto con la società esterna, risultando così poco efficace nella spiegazione del processo di conversione a religioni non minoritarie o comunque prive di meccanismi di isolamento dalla società circostante.<sup>32</sup>

Lofland e Stark raggruppano le sette tappe in due categorie: condizioni predisponenti («*predisposing conditions*»), ovvero le tappe 1, 2 e 3 definite «attributes» e «background factors [...] of potential converts»; e contingenze situazionali («*situational contingencies*») – le tappe 4, 5, 6 e 7 – che «lead to the successful recruitment of persons predisposed» [Lofland e Stark, 1965, pp. 864]. Allo stesso modo, Machalek e Snow [1993] dividono le cause della conversione in due categorie: attributi individuali («*individual attributes*») e influenze contestuali («*contextual influences*»).

Bainbridge [1992] ci ricorda che «le persone con maggiore probabilità di sviluppare una nuova affiliazione religiosa sono quelle che hanno perso i legami sociali forti: divorziati, vedovi, giovani appena indipendenti, chi ha appena cambiato lavoro, o persone che fanno esperienza di ogni altra *grave perturbazione* nella vita, sia essa negativa o positiva» [Ivi, p. 181; *traduzione nostra, corsivo nostro*]. Va detto che, se a determinare l'insorgere di una situazione percepita dal soggetto come problematica può contribuire una qualche “grave perturbazione” occorsa a incrinare la sua parabola biografica, è evidente che, in maniera più generale, siamo di fronte ad una rottura profonda del micro-ordine normativo ed esistenziale dell'individuo – del proprio “mondo della vita” (*Lebenswelt*) per utilizzare una terminologia fenomenologica – tale da spingerlo a riconsiderare la propria identità (religiosa) e la propria struttura di significato dell'esistenza – una “riduzione fenomenologica”, per restare ancora nel linguaggio fenomenologico. In maniera simile, la sociologia “femminista” utilizza il concetto di *click moments*, ovvero di momenti in cui avviene una rottura nella normale

---

<sup>31</sup> La letteratura sociologica si è concentrata soprattutto sull'adesione alle sette religiose, in particolare i Nuovi Movimenti Religiosi (soprattutto Scientology, Chiesa dell'Unificazione, Hare Krishna, Soka Gakkai o gruppi vari della nebulosa mistico esoterica) e i vari gruppi della galassia cristiana (soprattutto Testimoni di Geova e protestantesimo pentecostale). E non è un caso che lo studio dei processi di conversione abbia registrato un notevole incremento a partire dagli anni '80 in concomitanza cioè con l'esplosione dei N.M.R. Molto poco ci si è occupati invece dei processi di conversione al Buddhismo, come d'altronde anche dei processi di conversione alle chiese tradizionali. L'articolo di Lofland e Stark si basa sugli studi effettuati dagli autori sulla setta “Divine Precepts”.

<sup>32</sup> Critiche in tal senso ad es. in Greil e Rudy [1984].

vita di una donna (divorzio, perdita del lavoro, violenza sessuale subita, ecc.), come possibile innesco di una presa di coscienza della sua condizione sociale e culturale [cfr. Mies, 1983; cit. in Capecchi, 1996]. Resta inteso che la situazione di crisi è solo una delle *predisposing conditions* e va declinata assieme al *religious problem solving perspective* e alla ricerca di verità religiose.

Le *predisposing conditions* possono contribuire a descrivere il potenziale convertito ma, per spiegarne l'affettiva conversione, dobbiamo introdurre le *situational contingencies*, vale a dire l'influenza del gruppo religioso a cui il potenziale convertito decide di aderire e le riformulazioni varie della sua rete relazionale<sup>33</sup>. In altri termini, tornando ancora a Bainbridge, il potenziale convertito «per convertirsi ad una nuova religione, deve sviluppare relazioni sociali forti con persone che sono già membri», «per accettare i principi della fede, deve prima diventare un membro del gruppo», e ciò perché «attraverso l'interazione sociale, le persone si scambiano ripetutamente l'uno con l'altro informazioni, emozioni e ricompense materiali» [Bainbridge, 1992, pp. 181-3, *traduzione nostra*].

Emerge, quindi, accanto alla ricerca di una verità religiosa – fattore considerato dal *conversion model* – e, come vedremo, alla ricerca di benessere psicologico – compatibile d'altronde con la fase di crisi determinata da una più profonda rottura della parabola della vita quotidiana – anche una possibile ricerca di relazioni sociali con e di appartenenza a un gruppo (religioso) percepito dall'individuo come portatore di valori e norme – non necessariamente circoscritte all'ambito religioso – affini alle proprie. Possiamo cioè introdurre anche un elemento di omofilia di valori.

In Italia, Pannofino, seguendo il modello di Lofland-Stark, propone uno schema costituito da cinque tappe: «la *crisi* concerne la fase di “incertezza paradigmatica”, cioè di insoddisfazione che il soggetto prova nei confronti dei propri riferimenti e orientamenti sociali, esistenziali e cognitivi, cui si accompagna il desiderio di innovazione al fine di risolvere questo stato vissuto come problematico. La *ricerca* è la fase in cui si sperimentano tentativi di superamento, in chiave religiosa, dello stato critico: consiste normalmente nella presa di contatto con gruppi o visioni del mondo di carattere spirituale alternative rispetto a quella di partenza. L'*incontro* decisivo segna il punto di svolta, il *turning point* nel percorso biografico, e avviene quando il soggetto incontra il gruppo al quale decide di affiliarsi. La *stabilizzazione* è

---

<sup>33</sup> In sintesi i punti 4, 5, 6, e 7 del modello di Lofland-Stark.

la fase di intensificazione delle relazioni fra il soggetto e il gruppo, durante cui si verifica l'acquisizione della specifica cultura religiosa. Generalmente questa fase si configura come un processo graduale e continuo che si protrae nel corso del tempo, nel quale l'individuo si allinea progressivamente alla nuova visione del mondo. La *maturità* si manifesta quando il soggetto, dopo aver instaurato un duraturo e forte legame con il gruppo, tende ad assumere ruoli di responsabilità all'interno dell'organizzazione e ad agire attivamente in favore del gruppo» [Pannofino, 2006, pp. 279-280]. A differenza del modello di Lofland e Stark, le tappe non sono considerate fisse nel numero e nella sequenza.

Sempre a Lofland, questa volta in collaborazione con Skonovd, si deve anche la formulazione del cosiddetto *conversion motifs model* [Lofland e Skonovd, 1981 e 1983], largamente accettato e utilizzato in letteratura. Il modello, che è una classificazione, prende in considerazione la motivazione e la modalità di ingresso nel nuovo gruppo religioso, e prevede:

1. *Conversione intellettuale*: è il caso limite, sebbene non inesistente, di conversione senza contatto diretto con il gruppo religioso cui ci si converte e basata solo sulla conoscenza razionale di quel sistema di credenze. Nel mondo moderno della società dell'informazione non è certo difficile avere notizia di altri gruppi di credenze. Il contatto diretto avviene in seguito alla conversione e per iniziativa stessa del convertito.
2. *Conversione mistica*: avvenuta a seguito di una "teofania" o di una qualche esperienza estatica o paranormale che si manifesta dopo un periodo di tensione e in genere con scarsa pressione da parte del gruppo cui ci si converte.
3. *Conversione sperimentale*: tipica della società moderna, è la conversione che avviene dopo un periodo di esperienza personale diretta della religione cui ci si è convertiti e se tale esperienza è giudicata positivamente dal soggetto. In questo caso la partecipazione alle attività del gruppo precede la conversione e l'accettazione delle credenze. Secondo Lofland e Skonovd è la conversione tipica dei Testimoni di Geova e della Chiesa di Scientology.
4. *Conversione affettiva*: sottolinea l'esistenza di legami affettivi già esistenti con uno o più membri del gruppo religioso cui ci si converte. Anche in questo caso la partecipazione alle attività del gruppo precede l'accettazione del suo sistema di credenze.

5. *Conversione di risveglio*: a seguito di una esperienza di “risveglio” (*revival*) appositamente organizzato allo scopo di ottenere il risveglio nel neofita. Tale conversione è caratterizzata da una alta pressione esercitata dal gruppo, ma da spesso luogo ad esperienze di breve durata. È il caso tipico, secondo Lofland e Skonovd, delle conversioni al protestantesimo pentecostale.

6. *Conversione coercitiva*: estremamente rara, si verifica nel caso di individui già afflitti da gravi problemi psichici o in presenza di comunità chiuse e con alta pressione (che può sfociare anche in minacce fisiche). La conversione coercitiva riprende il modello ormai desueto del “lavaggio della mente”.

Si deve poi a Snow [1980] l'applicazione della *network analysis* allo studio dei processi di conversione religiosa. La conversione ad un gruppo religioso dipende, seguendo Snow, da due variabili: la presenza di legami personali con uno o più membri del gruppo, l'assenza di forti legami personali con membri di gruppi e *network* diversi o concorrenti. I legami matrimoniali, familiari e l'occupazione lavorativa funzionerebbero da ostacoli alla conversione, specie se rivolta a gruppi religiosi che tendono all'isolamento dei propri membri dall'*out-group*. Gli studi successivi si sono occupati delle modalità di proselitismo, distinguendo fra gruppi religiosi che operano dentro i *network* sociali preesistenti e gruppi religiosi che operano all'esterno o contro tali *network*. I gruppi del primo tipo utilizzano specialmente i *network* familiari e sociali dei membri, e ottengono in tal modo conversioni più numerose e più durature. I gruppi del secondo tipo, invece – come ad esempio gli Hare Krishna o la Chiesa di Scientology – tendono ad isolare i nuovi membri dai loro precedenti *network* familiari e sociali e ottengono in tal modo conversioni effimere e di breve durata.

I processi di conversione sono stati analizzati anche come storie di vita e letti attraverso la struttura narrativa delle autobiografie raccolte. Uno dei primi a seguire questo approccio è Beckford [1978], ripreso poi da Snow e Machalek [1984], da Chagnon [1988], da Stromberg [1990], in Italia da Pannofino [2008]. Questi studi hanno messo in luce come i convertiti tendono a ricostruire ideologicamente il proprio percorso biografico a partire dalla visione del mondo del gruppo cui aderiscono, distinguendo pertanto fra un *prima* (profano) e un *dopo* (sacro), e spesso leggendo il percorso nei termini di una predestinazione e di una rinascita [Chagnon, 1988]; ad acquisire il vocabolario (concetti, immagini, simboli, medesimo insieme di parole ed espressioni per descrivere il percorso di conversione) del gruppo cui aderiscono e

attraverso cui ricostruiscono la storia della loro conversione, esprimono la nuova identità e la nuova visione del mondo; ad una sospensione del ragionamento analogico in luogo di un ricorso ad un linguaggio di tipo *iconico* attraverso cui affermare l'autenticità della propria conversione e della nuova visione del mondo; ad identificarsi nel ruolo del convertito, ovvero definendosi convertiti e assumendo il ruolo sociale che attribuiscono a tale figura.

## 1.5 Buddismo e Occidente

La diffusione del Buddismo in Occidente, sia tramite conversione o forme varie di adesione di occidentali, sia tramite l'immigrazione di buddhisti asiatici, ha avuto un tale impatto sociale e una tale considerazione negli ambienti accademici da far sorgere un apposito campo di studi pluridisciplinare, i *Western Buddhist Studies*, sia in America che in Europa (in misura minore anche in Australia).<sup>34</sup> Dalla primissima ricostruzione storica generale degli incontri fra Occidente e Buddismo effettuata da Henri de Lubac [1952], si è passati alle storie locali e nazionali di diffusione e adattamento del Buddismo. Ancora relativamente pochi sono gli studi sociologici la quasi totalità dei quali si concentra sulle comunità buddhiste degli occidentali, molto rari sono gli studi sulle comunità buddhiste degli immigrati asiatici in Occidente.<sup>35</sup>

È palese che la presenza e poi la diffusione del Buddismo in Occidente contribuisce, assieme all'espansione di altre tradizioni religiose e alla nascita di nuove

---

<sup>34</sup> Negli Stati Uniti i *Western Buddhist Studies* sono considerati una sotto-disciplina dei *Buddhist Studies*, nel Regno Unito è attiva da tempo la *U.K. Association for Buddhist Studies* (UKABS) diretta da Richard Gombrich e Peter Harvey e l'*Oxford Center for Buddhist Studies*. Da ricordare anche l'*International Association of Buddhist Studies*, o ancora l'*International Research Institute for Zen Buddhism* (IRIZ) della Hanazono University di Kyoto. Numerose anche le riviste internazionali come ad esempio *Journal of Global Buddhism* diretta da Prebish e Baumann, *Journal of Buddhist Ethics*, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, *Buddhist Studies Review* (edita dalla UKABS), *Journal of the Oxford Center for Buddhist Studies*, *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*.

<sup>35</sup> Per una parziale ricostruzione dei *Western Buddhist Studies* cfr. Obadia, 2009 e Sernesi, 2006. Fra gli studi monografici si può ricordare: per gli USA Prebish [1999a, 1999b], Coleman [2001], Cadge [2004 e 2007] sul buddismo Theravada Kamantz [2001] e Linzer [1996] sugli aderenti al buddismo di origine ebraica; in Francia Etienne e Liogier [1997], Lenoir, [1999b], Mathé [2005], Obadia [1999, 2000]; in Germania Baumann [1994, 2000]; in Gran Bretagna Bell [2000] e Bluck [2006]; in Australia Barker [2007] e Aarons e Phillips [2005]. In Italia gli studi sul buddismo in Occidente o sulle comunità buddhiste italiane si contano sulle dita di una mano: un numero monografico della rivista *Religioni e Società*, *Forme e volti del Buddismo contemporaneo* [Sernesi, 2006], un articolo di Zoccatelli [2002], e uno studio di Maciotti [1996] sulla Soka Gakkai. Si può aggiungere, in lingua inglese ma su gruppi italiani, Berzano e Martoglio [2009], studio sulla Soka Gakkai in Italia, e Dobbelaere [2001], ancora sulla *Soka Gakkai International* e con riferimenti anche alla Soka Gakkai italiana.

sette religiose, proprio allo sviluppo di quel pluralismo delle tradizioni religiose e conseguentemente della loro relativizzazione. Pluralismo e relativizzazione sono le precondizioni indispensabili alla possibilità di accesso ad altre forme religiose e quindi alla presenza di processi di conversione che non siano limitati a casi particolarissimi e numericamente esigui. Si vedrà infatti come, nella storia della diffusione del Buddhismo in Occidente, l'emigrazione di buddhisti asiatici in Europa ed America abbia preceduto di molto l'*exploit* di convertiti occidentali, verificatasi solo negli anni '70-'80 del Novecento. D'altra parte, lo studio del Buddhismo Occidentale ha fatto emergere particolarità – sia riguardo alle trasformazioni subite dalla dottrina e dalle istituzioni buddhiste fiorite in Occidente, sia riguardo le forme ed i contenuti della conversione al Buddhismo di occidentali – che non possiamo ignorare e che possono certamente contribuire alla costituzione di una rete teorica adeguata alla risoluzione del nostro problema di indagine.

La storia recente dell'incontro fra Buddhismo e Occidente<sup>36</sup> è stata<sup>37</sup> divisa in tre momenti: l'incontro intellettuale col Buddhismo – avvenuto agli inizi dell'800 ad opera degli orientalisti accademici<sup>38</sup> prima, e di eminenti filosofi poi (Schopenhauer, Hegel, Nietzsche) – l'immigrazione di buddhisti asiatici verso l'Occidente, e le conversioni al Buddhismo da parte di occidentali. Le prime ondate migratorie si registrano nell'800 e vedono protagonisti migranti cinesi e giapponesi che si trasferiscono negli Stati Uniti per lavorare nell'industria estrattiva e alla costruzione della ferrovia. Ma è solo sul finire del secolo che anche maestri buddhisti giapponesi si spostano negli USA per offrire un supporto spirituale alle popolazioni immigrate. Una seconda grande ondata migratoria inizia con la decolonizzazione e porterà, nel tempo, prima in Usa poi anche in Europa migranti da ogni angolo dell'Asia. Ultimi in ordine di tempo i tibetani che, dopo l'occupazione cinese del 1959, si sposteranno in massa soprattutto verso la Svizzera e il Canada. Le ricostruzioni storiche hanno mostrato l'importanza, per la diffusione del Buddhismo in Occidente, dell'immigrazione di buddhisti asiatici.

Ancora agli inizi dell'800 si registrano le primissime conversioni documentate di occidentali al Buddhismo. Il primo di cui si ha notizia è Gordon Douglas divenuto

---

<sup>36</sup> "Buddhismo" e "Occidente" sono evidentemente concetti vuoti: il primo è in vero una realtà plurale, il secondo è una mera costruzione ideologica.

<sup>37</sup> Cfr. Obadia, 2009 e Baumann, 2001

<sup>38</sup> Saranno proprio gli accademici occidentali a coniare il termine "Buddhismo".

nel 1899 *bhikku Asoka*. Il fenomeno è comunque molto limitato e riguarda principalmente il Buddhismo Theravada birmano. Nella prima metà del Novecento si susseguono, ad opera di europei divenuti monaci buddhisti, vari tentativi, tutti infruttuosi, di esportare il Buddhismo in Europa, soprattutto attraverso la fondazione di comunità e centri di pratica. Sarà solo con la contro-cultura del secondo dopo-guerra – con nuove correnti religiose e di pensiero che attingono a piene mani alla simbologia, iconografia e alle pratiche indiane e buddhiste (spesso confondendole) – che si avrà una spinta notevole verso l'adesione al buddhismo Zen in USA, Theravada in Europa e, dalla fine degli anni '60, Tibetano. Gli anni '70-'80 sono decisivi per la diffusione del Buddhismo fra gli occidentali, e ciò per due ordini di motivi: il coinvolgimento diretto dei maestri asiatici e le prime forme di istituzionalizzazione e strutturazione. In quegli anni, infatti, si verifica una apertura dei maestri asiatici verso i praticanti occidentali riscontrabile nella fondazione di centri di pratica specificamente dedicati al loro addestramento sia in Asia sia, e fatto ancor più rilevante, in Occidente. Maestri delle varie tradizioni si spostano negli Stati Uniti (soprattutto Zen giapponesi) e in Europa (soprattutto Theravada) a dirigere le comunità già esistenti o fondandone di nuove, spesso chiamati dagli stessi buddhisti occidentali.<sup>39</sup> Quanto alle prime forme di strutturazione istituzionale, sempre in quegli anni si registra la fondazione della maggior parte dei centri di meditazione e dei templi in Europa e America così come delle Unioni Buddhiste nazionali.<sup>40</sup>

Lenoir [1999] e Prebish e Tanaka [1998] legano il successo del Buddhismo in Occidente al grado di secolarizzazione dei paesi ospiti. Per il primo il Buddhismo riesce a colmare una mancanza di senso e di spiritualità causate dal processo di secolarizzazione, per Prebish e Tanaka, invece, il Buddhismo si accorderebbe alle esigenze di libertà di scelta e di ricerca personale tipiche della modernità secolarizzata. Altri ancora vedono un parallelo fra la religiosità nazionale e quella della particolare scuola buddhista maggiormente diffusa in quel paese: così ad esempio un paese a prevalenza cattolica favorirebbe il diffondersi dei gruppi Mahayana, mentre un paese a maggioranza protestante sarebbe più affine alla religiosità Theravada; posizione questa che rivela chiaramente una impostazione ideologica e eurocentrica nonché una proiezione nel Buddhismo di antagonismi interni al Cristianesimo. Per altri ancora

---

<sup>39</sup> Gli anni '80 vedono protagonista il Buddhismo Tibetano, sia nel Nord America che in Europa.

<sup>40</sup> Caso a parte è la Germania che vede già nel 1955 la fondazione di una Unione Buddhista.

[Obadia, 2009] il Buddhismo offrirebbe una adeguata risposta al moderno desiderio occidentale di una gestione della sofferenza e di un diritto alla felicità.

La letteratura distingue solitamente fra il Buddhismo dei migranti asiatici (definito *ethnic-*, *asian-*, *migrant-*, *national-*, *cultural- Buddhism*) e il Buddhismo degli occidentali (*converts-*, *non ethnic-*, *white- Buddhism*, etc.). La *vexata quaestio*, a tal proposito, è se il Buddhismo degli occidentali sia autentico, se si tratti di una degenerazione o di una nuova via (*Western Buddhism*). I "due Buddhismi"<sup>41</sup> – quello degli asiatici e quello degli occidentali – presenterebbero delle differenze. Gli occidentali si concentrerebbero sulle pratiche religiose e spirituali, gli asiatici su di una dimensione culturale e culturale anche come forma di difesa di una tradizione, di una identità e di un senso di comunità percepiti come in pericolo in un contesto di immigrazione [Prebish, 1993]. In verità gli studi sui buddhisti occidentali sono pochi e quelle sui buddhisti asiatici residenti in Occidente rari.

Idealtipicamente sono state identificate due grandi categorie di adesione al Buddhismo occidentale: un'*adesione intellettuale* (prevalente nell' '800) e una *adesione alle pratiche religiose* (prevalente nel '900). L'una però non esclude l'altra, e ognuna al suo interno registra poi posizioni differenziate. Così, ad esempio, quella intellettuale può variare da posizioni terapeutico-psicologiche (prevalenti fra i convertiti alla tradizione Theravada) ad adesioni basate su motivazioni magico-esoteriche (prevalenti fra i convertiti al buddhismo tibetano). L'adesione alle pratiche religiose invece, se solitamente enfatizza o comunque riconosce come elemento centrale e distintivo le pratiche meditative, generalmente rifiuta, o tace, delle forme apotropaiche (attribuite ad un Buddhismo definito "popolare").

Tratto caratteristico del Buddhismo occidentale sarebbe poi la dimensione individuale dell'adesione e il suo carattere pragmatico, nonché l'eclettismo [Wilson, 1989] o *bricolage* [Lenoir, 1999], fino ad appartenenze multiple o identità ibride: soggetti cioè che contemporaneamente aderiscono al Buddhismo e alla confessione religiosa di origine.<sup>42</sup> D'altra parte l'eclettismo o anche il sincretismo è un tratto caratteristico della diffusione delle religioni in generale. La stessa storia della

---

<sup>41</sup> Il primo a parlare di "due buddhismi" sembra essere stato Prebish [1979].

<sup>42</sup> Cfr. ad es. Kamenetz, 1997 e Linzer, 1996, per le identità multiple ebrea-buddhista (*buddhish*) in Usa e Lenoir, 1999, per i cattolici aderenti al buddhismo tibetano *kagyupa* in Francia (*catho-gyupa*).

diffusione del Buddhismo in Asia rileva spesso elementi di commistione e sincretismo con le religiosità locali pre-esistenti<sup>43</sup>.

Di certo, a livello macro, il Buddhismo occidentale comporta delle novità: nascita di nuovi lignaggi, gruppi non-affiliati (*Friends of Western Buddhism Order* e *Association Zen Internationale*, ad esempio), gruppi interbuddhisti ispirati a ecumenismo e cooperazione, una *laicizzazione della pratica* (maggiore accessibilità per i laici alle pratiche monastiche e adattamento delle pratiche alla vita quotidiana delle società occidentali, o ancora la formazione di lignaggi destinati esclusivamente all'addestramento dei laici come ad es. *Shambala*), la nascita di un *socially engaged Buddhism*, una universalizzazione e deculturazione delle dottrine e una *laicizzazione delle credenze* [Batchelor, 1997]. Tutti elementi chiaramente riconducibili al processo di secolarizzazione.

Bauman [2001] stima, alla metà degli anni '90 del Novecento, una popolazione di occidentali aderenti al Buddhismo così composta: 800 mila in USA, 50 mila in Inghilterra, 40 mila in Germania, 150 mila in Francia, 50 mila in Italia, 5 mila in Olanda Danimarca e Austria, 14 mila in Australia. Altre stime presentano dati sostanzialmente simili. Si tratta, va ricordato, comunque di stime, con tutti i dubbi e i problemi del caso.

Statisticamente le donne sono sovra-rappresentate (60% in media), l'età media si aggira intorno ai 40-50 anni, e la grande maggioranza degli appartenenti proviene dall'ambiente urbano, da categorie socio-professionali medio-alte con un buon livello economico e un alto grado di istruzione; negli Usa sono prevalentemente "White Americans".<sup>44</sup>

Alla fine degli anni '90 i buddhisti occidentali provengono soprattutto dal Cristianesimo, in percentuali che grosso modo equivalgono alla loro rappresentatività statistica all'interno delle rispettive società. Unica eccezione sono i buddhisti statunitensi di origine ebraica: secondo Coleman [2001] siamo infatti attorno al 16 % di buddhisti di origine ebraica, contro un 2% totale di ebrei statunitensi.

Generalmente i buddhisti occidentali partono già da una posizione di distanza nei confronti della propria eredità religiosa, sia nella forma di una mera posizione di indifferenza, sia come percezione di una sua inadeguatezza ad affrontare i grandi temi

---

<sup>43</sup> Come accaduto ad esempio in Tibet dall'incontro fra Buddhismo e sciamanesimo, tanto da aver fatto parlare spesso, e soprattutto negli studi di orientalistica, di Lamaismo.

<sup>44</sup> Cfr Obadia, 2009, pp. 99-100.

della società moderna, sia infine da posizioni di rifiuto ad assoggettarsi all'autorità e alle prescrizioni delle istituzioni religiose della confessione religiosa ereditata. A partire da questa posizioni di distanza dalla religione di eredità, si articola, in prosieguo di tempo, un percorso individuale di ricerca religiosa e spirituale che può prendere vie molteplici, passare anche attraverso altre esperienze religiose, prima di approdare (più o meno stabilmente<sup>45</sup>) al Buddhismo.

## **1.6 Il “caso Italia”.**

In conclusione di capitolo, vorremmo spendere qualche parola nella descrizione, necessariamente sintetica, del contesto religioso nel quale si inserisce la nostra indagine. Tale compito, come si vedrà, non è un mero esercizio stilistico: esaminata prendendo in considerazione i contenuti della religiosità, il pluralismo religioso o ancora il processo di secolarizzazione, l'Italia presenta infatti delle rilevanti peculiarità che possono insistere sul modo in cui la rete teorica può essere «attualizzata» e «storicizzata» nella specifica situazione d'indagine [Agnoli, 2004, p. 27].

Ancora sostanzialmente inesplorato è poi lo studio del Buddhismo italiano.

### **1.6.1 Una secolarizzazione incompiuta?**

Nello scenario religioso contemporaneo l'Italia rappresenta, per gli addetti ai lavori, un caso particolare. La particolarità sta nel fatto che, nonostante il processo di secolarizzazione, si registrino “anomalie” quali la persistenza dei riferimenti e degli atteggiamenti religiosi istituzionali in ampie quote della popolazione, il forte ruolo sociale e politico che la Chiesa Cattolica continua ancora a svolgere e la relativa scarsa consistenza del pluralismo religioso.

La persistenza, in ampie quote della popolazione, di una salienza sociale della religione istituzionale<sup>46</sup> è un'affermazione ormai pacifica, tuttavia, accanto ad un

---

<sup>45</sup> Si è talvolta registrato un “effetto età”, ovvero una disaffezione, in tarda età, dal Buddhismo. In molte altre ricerche sugli aderenti ai Nuovi Movimenti Religiosi si è constatato un identico effetto di “*turn over*”.

<sup>46</sup> Nel 2000 l'80% degli italiani maggiorenni si dichiara cattolico [Cfr. Garelli, Guizzardi, Pace, 2003].

Cattolicesimo di minoranza, con forte identificazione nelle credenze e nei valori istituzionali e con assidua frequentazione dei riti e delle comunità ecclesiali, vi è poi un Cattolicesimo di maggioranza, tipico di ampie quote della popolazione, che riflette maggiormente l'individualismo del credere, particolarmente propenso a scandire il riferimento religioso e l'appartenenza ecclesiale secondo propri ritmi e significati, che frequenta gli ambienti religiosi limitatamente ai riti di passaggio o ai momenti significativi dell'esistenza<sup>47</sup>. D'altro canto l'Italia è anche il paese dove sono sorti, all'interno del Cattolicesimo, verso la metà degli anni '60 del Novecento, i "movimenti ecclesiali" (neocatecumenali, Focolarini, Comunione e Liberazione, Rinnovamento dello Spirito, ecc) e le "Nuove Comunità", e, a partire dagli anni '80, forme di religiosità emozionale largamente diffuse anche fra le fasce giovani della popolazione.

Quanto al ruolo e al peso sociale della Chiesa Cattolica in Italia, oltre all'associazionismo cattolico (che coinvolge oltre il 10% della popolazione), e ad un pervasivo sistema organizzativo e di risorse umane (che non ha eguali nel panorama mondiale), si registra una forte presenza pubblica e nella sfera politica, soprattutto riguardo ai temi della convivenza, della regolazione sociale, della morale o della normatività. Come scrive Garelli, «il baricentro dell'azione della Chiesa italiana si sta spostando dal cattolicesimo sociale a quello culturale, da una funzione di supplenza e di integrazione sociale a quella più impegnativa di un rinnovamento identitario» [Garelli, 2006, p. 19]: la risposta della Chiesa Cattolica italiana ai processi di secolarizzazione è cioè uno sforzo attivo nella definizione e nella salvaguardia dell'identità di fondo e della cultura diffusa della nazione all'interno di una matrice di valori cristiani.

Il pluralismo religioso, infine, presenta in Italia numeri molto bassi. Secondo le stime (*tab. 1.1 e 1.2*) del CESNUR (Centro Studi Nuove Religioni) le minoranze religiose, ovvero le confessioni diverse dalla Cattolica Apostolica Romana, assommano a poco più del 2 % della popolazione, quota che sale a quasi il 6% se si considera la popolazione residente.

---

<sup>47</sup> «La pratica culturale regolare è ormai fenomeno di minoranza, pur se su livelli sensibilmente più elevati di quelli riscontrabili negli altri grandi paesi europei, siano essi di cultura cattolica o protestante» [Garelli, 2006, pp. 12-3].

Protestanti	409.000
Testimoni di Geova (e assimilati)	400.000
Buddhisti	107.000
Ortodossi	57.500
Musulmani	40.000
Ebrei	29.000
Cattolici “di frangia” e dissidenti	20.000
Movimenti del potenziale umano	20.000
Movimenti <i>organizzati</i> New Age e Next Age	20.000
Induisti e neo-induisti	18.000
Area esoterica e della “antica sapienza”	13.500
Gruppi di Osho e derivati	4.000
Bahá’í e altri gruppi di matrice islamica	3.000
Sikh, radhasoami e derivazioni	2.500
Nuove religioni giapponesi	2.500
Altri gruppi di origine orientale	1.000
Altri	5.000
<b>Totale</b>	<b>1.178.000</b>

Tabella 1.1, *Minoranze religiose fra i cittadini italiani. (Stime CESNUR 2008)*

Musulmani	1.153.400
Ortodossi	836.000
Protestanti	180.000
Induisti	45.000
Buddhisti	37.000
Altri di origine orientale e africana	30.000
Testimoni di Geova	15.000
Sikh e radhasoami	15.000
Ebrei	7.000
Altri	3.500
<b>Totale</b>	<b>2.321.900</b>

Tabella 1.2, *Principali minoranze religiose di immigrati in Italia (stime CESNUR 2008)*

### 1.6.2 Il Buddhismo in Italia.

Il Buddhismo è approdato in Italia relativamente tardi rispetto agli Stati Uniti e al resto d’Europa, la prima consistente fase di conversione infatti è iniziata solo negli anni Ottanta del Novecento, e la penisola non è mai stata toccata in maniera massiccia dalle grandi ondate migratorie che hanno portato prima negli Stati Uniti e poi in

Europa migranti asiatici buddhisti. La fondazione dell'UBI (Unione Buddhista Italiana) risale al 1985.<sup>48</sup>

Molto poco si conosce dei buddhisti italiani. Secondo le stime del CESNUR del 2008, si conterebbero 107.000 praticanti buddhisti cittadini italiani, di cui 47.000 afferenti all'area rappresentata dall'Unione Buddhista Italiana, 50.000 (in forte crescita) membri della Soka Gakkai, 10.000 buddhisti di altre tradizioni. A parte le stime del Cesnur, si deve al Centro RES (Ricerche Economiche e Sociali) l'unica ricerca, pubblicata nel 1993, riguardante la diffusione del Buddhismo in Italia [in, Eurispes, 1994, pp. 271-279].

	<b>Vajrayana</b>	<b>Zen</b>	<b>Theravada</b>	<b>Totale</b>
<b>Nord</b>	14	3	2	<b>19</b>
<b>Centro</b>	4	1	2	<b>6</b>
<b>Sud</b>	2	-	-	<b>2</b>
<b>Totale</b>	<b>20</b>	<b>4</b>	<b>4</b>	<b>28</b>

Tabella 1.3, *Scuole buddhiste per collocazione geografica (nostra rielaborazione da fonte RES, 1993)*

Dalla ricerca (*tab.1.3*), che prende in considerazione il Buddhismo di area UBI, emerge una maggiore presenza del Buddhismo Vajrayana (20 centri), e una più modesta presenza delle scuole Zen e Theravada (entrambi con 4 centri). Fortemente disomogenea risulta inoltre la distribuzione geografica dei 28 centri complessivi: solo 2 centri sono presenti nel Sud-Italia (uno in Puglia ed uno in Sicilia ed entrambi di scuola Vajrayana); 7 centri dislocati nell'Italia Centrale (4 dei quali di scuola Vajrayana); i restanti 19 centri nel Nord-Italia (anche in questo caso con una netta prevalenza della scuola Vajrayana: 14 centri). Il Centro RES stima una presenza di circa 10.000 ospiti annuali dei vari centri UBI, con la scuola Vajrayana ancora nettamente prevalente (75%), e circa 40-60.000 persone "vicine" al Buddhismo.

La netta prevalenza dei centri Vajrayana si conferma anche nel 2012 (*tab. 1.4*).

<sup>48</sup> Per una storia del Buddhismo in Italia si veda Falà, 1994, e Thanavaro, s.d.

	<b>Inter-buddhista</b>	<b>Soen</b>	<b>Theravada</b>	<b>Vajrayana</b>	<b>Zen</b>	<b>Totale</b>
<b>Nord</b>	1	1	3	24	12	<b>41</b>
<b>Centro</b>	1	-	2	8	5	<b>16</b>
<b>Sud</b>	-	-	-	3	-	<b>3</b>
<b>Totale</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>5</b>	<b>35</b>	<b>17</b>	<b>60</b>

Tabella 1.4, *Distribuzione geografica dei centri UBI (nostra elaborazione da fonte UBI, 2012).*

A nove anni dall'indagine del RES, la numerosità dei centri buddhisti di area UBI è triplicata, passando da 20 a 60<sup>49</sup>, mantenendo la composizione interna con una netta prevalenza di centri Vajrayana (35 su 60), seguito dai centri Zen (17 su 60) e dai centri Theravada (5 su 60). Tuttavia sono i centri Zen a mostrare in proporzione un crescita maggiore, passando da 4 centri del 1993 ai 17 centri del 2012, con un rapporto rispetto al totale che sale da 0,15 a 0,3; mentre i centri Vajrayana da un rapporto di 0,7 rispetto al totale del 1993 scendono ad un rapporto di 0,6 nel 2012; sostanzialmente invariata resta la numerosità dei centri Theravada che salgono dai 4 del 1993 ai 5 del 2012. La crescita dei centri UBI rispetto al 1993, riproduce la stessa disomogeneità geografica già osservata nel 1993, con quasi il 70 % dei centri collocati nel Nord-Italia (41 centri su 60, poco più della metà dei quali di scuola Vajrayana).

Interessante notare come le sole città di Milano, Roma e Torino (*tab. 1.5*) accorpino assieme 18 centri su 60 (30%), con Milano e Roma che presentano caratteristiche specifiche: sono gli unici luoghi in cui troviamo rappresentate tutte le tradizioni (entrambe con 7 centri). Infine, dei 60 centri totali 37 sono situati in ambiente urbano.

	<b>Inter-buddhista</b>	<b>Soen</b>	<b>Theravada</b>	<b>Vajrayana</b>	<b>Zen</b>	<b>Totale</b>
<b>Roma</b>	1	-	1	2	3	<b>7</b>
<b>Milano</b>	-	-	1	3	3	<b>7</b>
<b>Torino</b>	-	-	-	1	3	<b>4</b>
<b>Totale</b>	<b>1</b>	-	<b>2</b>	<b>6</b>	<b>9</b>	<b>18</b>
<i>Totale</i>	2	1	5	35	17	60

Tabella 1.5, *I tre principali centri urbani di presenza UBI per scuola (nostra elaborazione da fonte UBI, 2012).*

<sup>49</sup> Il dato ufficiale UBI è di 54 centri. Se però si considerano le sedi distaccate di alcuni centri come centri autonomi, considerazione sostenuta dal ruolo sociale svolto da tali sedi, si arriva ad un totale di 60 centri.

## CAPITOLO 2

### Il disegno della ricerca

Nella modernità contemporanea, il processo di differenziazione funzionale, il processo di soggettivizzazione dell'identità in generale e dell'identità religiosa in particolare e l'esperienza della diversità e del pluralismo culturale, normativo e religioso hanno comportato una riduzione della rilevanza sociale della tradizione e una crescita dello spazio soggettivo nella strutturazione dei percorsi biografici e nella costruzione dell'identità. Questa crescita di spazio soggettivo non va intesa come una libertà dell'individuo *dalla* struttura sociale, ma come una possibilità dell'attore sociale, nell'attingere da più fonti normative e simboliche relativizzate, di libertà *nella* struttura e di possibilità di formulazioni normativo-simboliche soggettive.

L'ambiente metropolitano è il terreno per eccellenza in cui attecchiscono e si sviluppano i complessi e articolati mutamenti della seconda modernità. La metropoli è infatti *il* luogo della differenziazione funzionale, della proliferazione delle fonti simbolico-normative – e pertanto, nella loro convivenza, del loro relativismo – della moltiplicazione delle cerchie sociali e dei gruppi di appartenenza, è il luogo sociale dell'incontro con la diversità e dello scambio di idee e visioni del mondo, è, infine, il luogo per eccellenza e dell'individuo isolato in competizione per la propria riuscita sociale e dell'individuo immerso senza soluzione di continuità nella brulicante rete dell'interazione sociale.

Nella dimensione religiosa, il complesso processo di secolarizzazione comporta a livello macro una riduzione della rilevanza sociale della religione e a livello micro una crescita dello spazio soggettivo di interpretazione e (ri-)costruzione – talvolta di *bricolage* e sincretismi – dei simboli, dei contenuti e delle appartenenze religiose. La religiosità post-moderna si configura pertanto sia in termini di perdita della tradizione e dell'eredità, sia in termini di ricostruzione più o meno soggettiva, sia in termini di appartenenze fluide e dinamiche, sia ancora in termini di sincretismi o di fondamentalismi.

Nell'ampio spettro della religiosità post-moderna si può isolare una forma di esperienza religiosa, definita spirituale, che, forse più di ogni altra, presenta notevoli affinità con i valori e le concezioni tipiche della seconda modernità: importanza

dell'esperienza personale diretta, libertà individuale, relativismo e pluralismo, ricerca del benessere e dello sviluppo personali.

Come emerge dalla letteratura al riguardo, tratto caratteristico della religiosità buddhista occidentale sembra essere da un lato la centralità dell'importanza attribuita ad elementi quali l'esperienza personale diretta, la ricerca del benessere psicologico o la libera scelta individuale – tutte caratteristiche riscontrate negli studi, esposti in precedenza, sulla spiritualità – dall'altro, accanto a forme di conversione classica, riformulazioni soggettive ibride e multi-identitarie dell'appartenenza [Wilson, 1989, Lenoir, 1999; Kamanentz, 1997; Linzer, 1996], tipiche, come si è visto, della religiosità post-moderna.

I processi di conversione religiosa vanno interpretati proprio alla luce dei cambiamenti occorsi col passaggio dalla prima alla seconda modernità e delle caratteristiche precipue della religiosità post-moderna. La conversione religiosa, pertanto, va letta, come un percorso individuale, attivo, volontario e soggettivo; caso esemplare di quella scomposizione/ricomposizione soggettiva del religioso tipica della modernità (prima e seconda). Da un lato infatti la crisi della tradizione, sia culturale in generale che religiosa, e il concomitante processo di soggettivizzazione, sociale generale e religioso, dall'altro la proliferazione e relativizzazione di fonti simbolico-normative e religiose e l'accresciuta centralità dell'importanza attribuita alla scelta individuale e all'esperienza pratica, personale e diretta nella strutturazione del percorso biografico e del percorso religioso, facilitano il passaggio da un *milieu* religioso ad un altro, o, per lo meno, vengono a configurare tale passaggio come ammissibile e praticabile.

Dalla letteratura sui processi di conversione, e in particolare dal *conversion model* elaborato da Lofland e Stark, centrali, ai fini della effettiva conversione, sembrano essere assieme la dimensione della perdita di riferimenti normativi e simbolici e della concomitante tendenza dei soggetti ad interpretare religiosamente il mondo, e la dimensione, messa in risalto dagli approcci basati sull'influenza sociale, relazionale relativa allo sviluppo di legami affettivi intensi. Quest'ultima richiama alla mente una delle conseguenze dell'attuale processo di ristrutturazione dell'identità, vale a dire la ricerca e l'esigenza di uno spazio di socializzazione comunitario, o comunque di relazioni sociali più intime e profonde, entro cui dispiegare il proprio percorso biografico e religioso.

Non bisogna tuttavia concepire la conversione come uno stato definitivo: essa è specificamente un processo di socializzazione a nuovi riferimenti simbolici religiosi e può pertanto comportare, a seconda del livello di acquisizione e approfondimento del nuovo codice religioso-esistenziale e delle specifiche scelte e motivazioni individuali, non solo conversioni in senso proprio, ovvero mutamenti paradigmatici, ma anche forme varie di adesione selettiva e *bricolage* – vale a dire forme di religiosità miste costruite più o meno liberamente dal soggetto combinando assieme elementi di più tradizioni religiose – o articolate forme di pluri-identità religiosa, ritorni a identità e appartenenze religiose di origine o repentini cambiamenti di rotta verso nuove forme religiose. D'altra parte, trattandosi appunto di una processualità, si può pensare ad un approfondimento, in prosieguo di tempo, dell'appartenenza: si può cioè presumere che, in tempi lunghi, il convertito possa passare da iniziali forme ibride o pluri-identitarie a forme proprie di conversione e ad una più compiuta socializzazione alla nuova religiosità.

Nel contesto italiano, spesso descritto in termini di anomalie e difformità rispetto al più generale processo di secolarizzazione che da tempo sta trasformando le forme e i contenuti della religiosità di altre nazioni occidentali moderne, studiare i mutamenti dell'identità religiosa quali le forme tipicamente post-moderne di *bricolage* e *fai-da-te* religioso e tanto più i processi di conversione religiosa, può contribuire a meglio comprendere ed indagare la reale portata ed i limiti del cosiddetto "caso" italiano. Oltre i confine del Cattolicesimo, sia esso inteso come mero riferimento di scenario o vissuto come pregnante sistema di coordinate esistenziali, nuove forme di religiosità, sia pur minoritarie, iniziano a coagulare quel pluralismo religioso che, sebbene ancora circoscritto, merita considerazione e attenzione, non fosse altro che per evitare valutazioni non del tutto rigorose della situazione del religioso in Italia.

## **2.1 La formulazione del problema: disegno, strategia e oggetto d'indagine.**

Come emerso nel capitolo precedente, lo studio dei processi di conversione si basa principalmente sul *conversion model* di Lofland e Stark. Studi successivi hanno mostrato alcuni dei suoi limiti: la problematicità della situazione di crisi – non sempre considerabile come una *predisposing condition* –, il forte legame fra alcune delle

*situational contingencies* e l'adesione a sette religiose caratterizzate da una chiusura verso la società esterna (e il Buddhismo non può certo essere compreso in questa categoria), l'incertezza della sequenza delle fasi (non sempre si presentano tutte le fasi del modello, non sempre l'ordine delle fasi è rispettato). Mathé [2005] ha poi mostrato come, perlomeno in riferimento ai processi di conversione al Buddhismo, più che di una ricerca di verità religiose – come previsto dal *conversion model* – si dovrebbe ragionare su di una ricerca di benessere psicologico – compatibile, d'altronde, con gli studi sulle *spiritual way of life* e con quella fine delle meta-narrazioni e con quel pluralismo e relativismo degli universi simbolici religiosi che abbiamo visto essere elementi tipici della modernità contemporanea.

Oltre a ciò, la situazione religiosa e culturale italiana presenta delle particolarità di non poco conto riguardo al processo di secolarizzazione e allo sviluppo del pluralismo e relativismo religioso – elementi questi che sono stati assunti come condizioni teoriche entro cui spiegare i processi di conversione religiosa<sup>50</sup> – e a complicare ulteriormente il quadro entro cui situare – seguendo Campelli [2004], il «sistema di coordinate Tempo-Luogo-Cultura» – la rete teorica si inserisce l'assenza di studi sul Buddhismo italiano e sui buddhisti italiani<sup>51</sup>.

Da tali premesse, abbiamo ritenuto quindi più efficace e produttivo impostare una indagine empirica sui processi di conversione religiosa al Buddhismo lavorando all'interno di un disegno di ricerca descrittivo-esplorativo. Descrizione, spiegazione e previsione vanno intesi come «fasi di approssimazione successiva allo studio di un fenomeno – o di una classe di fenomeni –, al punto che i disegni di ricerca relativi costituiscono una sorta di ordinamento cumulativo [...] Ciò significa che il tipo di indagine che si può progettare su un dato oggetto – in senso esteso – dipende, in larga misura, dallo stato delle conoscenze attualmente disponibili su di esso o sulla classe dei fenomeni cui è riconducibile, dal quale può dipendere la diversa qualificazione degli stessi generici obiettivi di descrizione, spiegazione o previsione» [Agnoli, 2004, p. 82]. Quindi, se lo stato di conoscenze attualmente disponibili su di una classe di fenomeni non è ancora organicamente sviluppato, «la concettualizzazione del problema può essere operata solo in termini di macroaree e lo stesso modello di analisi, quando sia

---

<sup>50</sup> Seguendo il paradigma della teoria economica delle religioni, il pluralismo religioso costituisce l'offerta religiosa in competizione a cui il potenziale convertito può attingere.

<sup>51</sup> Ad oggi, possiamo contare solo su scarni dati aggregati riguardanti le associazioni affiliate all'UBI. Cfr par 1.6.2

possibile elaborarne uno, avrà carattere essenzialmente esplorativo e sarà strutturato con un basso grado di articolazione fra le sue parti» [Ivi, p. 26].

Pertanto, la nostra indagine intende analizzare, all'interno di un disegno di ricerca di tipo prevalentemente descrittivo-esplorativo, i processi di conversione religiosa al Buddhismo in ambiente urbano, con l'intento di individuare dei profili idealtipici di conversione al sistema religioso buddhista. Vale a dire che, nella magmatica molteplicità della «situazione problematica», abbiamo operato un lavoro di selezione, organizzazione e plasmazione del «materiale esistenziale» [Dewey, 1974] e trascelto quegli aspetti – ritenuti in grado di configurare una «ipotesi di soluzione» [Ibidem] – concernenti il *cos'è* e *com'è* il processo di conversione religiosa al Buddhismo in ambiente metropolitano. Ora, se il nostro obiettivo cognitivo è la descrizione-esplorazione del *cos'è* e *com'è* un fenomeno che abbiamo teoreticamente definito facendo ricorso principalmente a valori, motivazioni, atteggiamenti, percezioni, o ancora a smarrimento simbolico-normativo, allora, recuperando la lezione weberiana sul *Verstehen* (comprensione della razionalità interna di una azione tipizzata svolta da un attore tipizzato), possiamo più opportunamente rendere conto dei nostri obiettivi cognitivi attraverso la documentazione e investigazione della definizione della situazione costruita dai convertiti stessi (le ricostruzioni operate dai convertiti del loro percorso biografico e religioso), delle azioni da essi intraprese, del rapporto fra la definizione della situazione e le azioni attuate e attraverso il concomitante confronto fra il materiale empirico teoreticamente interpretato e il modello teorico<sup>52</sup>. Il che comporta, conseguentemente, che si ritiene metodologicamente più adeguato muoversi all'interno di un *approccio* qualitativo, potendo così specificare ulteriormente il nostro disegno di indagine quale disegno descrittivo-qualitativo. Anche all'interno della contrapposizione qualità-quantità, sembra infatti pacifico, nella letteratura metodologica, riconoscere all'approccio qualitativo l'adeguatezza a studiare «atteggiamenti, comportamenti, valori e credenze

---

<sup>52</sup> Analizzare un materiale empirico costruito attraverso la ricostruzione delle definizioni della situazione date dai soggetti, le azioni compiute, i significati e gli scopi attribuiti a questa azione, ecc., non implica necessariamente il dover pervenire a «interpretazioni di interpretazioni» [Giddens, 1979]. Più propriamente, il lavoro da svolgere è un lavoro di interpretazione e traduzione, teoreticamente guidate, del materiale esistenziale nel linguaggio sociologico. Vale a dire: il convertito (tipi-ideali) può essere descritto tramite delle caratteristiche sociologiche (età, *status*, capitale sociale, *back-ground* religioso, atteggiamento religioso, ecc.); questa specifica costellazione di elementi interrelati fa sì che, in determinate situazioni tipo, tenda a interpretare la situazione sociale in determinati modi tipo e a compiere conseguentemente determinate azioni tipo finalizzate ad un determinato scopo tipo, in presenza di determinati stimoli tipo e con determinate condizioni tipo.

di individui *nel loro ambito di esperienza personale*» [Agnoli, 2004, p. 66, *corsivo nostro*].

Si è già chiarito (*premessa: nota metodologica*) cosa intendiamo con declinazione dell'approccio qualitativo all'interno della logica dell'indagine scientifico-sociale; qui basta ricordare – per poter procedere alla formulazione di una sintesi coordinata del problema, alla sua raffigurazione grafica tramite un modello e alla sua scomposizione in aree problematiche e concetti sottostanti – che, nell'applicare il paradigma operativo della sociologia, in luogo di una analitica operativizzazione dei concetti, ci serviremo di una concettualizzazione a maglie larghe facendo ricorso a concetti sensibilizzanti *à la* Blumer [1969], così da accostare la rete teorica al piano empirico attraverso una strategia operativa aperta e esplorativa, adeguata altresì al contesto della scoperta.

## **2.2 La concettualizzazione del problema**

### **2.2.1 Il modello teorico**

L'avvicinamento della rete teorica, e delle sue complesse e articolate suggestioni, al livello empirico ha richiesto la formulazione di un modello teorico (*figura 2.1*), ovvero di un «sistema organizzato di ipotesi» [Agnoli, 2004, p. 27], in grado da un lato di selezionarne le dimensioni ritenute rilevanti ai fini dell'analisi empirica e ridurne per questa via la complessità quantitativa (le potenziali dimensioni rinvenibili), e dall'altro di organizzare tali dimensioni e ipotizzarne la rete di relazioni e ridurne in tal modo la complessità qualitativa (le potenziali relazioni rinvenibili tra le potenziali dimensioni); di modo che la rete teorica possa essere «non solo testata, ma anche “attualizzata” o “storicizzata” in una specifica situazione d'indagine» [*Ibidem*].

Nella definizione del modello teorico, e quindi nella selezione di quelle dimensioni inerenti i processi di conversione ritenute più rilevanti ai fini dell'indagine empirica, un ruolo centrale è svolto dal *conversion model* di Lofland e Starck [1965] e dal *conversion motifs model* di Lofland e Skonovd [1981 e 1983]. Per avvicinare il *conversion model*, che descrive delle tappe idealtipiche di una *processualità*, al piano empirico si è resa necessaria una sua traduzione in termini di *proprietà* ed una selezione fra queste di quelle ritenute rilevanti per l'esplorazione empirica del processo

di conversione religiosa al Buddhismo. Ai due modelli sono direttamente riferibili le dimensioni qui utilizzate della crisi, dello sviluppo di legami relazionali, delle motivazioni di ingresso e della tendenza al *problem-solving* religioso. Ci si discosta dal *conversion model* recuperando dalla rete teorica le riflessioni sulla ristrutturazione dell'identità nella seconda modernità, le riflessioni sulla spiritualità e la religiosità post-moderna, il ruolo attribuito alla percezione della qualità delle relazioni sociali instaurate, nonché collocando la conversione al Buddhismo in un definito contesto storico-socio-culturale: l'ambiente metropolitano secolarizzato e pluralista della seconda modernità.

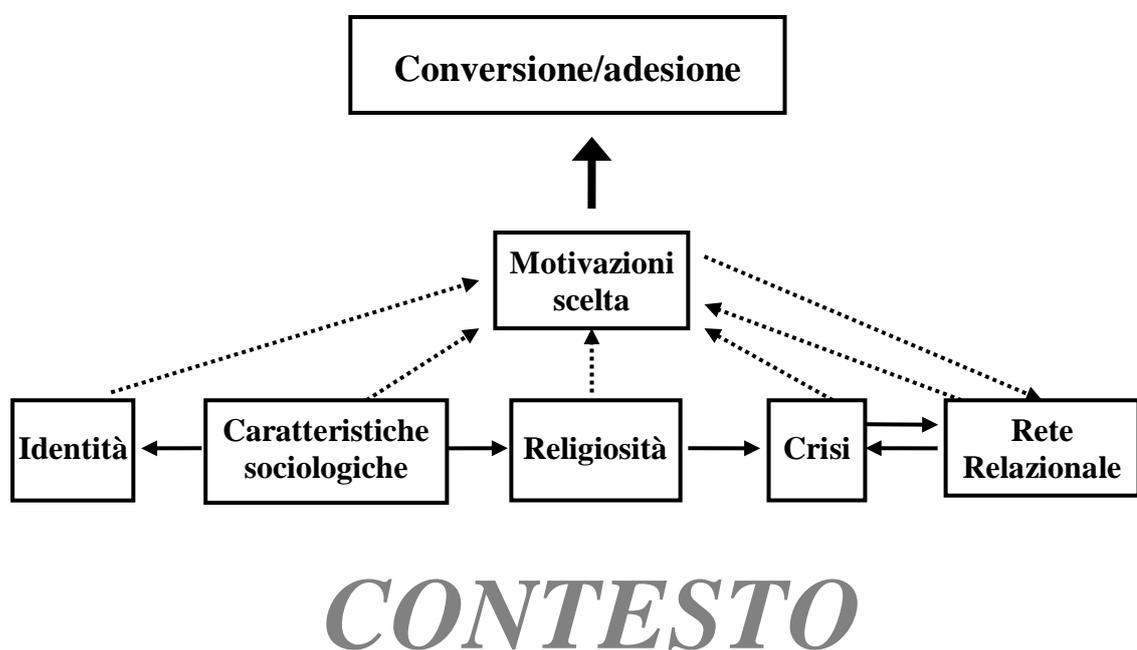


Figura 2.1, *Il modello teorico della ricerca*

Si ipotizza che per l'attivazione di un processo di conversione al Buddhismo siano determinanti la dimensione relativa alle *motivazioni* che indirizzano alla scelta di aderire, tra un ventaglio di "offerte" religiose, ad una particolare tradizione buddhista e la dimensione della *crisi* ovvero di una situazione vissuta come problematica e la cui risoluzione si presenta per il soggetto come urgente e non eludibile. Si ipotizza altresì che le *caratteristiche sociologiche* (genere, età, età di adesione al gruppo religioso, capitale socio-culturale, cerchie di appartenenza, *status* socio-economico, eventi *turning-point*) influenzino la dimensione delle motivazioni e quella della crisi. Il *tipo identitario*, a sua volta in rapporto con le caratteristiche sociologiche, agisce, come

messo in luce dagli studi sulla spiritualità e sulla religiosità post-moderna, in prima istanza sulla macro-dimensione delle motivazioni oltre che direttamente sulle modalità di adesione al Buddhismo. La *religiosità* pregressa del soggetto, a sua volta in relazione con il tipo identitario e con le caratteristiche sociologiche, influisce sulla definizione della situazione di crisi e sulle motivazioni di scelta e ingresso in un determinato gruppo religioso. Si ipotizza inoltre che lo sviluppo di una *rete di relazioni* con altri praticanti buddhisti e la qualità (percepita) di tale rete relazionale vada ad influire, rafforzandole o indebolendole, sulle motivazioni di adesione, sulla stabilità dell'adesione e sulla riuscita, nel lungo periodo, del percorso di conversione. Vale a dire che se la situazione di crisi e le motivazioni di scelta e ingresso nel gruppo religioso determinano l'adesione al gruppo religioso e la potenziale attivazione del percorso di conversione, lo sviluppo di una rete relazionale con i membri del gruppo religioso e la qualità percepita dal soggetto di tale rete relazionale determinano la permanenza nel gruppo e l'approfondimento del processo di conversione. È tuttavia ipotizzabile, seguendo la letteratura al riguardo, che lo sviluppo di una rete relazionale – percepita positivamente dal soggetto – con i membri del gruppo religioso determini l'insorgenza della situazione di crisi e l'ingresso nel gruppo religioso, come nel caso idealtipico della conversione affettiva. Si ipotizza, inoltre, anche un'influenza delle motivazioni di ingresso direttamente sullo sviluppo della rete relazionali: è questo il caso di una adesione al gruppo religioso subordinata in misura maggiore alla ricerca di relazioni sociali gratificanti con individui ritenuti portatori di valori – non solamente religiosi – affini ai propri.

Il modello teorico è rivolto all'analisi dei fattori ritenuti rilevanti all'attuazione di un percorso di conversione religiosa al Buddhismo, sullo sfondo dell'ambiente metropolitano e all'interno di più ampio contesto storico-socio-culturale circoscritto dai mutamenti occorsi nel passaggio dalla prima alla seconda modernità, dai processi di secolarizzazione, soggettivizzazione e pluralizzazione/relativizzazione dei riferimenti simbolico-normativi, nell'ipotesi che il primo – l'ambiente metropolitano (post-)moderno – sia il luogo per eccellenza di dispiegamento e amplificazione dei processi e delle trasformazioni riconducibili al secondo, e che quest'ultimo – ovvero il contesto della modernità contemporanea – influenzi i processi di conversione religiosa e in più in generale la strutturazione dei percorsi biografici e le modalità di espressione ed esperienza della religiosità.

### 2.2.2 Aree problematiche, concetti, ipotesi.

Definito il modello teorico della ricerca, il successivo passaggio procedurale richiede, ai fini di un avvicinamento al piano osservativo del modello teorico, la sua scomposizione in aree problematiche, e quest'ultime a loro volta nei concetti subordinati e nelle ipotesi sottostanti (*tav. 2.1*). Come detto, attribuiamo ai concetti una funzione *sensibilizzante* e *orientativa* della rilevazione empirica.

Aree problematiche	Concetti sensibilizzanti
Identità	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Idealtipi identità:               <ul style="list-style-type: none"> <li>○ a palinsesto-individualistica</li> <li>○ riflessivo-relazionale</li> <li>○ espressivo-relazionale</li> </ul> </li> </ul>
Caratteristiche sociologiche	<ul style="list-style-type: none"> <li>• genere; età; stato civile</li> <li>• capitale socio-culturale</li> <li>• <i>status</i> socio-economico</li> <li>• cerchie sociali</li> <li>• età di adesione al gruppo religioso</li> <li>• eventi <i>turning-point</i></li> </ul>
Religiosità	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Back-ground</i> religioso:               <ul style="list-style-type: none"> <li>○ Capitale religioso</li> <li>○ Socializzazione a religione di eredità</li> </ul> </li> <li>• Altre affiliazioni religiose</li> <li>• Atteggiamento religioso (devozione, fiducia, assoluto-unità e <i>problem solving</i> religioso)</li> </ul>
Crisi	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Perdita di riferimenti normativi-simbolici-affettivi</li> </ul>
Rete relazionale	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Presenza/assenza e modalità di legami relazionali interni al gruppo</li> <li>• Valutazione della qualità delle relazioni col gruppo</li> </ul>
Motivazioni	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Motivazioni di ingresso (al Buddhismo e al gruppo)</li> <li>• Modalità di ingresso</li> <li>• Conoscenza e valutazione di altre “offerte” religiose</li> </ul>
Modalità e contenuto della conversione/adesione	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Religiosità (appartenenza, esperienza-pratica, credenza-conoscenza)</li> <li>• Durata dell'adesione</li> <li>• Assunzione di ruoli interni</li> <li>• Riformulazione delle reti relazionali esterne al gruppo</li> <li>• Valutazione dell'efficacia delle soluzioni offerte dal Buddhismo</li> </ul>

Tavola. 2.1, *La mappa concettuale della ricerca*

La prima area problematica, si riferisce all'analisi dell'identità. Si ipotizza che l'identità – vale a dire specificamente il modo in cui il soggetto si percepisce e i valori

che considera rilevanti – possa essere ricondotta a tre profili idealtipici (tav. 2.2): a) *a palinsesto-individualistica*; b) *riflessiva-relazionale*; c) *espressiva-relazionale*. La definizione dei tre idealtipi identitari è frutto di un adattamento dei contributi teorici di Bauman, Beck, Giddens e Inglehart riportati nella *tav. 1.1*. In particolare interessa esplorare l’influenza del tipo identitario, e dei valori da esso espressi, con la situazione di crisi, le motivazioni di ingresso e con le modalità della conversione al Buddhismo.

	<b>a palinsesto-individualistica</b>	<b>riflessiva-relazionale</b>	<b>espressiva-relazionale</b>
<i>Dimensione dell’ego</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• autorealizzazione</li> <li>• libertà di scelta</li> <li>• qualità della vita</li> </ul> <p><i>interpretati in:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• timore di inadeguatezza al compito di autorealizzazione</li> <li>• ricerca di piacere e gratificazione personale</li> <li>• autostima</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• autorealizzazione</li> <li>• libertà di scelta</li> <li>• qualità della vita</li> </ul> <p><i>interpretati in:</i></p> <p>consapevolezza di:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• diritti</li> <li>• percorso biografico come personale e libero progetto di vita</li> <li>• autostima</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• autorealizzazione</li> <li>• libertà di scelta</li> <li>• qualità della vita</li> </ul> <p><i>interpretati in:</i></p> <p>altri valori post-materialisti:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• autostima</li> <li>• creatività</li> <li>• progetto di vita</li> <li>• soddisfazione culturale ed estetica</li> </ul>
<i>Identità in relazione allo status sociale (riuscita sociale)</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• realizzazione e soddisfazione nel lavoro</li> <li>• realizzazione nello status sociale</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• realizzazione e soddisfazione nel lavoro</li> <li>• realizzazione nello status sociale</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• realizzazione e soddisfazione nel lavoro</li> <li>• realizzazione nello status sociale</li> </ul>
<i>Identità e reazioni sociali</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ricerca di relazioni sociali gratificanti e mezzo di espressione del sé</li> <li>• individualismo: <ul style="list-style-type: none"> <li>○ competizione e conflitto</li> <li>○ distacco e indifferenza</li> </ul> </li> <li>• disinteresse alla partecipazione sociale</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ricerca di relazioni sociali gratificanti e mezzo di espressione del sé</li> <li>• orientamento relazionale, solidarietà</li> <li>• tolleranza per differenze</li> <li>• interesse alla partecipazione sociale</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ricerca di relazioni sociali gratificanti e mezzo di espressione del sé</li> <li>• orientamento relazionale, solidarietà</li> <li>• tolleranza per differenze</li> <li>• interesse alla partecipazione sociale</li> </ul>

Tavola 2.2, *Idealtipi identità.*

La seconda area problematica raggruppa le caratteristiche sociologiche quali genere, età, stato civile, età di ingresso nel gruppo religioso, capitale socio-culturale, cerchie sociali, *status* socio-economico, eventi *turning-point*, con l'intento di analizzare la loro influenza con le modalità di espressione del percorso di conversione e con le macro-aree dell'identità, della crisi e delle motivazioni. Al riguardo, la letteratura sui processi di conversione al Buddhismo in Occidente ha rilevato una sovra-rappresentazione del genere femminile con capitale culturale medio-alto ed età media fra i 40-50 anni. Rilevante è anche l'età di ingresso nel gruppo: in letteratura si è dimostrato come conversioni avvenute in giovane età risultino più effimere rispetto a quelle avvenute in età adulta. La presenza di eventi *turning-point* – quali lutto, malattia grave, divorzio, disoccupazione, cambiamenti di *status*, o simili – possono determinare l'insorgenza della situazione di crisi e di perdita di riferimenti normativi, sociali, simbolici.

La terza area problematica, religiosità, è a sua volta distinta in *back-ground* religioso, altre affiliazioni religiose e atteggiamento religioso. L'intento è quello di analizzare l'influenza del *back-ground* religioso (confessione religiosa della famiglia di origine e prima religione socializzata dal soggetto) e delle altre affiliazioni religiose eventualmente esperite dal soggetto sul processo di conversione. In particolare è rilevante esplorare se i soggetti approdano al Buddhismo a partire da una specifica identità religiosa, e in questo caso l'influenza della sua intensità, da identità laiche o da esperienze di nomadismo religioso. Molti studi sulla religiosità degli italiani mostrano come ad alti livelli di capitale religioso cattolico corrispondano, nell'età adulta, alti livelli di partecipazione e appartenenza al Cattolicesimo, mentre adulti non cattolici o non religiosi presentano tendenzialmente bassi livelli di capitale religioso cattolico<sup>53</sup>. Si ipotizza altresì che il *back-ground* religioso del soggetto influenzi direttamente le motivazioni di adesione al Buddhismo e la valutazione delle "offerte" religiose. Il concetto orientativo relativo all'atteggiamento religioso intende analizzare la rilevanza, nell'attivazione di un percorso di conversione, di un atteggiamento religioso di base: si vuole in altri termini esplorare la presenza/assenza nel soggetto di un atteggiamento religioso pregresso e l'eventuale influenza di tale atteggiamento sulla definizione della situazione di crisi. Seguendo le indicazioni del *conversion model*, si ipotizza che l'eventuale caratterizzazione della situazione di crisi e della ricerca di una sua risoluzione in termini religiosi sia collegata ad un atteggiamento religioso di base del

---

<sup>53</sup> Cfr. ad es. Lucà Trombetta, 2004, p. 36.

soggetto. In tal senso, il percorso di conversione si presenterebbe come un'azione razionale rispetto ai valori: la scelta di aderire ad una tradizione religiosa andrebbe letta come la modalità (religiosa) di risoluzione alla situazione di crisi (religiosamente interpretata) da parte di un soggetto caratterizzato da un forte atteggiamento religioso. Anche in questo caso si adotta la posizione espressa dal *conversion model* riguardante la tendenza al *problem-solving* religioso quale *predisposing conditions*, ma arricchendola con la dimensione più specifica dell'atteggiamento religioso derivante dalle riflessioni di Simmel sulla religiosità. Lo specifico atteggiamento religioso è scomposto a sua volta nelle componenti cognitiva, emotiva e pro-attiva (tav. 2.3).

<b>Dimensione cognitiva</b>	<b>Dimensione emotiva</b>	<b>Dimensione pro-attiva</b>
Tendenza ad interpretare e de-codificare la realtà in termini di "assoluto-unità".  Tendenza al <i>problem-solving</i> religioso.	Tendenza ad accordare una "fiducia" in-condizionata all' <i>alter</i> (prossimo o simbolico) e alla società-umanità.	"Devozione": propensione ad agire con altruismo e abnegazione nei confronti dell' <i>alter</i> (prossimo o simbolico) e della società-umanità.

Tavola 2.3, *Le componenti dell'atteggiamento religioso.*

La quarta area problematica concerne la situazione di crisi. Si assume al riguardo la posizione espressa dal *conversion model*: determinante per l'attivazione di un processo di conversione è l'esperienza diretta di una situazione di tensione profonda e non passeggera vissuta come problematica e ineludibile. In tal senso il processo di conversione può essere letto come una serie di azioni weberianamente razionali rispetto allo scopo; lo scopo essendo appunto quello di risolvere la situazione problematica di crisi. Rilevante è poi l'esplorazione di una eventuale interpretazione religiosa della situazione di crisi da parte del soggetto e il legame tra quest'ultima, l'eventuale atteggiamento religioso, le motivazioni di adesione e i contenuti della conversione.

La quinta area problematica riguarda la rete relazionale e intende esplorare lo sviluppo o l'assenza, successivamente all'adesione, di rapporti relazionali significativi e intensi con i membri del gruppo religioso cui il soggetto aderisce. Si ipotizza al riguardo, seguendo il *conversion model*, un'influenza della rete relazionale attivata – e le modalità con le quali si esplica – o non attivata con i membri del gruppo religioso sulle motivazioni di adesione, sulla permanenza del soggetto nel gruppo e quindi sull'esito del processo di conversione. Si intende altresì esplorare, accogliendo le

indicazioni emerse al riguardo dalla rete teorica, la valutazione qualitativa, espressa dal soggetto, sia delle eventuali reti relazionali attivate con i membri del gruppo sia del rapporto del gruppo verso di sé. La centralità della qualità della rete relazionale, percepita dal soggetto, rimanda ad un ricerca di comunità e di relazioni intime, significative e intense<sup>54</sup> attraverso cui strutturare la propria identità sociale e religiosa, possibilità questa altrimenti negata al soggetto nella rete relazionale abituale della metropoli post-moderna. Nel caso di una adesione al gruppo religioso sostenuta in maniera determinante dalla ricerca di relazioni sociali con individui percepiti come portatori di valori affini ai propri, si ipotizza inoltre un'influenza diretta delle motivazioni di ingresso sulla struttura della rete relazionale.

La sesta area problematica si riferisce alle motivazioni della scelta di aderire al gruppo religioso buddhista e comprende le macro dimensioni delle motivazioni di ingresso e del *seekership*. L'esplorazione delle motivazioni che hanno condotto all'adesione al Buddhismo e alla adesione allo specifico gruppo della particolare tradizione sono in linea con l'ipotesi di lettura del processo di conversione come di un percorso volontario ed attivo da parte del convertito. Nell'indagine delle motivazioni di ingresso si assume l'impostazione espressa dal *conversion motifs model* sviluppato da Lofland e Skonovd – nello specifico, la motivazione intellettuale, mistica, sperimentale e affettiva – ampliata dalle motivazioni della ricerca spirituale funzionale al proprio benessere psicologico (dalla rete teorica emerso come rilevante nei percorsi di conversione al Buddhismo in Occidente) e della ricerca di relazioni sociali gratificanti con individui percepiti come portatori di valori affini a quelli del potenziale convertito (omofilia di valori). Va precisato al riguardo che il *conversion motifs model*, oltre all'indicazione delle motivazioni, dà risalto anche alle modalità di ingresso nel gruppo religioso: ingresso avvenuto prima o dopo la conversione, ingresso attivamente o non attivamente ricercato dal soggetto (*tav. 2.4*).

<b>Ingresso nel gruppo</b>	<b>prima della conversione</b>	<b>dopo la conversione</b>
<b>ricercato attivamente</b>	<i>sperimentale benessere psicologico omofilia di valori</i>	<i>intellettuale mistica</i>
<b>non ricercato attivamente</b>	<i>affettiva</i>	

Tavola 2.4, *Modalità di ingresso nel gruppo religioso*

<sup>54</sup> Bainbridge [1992] parla di ricerca di "fellowship".

Accanto alle motivazioni ci si propone di esplorare anche la dimensione, rielaborata a partire dalle indicazioni del *conversion model*, definita *seekership*<sup>55</sup>: ovvero si ipotizza che il soggetto, prima di scegliere di aderire al particolare gruppo buddhista, valuti, favorito dal pluralismo dei riferimenti religiosi – pluralismo a sua volta accentuato dall'ambiente metropolitano e dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione – e dalla rilevanza del valore attribuito dai profili identitari post-moderni alla scelta personale e alla riflessività, fra varie opzioni e “offerte” religiose. Si intende quindi esplorare la presenza o assenza di conoscenze e valutazioni da parte dei soggetti intervistati di altri sistemi religiosi e le modalità attraverso cui il soggetto è venuto a conoscenza del sistema di credenze buddhista e del particolare gruppo a cui aderisce.

La settima area problematica riguarda i contenuti della conversione/adesione al Buddhismo ed è scomposta nelle macro-dimensioni di religiosità, durata della conversione, assunzione di ruoli interni al gruppo, indebolimento della rete relazionale esterna al gruppo e percezione dell'efficacia delle risposte fornite dal Buddhismo alla situazione problematica. La religiosità, analizzata nelle componenti indicate da Glock [1964] di appartenenza, esperienza, pratica, credenza e conoscenza, intende esplorare le modalità di conversione al Buddhismo messe in atto dai soggetti. In particolare, è rilevante analizzare la religiosità esperita dal soggetto sia in rapporto alle modalità di conversione in senso proprio, di riformulazione selettiva o di multi-identità, così come suggerito dalla letteratura sul *Western Buddhism*, sia in rapporto allo stile religioso (vedi *tav. 1.2*), come indicato dalla letteratura sulla religiosità post-moderna e sulla spiritualità.

Come messo in luce dalla rete teorica, la durata del processo di conversione influenza le modalità del vissuto religioso e l'approfondimento stesso della conversione; si intende quindi esplorare il rapporto esistente fra la durata della conversione e le modalità dell'espressione della religiosità. Parimenti si vuole esaminare, seguendo l'indicazione del *conversion model*, l'eventuale assunzione da parte del soggetto di ruoli interni al gruppo e l'eventuale indebolimento di reti

---

<sup>55</sup> Per *seeker* solitamente si intende un soggetto alla ricerca di una qualche forma di verità religiosa; “nomade” indica invece quel *seeker* che, durante la sua ricerca, ha aderito a più tradizioni religiose. Per *seekership* qui si intende indicare la conoscenza e la valutazione, sviluppate dal *seeker* durante la ricerca, di vari universi simbolico-religiosi, prescindendo dalla adesione ad uno o più di essi.

relazionali con membri esterni al gruppo<sup>56</sup>, ipotizzando sia una influenza di entrambe le dimensioni sulle modalità di espressione della religiosità buddhista sia una influenza su di esse della durata della conversione. Si intende inoltre analizzare la percezione, sviluppata dal soggetto, dell'efficacia o non efficacia, in seguito alla conversione, delle risposte e soluzioni offerte dal Buddhismo alla iniziale situazione di crisi, avendo ipotizzato che il percorso di conversione religiosa possa configurarsi come una ricerca di soluzioni (religiose) ad una situazione biografica vissuta come problematica (e religiosamente interpretata).

### 2.3 Gli strumenti della rilevazione empirica.

In considerazione della focalizzazione del problema d'indagine sulla descrizione della situazione ricostruita dai soggetti, della sua strutturazione all'interno di un disegno di indagine descrittivo-qualitativo e della sua scomposizione in concetti orientativi, si ritiene metodologicamente adeguato svolgere la costruzione della base empirica attraverso una rilevazione delle informazioni mediante interrogazione, utilizzando a tal fine la tecnica *dell'intervista qualitativa*, generalmente dalla letteratura metodologica ritenuta efficace per «accedere alla prospettiva del soggetto studiato: cogliere le sue categorie mentali, le sue interpretazioni, le sue percezioni ed i suoi sentimenti, i motivi delle sue azioni» [Corbetta, 1999, p. 405].

Nel nostro caso, l'intervista qualitativa<sup>57</sup>, seguendo la proposta di Tusini [2006, pp. 20-21] va ulteriormente specificata come *semi-strutturata e parzialmente standardizzata*: vale a dire che la traccia di intervista è uguale per tutte le interviste effettuate e copre tutti gli aspetti del fenomeno individuati nella fase della concettualizzazione del problema, in fase di rilevazione è però possibile modificare la sequenza delle domande o il loro *wording* a seconda delle peculiarità e delle necessità della concreta situazione d'intervista<sup>58</sup>, nonché approfondire aspetti non pre-

---

<sup>56</sup> Si ricorderà come l'indebolimento delle rete relazionali esterne al gruppo religioso è l'elemento del *conversion model* più legato all'analisi dei processi di conversione verso sette religiose che applicano strategie di separazione e chiusura verso l'esterno.

<sup>57</sup> Seguiamo qui Corbetta [1999] e Agnoli [2004] utilizzando l'espressione generica «intervista qualitativa». Altri autori preferiscono l'espressione «intervista in profondità», altri «intervista ermeneutica» [Montesperelli, 1997], «intervista discorsiva» eventualmente «libera» o «guidata» [Cardano, 2003, p. 55].

<sup>58</sup> Per Tusini, che a sua volta rielabora parzialmente la proposta di Bichi [2007, pp. 19-22], la «strutturazione è una proprietà dello strumento che riferisce della sua forma e in particolare del grado di

determinati in fase di costruzione dello strumento ma emersi nella specifica situazione d'intervista. In tal modo, la strutturazione dello strumento permette di poter rilevare, per ogni caso d'indagine, tutte le informazioni ritenute rilevanti e in tal modo garantire *una base comune* di comparazione fra i casi; mentre la possibilità di adattare l'ordine e il *wording* delle domande alla specifica situazione di intervista permette di mantenere allo stesso tempo uno strumento abbastanza flessibile in grado di mantenere le caratteristiche di *conversazione* – sia pur “speciale” data «l'asimmetria di potere dei due interlocutori» [Cardano, 2003, p. 73] – e di *interazione* sociale [cfr. Tusini, 2006; Corbetta, 1999, p. 435] generalmente attribuite all'intervista qualitativa. La non-direttività tipica dello strumento – ovvero il presentare risposte aperte – garantisce poi la possibilità di raccogliere la definizione della situazione ricostruita dal convertito attraverso le sue stesse parole.

Non direttività e parziale standardizzazione inoltre mantengono – per quanto possibile – lo strumento di rilevazione all'interno di quel contesto della scoperta già richiamato dalla funzione orientativa dei concetti individuati. Nell'*Allegato A* riportiamo la scheda e la traccia d'intervista utilizzate.

## 2.4 Selezione tipologica dei casi di studio.

La selezione dei casi di studio segue un disegno fattoriale non probabilistico con campionamento a scelta ragionata<sup>59</sup>. L'obiettivo d'indagine non necessita infatti di un campionamento probabilistico in grado di garantire una rappresentatività dei

---

dettaglio con cui vengono articolati gli argomenti; la standardizzazione è una proprietà delle domande e riguarda sia la loro forma (*wording*) sia il loro ordine (o sequenza) di somministrazione; la direttività è una proprietà inerente la forma dell'insieme delle modalità di risposta (chiuse/aperte) [...] Il grado di strutturazione è un criterio spesso utilizzato per distinguere le fattispecie di interviste; purtroppo esso presenta difficoltà di applicazione in quanto sia un questionario sia una traccia possono assumere tutti gli stati possibili sulla proprietà. Infatti, anche un'intervista in profondità può presentare un'alta strutturazione nel caso in cui la traccia elenchi con molto dettaglio i temi su cui debbono essere raccolte le informazioni» [Tusini, 2006, pp. 20-21]. La non direttività dell'intervista qualitativa – o come preferisce Tusini, “intervista in profondità” è implicita nella definizione stessa dell'intervista qualitativa. Per altri, si tratterebbe invece di intervista qualitativa non standardizzata e semi-strutturata [Corbetta, 1999, p. 415].

<sup>59</sup> Sul campionamento a scelta ragionata, Cardano precisa: «il ricercatore è inoltre tenuto a esporre – nel rapporto di ricerca – le ragioni che rendono appropriato tanto il disegno campionario adottato, quanto la specifica declinazione che questo ha assunto nel corso della realizzazione pratica dello studio. È questo il significato proprio dell'espressione a scelta *ragionata*, l'impegno, per chi decida di farvi ricorso, di dar conto in dettaglio delle decisioni di cui si compone la procedura adottata e di mostrarne, con argomentazioni teoriche ed empiriche, l'appropriatezza in relazione ai risultati cui perviene». [Cardano, 2003, p. 85].

risultati – pur nei limiti della rappresentatività dei campionamenti probabilistici [Marradi, 1997] – né sarebbe d'altra parte appropriato, per ragione tecniche ed epistemologiche, aspirare ad una rappresentatività statistica in indagini descrittivo-esplorative che utilizzano, per la costruzione della base empirica, interviste qualitative. Le ragioni tecniche concernono l'esiguità stessa dei campioni tecnicamente possibili con le interviste qualitative – e nel nostro caso specifico si aggiunge anche l'assenza di una lista di campionamento della popolazione universo d'indagine – quelle epistemologiche riguardano l'obiettivo proprio di una indagine descrittivo-qualitativa con intervista qualitativa che «non è costruire percorsi di ricerca con l'obiettivo di estendere le conclusioni a dimensioni più vaste di quelle connesse alla specifica indagine (l'impegno profuso per costruire un campione rappresentativo serve semplicemente a questo); semmai [...] [quello di una] ricostruzione di percorsi biografici, di significati e/o posizioni valoriali dei soggetti che vengono indagati, con il ragionevole auspicio che le conclusioni che si riescono a trarre da quel microcosmo possano valere anche per altre realtà con caratteristiche analoghe» [Tusini, 2006, p. 81]; di modo che la trasferibilità dei risultati passi non attraverso la rappresentatività statistica, ma attraverso il piano della concettualizzazione. Pertanto si preferisce, in linea con le indicazioni generalmente profuse dalla letteratura metodologica, piuttosto che su una rappresentatività statistica, puntare su una «rappresentatività sostantiva» [Corbetta, 1999, p. 410] – o «centralità problematico-categoriale» [Tusini, 2006, p. 83], o ancora «rappresentatività sociale» [Bichi, 2007, p. 78] – ovvero costruire il campione di indagine a partire da considerazioni teoriche e dando risalto a fattori considerati rilevanti all'investigazione del problema d'indagine.

Possiamo quindi costruire, a partire dai fattori di appartenenza ad una specifica scuola Buddhista (Theravada, Zen, Vajrayana) e di durata dell'adesione (reso dicotomico distinguendo fra breve e lungo periodo), uno spazio di attributi che ci permette di comporre un «campione tipologico» [Campelli, 1990, p. 189] a 12 tipi (*tav. 2.5*). In questo modo, da una *popolazione* oggetto di studio costituita dai cittadini italiani maggiorenni residenti a Roma<sup>60</sup> convertiti al Buddhismo, si può selezionare un *campione* composto da ventiquattro *unità di rilevazione*, otto per ogni tradizione, e

---

<sup>60</sup> La scelta di limitare il contesto urbano – ritenuto teoricamente rilevante ai fini dell'indagine - alla sola città di Roma, riflette evidenti motivi di ordine pratico ed economico. D'altra parte Roma, come messo in luce nel *par. 1.7.2*, presenta, assieme a Milano, una "offerta" religiosa buddhista che copre tutte e tre le maggiori scuole (Theravada, Zen, Vajrayana).

all'interno di ogni tradizione quattro unità per breve periodo di adesione, quattro per lungo periodo di adesione.

Prima di esplicitare le motivazioni teoriche sottostanti la scelta dei criteri utilizzati per il campionamento, dobbiamo precisare cosa debba intendersi con “convertiti al Buddhismo”. I praticanti buddhisti si disperdono atomisticamente e l'adesione al Buddhismo non passa necessariamente per l'appartenenza ad uno specifico gruppo o associazione, né esiste ovviamente un qualche tipo di elenco della popolazione oggetto di indagine. Pertanto si è ritenuto di dover ulteriormente specificare la popolazione oggetto di studio come aderenti ad associazioni buddhiste istituzionali. La scelta di limitarsi agli aderenti ad associazioni istituzionalizzate<sup>61</sup> se da un lato esclude i buddhisti che non frequentano stabilmente o non frequentano affatto le associazioni e i gruppi di pratica e studio, dall'altro rende possibile l'individuazione e il raggiungimento degli effettivi casi di studio.

<b>Scuola</b>	<b>Theravada</b>	<b>Zen</b>	<b>Vajrayana</b>	<b>Totale</b>
<b>Durata adesione</b>				
<b>Breve periodo/neofiti</b>	4	4	4	<b>12</b>
<b>Lungo periodo/maturi</b>	4	4	4	<b>12</b>
<b>Totale</b>	<b>8</b>	<b>8</b>	<b>8</b>	<b>24</b>

Tavola 2.5, *Il piano di campionamento*

La scelta di considerare, nel piano di campionamento, il criterio della specifica scuola buddhista di appartenenza va nella direzione di voler valorizzare la «differenziazione» [Bichi, 2007, p. 84] delle unità di analisi lungo questa dimensione di modo da poter esplorare le eventuali differenze o somiglianze<sup>62</sup> nell'adesione e conversione alle diverse scuole – nel *par. 1.6* si è già parlato a proposito di una possibile distinzione fra posizioni terapeutico-psicologiche (prevalenti fra i convertiti alla scuola Theravada) e magico-esoteriche (prevalenti fra i convertiti al buddhismo Vajrayana).

<sup>61</sup> Ci si è limitati ad associazioni afferenti all'U.B.I. o a simili organizzazioni internazionali. Si sono escluse, per motivi teorici, associazioni affiliate alla *Soka Gakkai International*, da noi (ma *cfr.* anche Willaime, 1996, pp. 63-5) considerate riconducibili all'area dei Nuovi Movimenti Religiosi. Altri autori (*cfr.* ad esempio in Italia Maciotti, 1996) riconducono invece la *Soka Gakkai International* alla tradizione buddhista.

<sup>62</sup> Le differenze nel processo di conversione a diverse tradizioni si ricollega a sua volta al fatto di aver concettualizzato il processo di conversione come un atto di scelta e valutazione individuale motivata di una determinata religiosità ritenuta efficace alla risoluzione della iniziale situazione di crisi e affine alle proprie urgenze e necessità.

Il criterio della durata del periodo di adesione, si collega invece a quanto detto circa la processualità della conversione: un processo nel tempo di addestramento e socializzazione. Si può quindi ipotizzare che, col trascorrere del tempo, la socializzazione al nuovo sistema di credenze venga maggiormente interiorizzata e approfondita, in un modo quasi cumulativo. La distinzione in base alla durata dicotomizzata del processo di conversione ci permette così di discriminare fra neofiti, ovvero fino a 10 anni di pregressa adesione al Buddhismo, e convertiti “maturi” e esplorare le eventuali divergenze o somiglianze fra i due gruppi.

## CAPITOLO 3

### Per l'ispezionabilità della base empirica: storia naturale della ricerca

Ricolfi [1997] individuava nella mancata «ispezionabilità della base empirica» il limite maggiore delle ricerche qualitative. In verità già Merton lamentava come «l'analisi sociologica dei dati qualitativi sembra spesso abitare in un mondo privato, popolato di intuizioni penetranti ma insondabili e da conoscenze ineffabili. In verità, le esposizioni discorsive, non basate su paradigmi, spesso comportano interpretazioni intuitive. Come suona il detto, esse sono ricche di “intuizioni illuminanti”. Ma non è sempre chiaro quali operazioni e quali concetti sono alla base di tali intuizioni» [Merton, 2000, p. 119]. Per ovviare al rischio dell'insondabilità delle analisi prodotte, ovvero per allinearle ai quei requisiti minimi di pubblicità e controllabilità, lo stesso Merton esortava ad «incorporare nelle pubblicazioni un resoconto dettagliato del modo in cui le analisi qualitative *effettivamente* vengono sviluppate» [Ivi, p. 390].

Più recentemente, Altheide e Johnson [1994], Silverman [2002, p. 327] e Cardano [2003, pp. 20-29] riprendono, da esponenti dell'approccio qualitativo, questa tematica e suggeriscono rispettivamente un minuzioso «resoconto riflessivo» delle pratiche di ricerca, una «storia naturale della ricerca», un «metodico resoconto riflessivo dell'itinerario di ricerca seguito»<sup>63</sup>. In tal modo, il principio dell'intersoggettività – pubblicità, controllabilità e potenziale replicabilità – è assicurato (o dovrebbe esserlo) dalla «metodica redazione di un resoconto riflessivo che dia conto delle procedure di ricerca cui l'osservatore ha fatto ricorso, che ricostituisca e argomenti la rete di decisioni che il ricercatore ha preso, prima sul campo, e poi a tavolino, nel lavoro di analisi e di scrittura. Alla nozione di replicabilità pubblica delle procedure osservative subentra qui – con le medesime funzioni – quella

---

<sup>63</sup> In verità, già Glaser e Strauss [1967], propongono, all'interno della loro per altri versi criticabile e criticata proposta di *grounded theory*, una dettagliata descrizione delle procedure induttive di analisi. In questo senso, infatti, la proposta di Strauss e Corbin [1990] riguardo la procedura di codifica, all'interno dell'analisi del materiale empirico, “aperta”, “assiale” e “focalizzata”, può essere letta se non altro come un tentativo di formalizzare, e quindi di esplicitare e rendere pubbliche e controllabili, procedure di analisi troppo spesso mantenute in una zona d'ombra. Del resto già William Foot Whyte [2011] aveva inserito, nell'edizione allargata del 1946, una dettagliata appendice metodologica al suo studio sulla *Street Corner Society*.

di ripercorribilità cognitiva dell'itinerario di ricerca, i cui dettagli sono contenuti nel resoconto riflessivo» [Cardano, 2003, p. 28].

È evidente, quindi, come da più parti si inviti il ricercatore ad esplicitare, *quanto più possibile*, le scelte teoriche e metodologiche prese e le procedure di costruzione della base empirica e di analisi dei dati seguite. Nei capitoli precedenti si è già ampiamente trattato delle scelte metodologiche e teoriche che sono alla base della presente indagine, resta dunque, in queste pagine, da esplicitare le procedure utilizzate e le scelte effettuate durante la fase di costruzione della base empirica e durante la fase seguente di analisi dei dati.

### **3.1 La costruzione della base empirica**

#### **3.1.1 Gli strumenti di rilevazione utilizzati**

Si è già avuto modo di esporre le nostre scelte riguardo le tecniche di costruzione della base empirica adottate in questa indagine (*cf. par. 2.3*), qui ci limiteremo ad esporre le scelte adottate nella costruzione dello strumento di rilevazione delle interviste. Come detto, si è scelto di utilizzare l'intervista qualitativa semi-strutturata e parzialmente standardizzata; scelta motivata dalla volontà di ottenere una certa comparabilità fra le interviste senza rinunciare alla specificità e unicità del racconto e all'apertura e flessibilità indispensabili qualora ci si muova entro un contesto della scoperta. Da tali premesse, abbiamo strutturato la traccia dell'intervista (*cf. Allegato A*) lavorando sui criteri:

1. domande formulate in maniera più aperta possibile. Questa esigenza, tipica delle interviste qualitative, da un lato può contribuire a stimolare la partecipazione da parte dell'intervistato lasciandolo libero di impostare il proprio racconto nelle forme e nei modi che ritiene più opportuni, dall'altro è indispensabile per favorire (non garantire) quella apertura verso il "nuovo" e l'imprevisto.
2. Mantenere una cronologia nella ricostruzione del percorso biografico di avvicinamento/conversione al Buddhismo. La prima parte dell'intervista è pertanto dedicata al racconto del percorso biografico che dalle prime esperienze con la religione porta all'inizio del percorso di avvicinamento e ingresso nel Buddhismo, mentre la seconda parte dell'intervista è dedicata all'approfondimento delle credenze sviluppate dai soggetti intervistati, alle loro modalità di partecipazione al Buddhismo, alla rete

relazionale sviluppata, al loro rapporto col maestro e con gli altri membri del gruppo, ecc. L'esigenza di mantenere, per quanto possibile, una cronologia nel racconto elaborato dall'intervistato, risponde anzitutto alla necessità di fornire all'intervistato una struttura nel racconto che permetta di agevolare il suo compito cognitivo.

3. Pochi temi principali articolati in sotto-temi. Ogni area problematica della mappa concettuale (*cf. tavola 2.1*) corrisponde, generalmente, ad una specifica scheda della traccia d'intervista. Ogni scheda, a sua volta, è organizzata con uno o più (pochi) temi principali – il compito cognitivo principale assegnato all'intervistato – e vari temi sub-ordinati, in modo da avere un insieme minimo di temi da sottoporre all'intervistato da cui poi ricavare un insieme minimo di informazioni comuni a tutte le interviste. In questo modo, a seconda della concreta situazione d'intervista, del tempo messo a disposizione dall'intervistato, della sua volontà di approfondire il racconto e della sua capacità di verbalizzazione, è possibile lavorare, durante la registrazione dell'intervista, lungo un ideale *continuum* della informazione minima comune e del massimo approfondimento possibile. Vale a dire, in altri termini, che, assegnato il tema-compito principale si può poi lasciare l'intervistato libero di eseguirlo come ritiene più opportuno, stando però attenti ad intervenire con *probes* adeguati, se la specifica situazione d'intervista lo permette e nelle forme di volta in volta più adatte, qualora nel racconto dell'intervistato non fossero presenti anche i sotto-temi individuati.<sup>64</sup>

Ogni intervista, inoltre, è stata integrata con una scheda riassuntiva ove, oltre alle notizie generali relative all'intervistato e ai passaggi più significativi dell'intervista e ad annotazioni metodologiche sulla conduzione dell'intervista, si registravano anche le informazioni più salienti riguardanti la situazione d'intervista. Queste ultime informazioni, in particolare, sono risultate utili in fase di analisi del materiale empirico contribuendo a ricostruire il contesto in cui si era sviluppata l'intervista e, da ciò, l'*intentio auctoris* del testo prodotto.

---

<sup>64</sup> Resta inteso che, costituendo ogni specifica intervista un evento in sé unico co-costruito dall'interazione situata intervistato-intervistatore, le linee appena descritte di conduzione delle interviste vanno considerate puramente indicative e ideali. Così come l'attività di *probes* non si limita, durante la conduzione dell'intervista, alla sola "copertura" dell'informazione ritenuta teoricamente rilevante, ma va ad agire anche andando, ad esempio, ad approfondire temi nuovi di volta in volta emersi durante il racconto dell'intervistato, o a stimolare l'intervistato a ritornare su alcuni passaggi del suo racconto non del tutto chiari all'intervistatore, o ancora a stimolare la narrazione e la verbalizzazione qualora l'intervistato faccia fatica a dare il via al suo racconto, ecc.

Per la rilevazione delle informazioni relative all'area problematica dell'identità inizialmente abbiamo utilizzato dei cartellini<sup>65</sup> che riportavano stampato un valore espresso in termini generali, vale a dire: “autorealizzazione”, “qualità della vita”, “libertà individuale di scelta”, rispetto di tradizione e autorità”, “individualismo”, “solidarietà”, “multiculturalismo”, “identità nazionale”, “partecipazione e impegno sociale”, “coltivare e migliorare sé stessi”. Nel consegnare i cartellini all'intervistato gli si chiedeva di eseguire, nell'ordine, i seguenti compiti: dividere fra valori ritenuti positivi e valori ritenuti negativi; motivare l'assegnazione di ciascun valore-cartellino al sottoinsieme positivo e negativo; esplicitare l'effettivo contenuto cognitivo assegnato al cartellino-valore; scegliere il valore ritenuto più importante per il sotto-insieme dei valori positivi e quello ritenuto più importante per il sotto-insieme dei valori negativi. Infine l'intervistato poteva aggiungere liberamente tutti i valori che riteneva necessari, sia positivi che negativi, motivandoli e spiegandoli.

Le prime quattro interviste, raccolte e registrate su supporto audio durante il mese di Dicembre 2012, hanno messo in luce alcuni aspetti problematici relativi soprattutto alla loro durata: tutte e quattro le interviste, infatti, hanno superato abbondantemente le tre ore fino ad arrivare anche a quattro ore, comportando una evidente stanchezza negli intervistati. Si è così deciso di modificare la traccia d'intervista, cercando di contenerne il più possibile i tempi, ma senza per questo provocare una eccessiva perdita di informazione, per non esporsi ai rischi di: a) molti rifiuti da parte dei soggetti contattati scoraggiati dall'eccessiva lunghezza dell'intervista; b) seconda parte dell'intervista svolta meno accuratamente, quando la stanchezza avrebbe molto probabilmente portato l'intervistato a “tagliare” le risposte; e di conseguenza c) raccogliere informazioni parziali o non adeguatamente approfondite.

Nelle successive interviste, abbiamo pertanto deciso di affiancare all'intervista in profondità un questionario integrativo (*cfr. Allegato B*) che andasse a rilevare quelle informazioni più adatte a questo strumento di rilevazione, vale a dire le informazioni relative alle aree problematiche “caratteristiche sociologiche” e “identità”, lasciando, seppur con lievi modifiche, sostanzialmente inalterato il resto della traccia d'intervista. Le scale auto-ancoranti, tramite le quali si è deciso di sondare l'area problematica relativa all'identità, sono state sviluppate anche tenendo conto del materiale empirico

---

<sup>65</sup> Poter avere a disposizione dei cartellini poteva, nelle nostre intenzioni, facilitare il compito cognitivo assegnato all'intervistato.

raccolto durante le prime quattro interviste attraverso l'assegnazione agli intervistati dei cartellini.<sup>66</sup>

### **3.1.2 L'accesso al campo e il campionamento**

Per poter prendere contatto con i possibili intervistati, abbiamo utilizzato contemporaneamente due strategie: un contattato diretto con due mediatori culturali, e un invito, recapitato tramite posta elettronica, rivolto a tutte le associazioni con sede a Roma aderenti all'Unione Buddhista Italiana e alla Rete Buddhista delle Comunità dell'Italia centro-meridionale, a partecipare alla nostra ricerca e a pubblicizzarla presso i propri associati. Purtroppo, però, solo tre delle varie associazioni da noi contattate hanno accettato di partecipare alla ricerca, mentre tutte le altre associazioni hanno esplicitamente rifiutato la partecipazione o l'hanno silenziosamente declinata.

Nonostante queste difficoltà iniziali, abbiamo potuto avviare la fase della rilevazione delle interviste iniziando proprio dai contatti fornitici dai mediatori culturali coinvolti. Nel contempo abbiamo iniziato a frequentare le associazioni che avevano dato disponibilità a partecipare alla ricerca: i primissimi incontri, infatti, prima ancora che rivolti a raccogliere le interviste, sono stati dedicati, su richiesta esplicita delle stesse associazioni<sup>67</sup>, ad una nostra partecipazione alle loro pratiche ed ai loro incontri, e ad un ragguaglio sul nostro personale percorso religioso e spirituale nonché accademico e di ricerca. Questa prima fase di contatto e di reciproca conoscenza è stata indispensabile a che si sviluppasse quel rapporto di fiducia fra il ricercatore e gli intervistati che ci ha permesso di passare successivamente alla fase della rilevazione delle interviste ed ha inoltre reso possibile l'attivazione di un campionamento a valanga tramite il quale, grazie alla disponibilità e alla collaborazione di alcuni degli intervistati, abbiamo potuto contattare, e includere nella ricerca, altre associazioni ed altri intervistati. È di una certa importanza registrare che, in varie occasioni, i soggetti intervistati, prima di accordarci il loro consenso a partecipare alla ricerca, abbiano voluto precisare che la loro partecipazione alla nostra indagine era subordinata alla

---

<sup>66</sup> Le successive interviste hanno avuto una durata media di 1,5-2 ore, a seconda della disponibilità degli intervistati, arrivando in taluni casi anche a 3-4 ore.

<sup>67</sup> Nelle primissime fasi di contatto, come è noto nelle ricerche etnografiche, i soggetti e la comunità che il ricercatore intende studiare si premurano, prima di concedere il consenso all'indagine, di studiare e valutare il ricercatore che da osservatore diventa l'osservato.

nostra esperienza con la pratica meditativa buddhista, precisando anche quanto questa esperienza comune fosse, a loro avviso, indispensabile alla condivisione e alla comprensione da parte nostra del loro racconto. È molto probabile che, senza questa comune esperienza fra noi e gli intervistati, molti di loro non avrebbero mai accettato di rilasciare l'intervista o, forse, avrebbero omesso molti dettagli e particolari nel loro racconto.<sup>68</sup>

In prosieguo di lavoro, si è cercato di mantenere le quote predisposte del campionamento e si è cercato inoltre di assicurare, per quanto possibile, una variabilità interna ad ogni quota campionaria rispetto alle associazioni e ai lignaggi coinvolti. Al termine del lavoro di costruzione della base empirica il campione raggiunto ammonta a 38 intervistati: 14 intervistati appartenenti a quattro associazioni o gruppi riconducibili alla scuola Theravada, 10 intervistati appartenenti a cinque associazioni della scuola Vajrayana Tibetana (nelle versioni Kagyupa, Gelupa e Nyingmapa); 14 intervistati di scuola Mahayana-Zen membri di due associazioni Zen-Rinzai e una associazione della tradizione Zen-Soto (*tab. 3.1*).

<b>Scuola</b>	<b>Theravada</b>	<b>Vajrayana</b>	<b>Zen</b>	<b>Tot. per durata</b>
<b>Durata adesione</b>				
<b>Breve periodo</b>	8	4	8	<b>20</b>
<b>Lungo periodo</b>	6	6	6	<b>18</b>
<b>Tot. per scuola</b>	<b>14</b>	<b>10</b>	<b>14</b>	<b>38</b>

Tabella 3.1, *Il campione raggiunto*

La prima traccia d'intervista è stata utilizzata per raccogliere le prime quattro interviste durante la prima metà del mese di Dicembre del 2012. La nuova traccia d'intervista, più breve, è stata utilizzata per raccogliere le restanti interviste nei mesi di Febbraio, Marzo e Aprile 2013. Tutte le interviste sono state registrate su supporto audio, ad eccezione di una che, per problemi tecnici, è stata trascritta in contemporanea. Successivamente si è poi provveduto a spedire, tramite posta elettronica, il questionario iuntegrativo.

<sup>68</sup> Va detto anche che, al termine della raccolta delle interviste, abbiamo provveduto ad inviare, per ragioni puramente morali e di gratitudine, a tutti i soggetti precedentemente intervistati un racconto delle nostre vicende biografiche che ci hanno portato ad aderire al Buddhismo e alle sue pratiche meditative.

### 3.2 L'analisi dei dati

Per l'ispezionabilità della base empirica strettamente quantitativa rimandiamo alla matrice casi per variabili riportata nel *cd-rom* in allegato, qui vogliamo invece spendere qualche parola per fornire un resoconto delle procedure adottate e delle scelte prese per condurre l'analisi del materiale empirico proveniente dalle interviste qualitative. Una volta trascritte le interviste, si è proceduto ad un lavoro di interpretazione e classificazione del materiale testuale con l'ausilio del *software* Atlas.ti 6.0. Schematizzando, il lavoro di analisi del contenuto del materiale testuale ha seguito le seguenti fasi:

1. *Segmentazione e qualificazione del testo*<sup>69</sup>. Si è inizialmente provveduto, con l'ausilio del *software* Atlas.ti 6.0, alla segmentazione e qualificazione del materiale testuale basandosi sulla mappa concettuale predisposta durante la fase di progettazione della ricerca, arricchita con nuove istanze, ritenute rilevanti nell'ambito della risoluzione del problema d'indagine, emerse già durante la fase di raccolta delle interviste. Questa prima fase, che materialmente permette di assegnare etichette a segmenti del materiale testuale, ha permesso anche di sviluppare, durante la stessa lettura metodica dei testi, nuovi elementi concettuali e quindi nuove etichette. L'arricchimento delle aree tematiche, e quindi delle etichette, ha richiesto una pulizia del *codes manager* (nei termini del software utilizzato) eliminando etichette ridondanti, accorpandone o suddividendone o riconcettualizzandone altre, o ancora aggregando le etichette in famiglie di etichette, e una seconda fase di ri-etichettatura completa del testo. Come si vede, nel concreto lavoro d'indagine, la qualificazione e classificazione del materiale empirico non è stata condotta né esclusivamente a partire da istanze teoriche *grounded* e emergenti dal testo stesso, né esclusivamente a partire dalla sola mappa teorica elaborata in fase di progettazione dell'indagine. Si è trattato, piuttosto, di un equilibrio fra "nuovo" e "pre-determinato", fra deduzione e induzione, fra *theory-driven* e *data-driven*; equilibrio a sua volta riconducibile esclusivamente al concreto farsi dell'indagine e dipendente in ultima istanza dal grado di elaborazione e specificazione della mappa concettuale, dalla ricchezza del materiale empirico raccolto, dalla volontà di "leggere" il materiale empirico e interpretarlo facendo ricorso ad una rete teorica più vasta di quella elaborata in fase di progettazione della ricerca. Contemporaneamente abbiamo predisposto un apposito diario che andava a raccogliere

---

<sup>69</sup> Cfr. Cardano [2011], in particolare il cap. 6.

e conservare tutte le prime ipotesi e suggestioni teoriche che emergevano già durante il lavoro di segmentazione e qualificazione del testo.

2. *Sintesi e qualificazione delle singole interviste.* Per ogni intervista è stata poi elaborata una scheda riassuntiva delle informazioni più rilevanti e significative in rapporto sia alla specificità e singolarità di ogni intervista sia alla nuova mappa concettuale, frutto dell'integrazione fra l'articolazione teorica iniziale e le nuove istanze e suggestioni teoriche emerse in fase di raccolta delle interviste e in fase di segmentazione e qualificazione del materiale empirico. Le schede riassuntive si sono rivelate estremamente utili, durante le successive fasi di analisi del materiale empirico, consentendoci, quando necessario, di confrontare agevolmente l'interpretazione e la classificazione di ogni segmento qualificato col percorso biografico globale da cui i segmenti erano stati estrapolati.

3. *Qualificazione e classificazione interna delle aree tematiche e concettuali.* Una volta organizzato il materiale testuale, si è potuto avviare un lavoro di classificazione interna alle aree tematiche e concettuali. Tale lavoro ha seguito sempre un andamento di costante comparazione, e ciò in un duplice senso: sia attraverso un continuo richiamo fra il modello teorico di riferimento, il dato empirico e la nuova riformulazione teorica; sia attraverso un continuo confronto fra il segmento di intervista qualificato e il percorso biografico globale e il significato specifico globale dell'intervista da cui era stato tratto il segmento, utilizzando a tale scopo la scheda riassuntiva della singola intervista precedentemente elaborata. Tale lavoro di classificazione nella realtà è stato raramente lineare, comportando invece abitualmente varie verifiche della capacità euristica delle classificazioni elaborate e ulteriori revisioni e riformulazioni. Detto in altri termini, il lavoro di analisi del materiale empirico ha portato, attraverso procedimenti logici abduitivi, alla elaborazione sia delle proprietà – meglio: *ri*-elaborazione delle proprietà confrontando mappa teorica precedentemente elaborata, dato empirico, nuove concettualizzazioni e impressioni teoriche – che all'assegnazione degli stati sulle proprietà. Va da sé che tutto il lavoro di classificazione segue l'insegnamento weberiano sugli idealtipi – ovvero, con una battuta, porre in rilievo quei caratteri ritenuti teoricamente più efficaci e importanti – e la logica *fuzzy* con insiemi sfocati e appartenenza continua. Tutto ciò comporta anche, inevitabilmente, che non sempre è possibile affidarsi ad una ragionevole certezza nell'assegnazione dei casi alle classi, col risultato che alcuni casi possono risultare di incerta classificazione. In questa fase dell'analisi abbiamo utilizzato degli strumenti

matriciali di rappresentazione delle qualificazioni assegnate ai segmenti del materiale testuale [cfr. Cardano, 2011, pp. 274-9], vale a dire tabelle che riportavano, per ogni intervista, le *quotations* riferibili all'area concettuale d'interesse e ogni relativa qualificazione o concettualizzazione, così da avere, per ogni concetto o area tematica, uno strumento di sintesi e confronto delle informazioni e allo stesso tempo di rapido e agile accesso alle informazioni teoriche e alle *quotations* collegate.

4. *Analisi delle relazioni fra le aree tematiche e concettuali.* Organizzato e classificato il materiale empirico si è potuto passare alla costruzione di una matrice dei dati che ha permesso di ottenere una sintesi, riduttiva ma più facilmente gestibile, della base empirica con la quale poter lavorare anche con una logica di covariazione<sup>70</sup>, sia pur limitata a poche variabili<sup>71</sup>. La matrice dei dati ha permesso infatti, ad esempio, di far emergere, come si dirà ampiamente in seguito, l'assenza di relazioni fra il *background* religioso e le successive esperienze religiose degli intervistati o l'assenza, fra i *seeker*, di eventi *turning point* e di un mediatore religioso, o ancora, la tendenza, per i soggetti privi di pregresse esperienze religiose (fatta salva la socializzazione alla religione di eredità) ad avvicinarsi al Buddhismo alla ricerca di una pragmatica di generale benessere psicologico.

L'estrema varietà e complessità delle concrete situazioni di intervista e la possibilità di una riconcettualizzazione *in itinere*, producono inevitabilmente una base empirica qualitativa frammentaria, vale a dire una base empirica che non sempre presenta informazioni complete ed esaustive per ogni caso su ogni area tematica, classificazione o concetto. Ciò significa, conseguentemente, che la nostra matrice dei dati può presentare dati mancanti e caselle vuote. Tuttavia, diversamente da una matrice costruita a partire da una base empirica "quantitativa", in una matrice derivente da dati "qualitativi" ciò non comporta di per sé un problema o un ostacolo all'analisi. Infatti, quello che interessa in un approccio qualitativo è proprio la varietà dei dati e dei casi, e l'analisi punta ad estrapolare classificazioni, tipologie e concettualizzazioni dal valore anzitutto teoretico. Non si tratta, in questo approccio, di verificare la *consistenza*, nel fenomeno in indagine, di una relazione fra proprietà, si tratta più di estrapolare, dai dati

---

<sup>70</sup> Anche se nell'approccio qualitativo il lavoro di analisi del materiale empirico segue tipicamente una logica di classificazione, nulla osta a che si lavori anche in termini di covariazione. Su ciò, però, occorre chiarezza: solo una piccola parte della vasta mole di lavoro di qualificazione e analisi del materiale empirico può essere svolto, in un approccio qualitativo, in termini di covariazione, restando, in ogni caso, la classificazione lo scopo principale di tale approccio.

<sup>71</sup> Ovvero solo nei casi in cui la completezza delle informazioni, sempre dipendente dalla natura frammentaria della base empirica qualitativa e dalla riconcettualizzazione successiva alla raccolta delle interviste, lo consenta.

raccolti, una casistica delle possibili proprietà, dei loro possibili stati nonché delle loro possibili relazioni; casistiche e classificazioni tutte sviluppate su di un piano puramente idealtipico.

### 3.3 Chi si avvicina al Buddhismo?

In questo paragrafo conclusivo ci occupiamo di fornire una breve analisi dei dati quantitativi descrittivi del campione d'intervistati raggiunto. Logicamente, questa trattazione meriterebbe uno specifico e distinto capitolo, tuttavia, per semplicità organizzativa dell'esposizione, lo accodiamo al capitolo dedicato alla storia naturale della ricerca e prima di iniziare l'esposizione dettagliata dei risultati dell'analisi del contenuto del materiale testuale.

#### 3.3.1 Linee descrittive del campione d'intervistati

Come detto, il nostro campione è costituito da 38 intervistati, 14 afferenti alla scuola Theravada, 10 alla scuola Vajrayana e 14 alla scuola Zen. Sono state coinvolte 3 associazioni Zen (due delle quali Zen Soto e l'altra Zen Rinzai), 5 associazioni Vajrayana (suddivise fra 2 afferenti al sistema Nyingma, 2 Kagyu, 1 Geluk) e 4 associazioni Theravada.

		Maschio	Femmina
Theravada	Lungo periodo	2	4
	Breve periodo	2	6
<b>Tot. Theravada</b>		<b>4</b>	<b>10</b>
Vajrayana	Lungo periodo	2	4
	Breve periodo	2	2
<b>Tot. Vajrayana</b>		<b>4</b>	<b>6</b>
Zen	Lungo periodo	5	1
	Breve periodo	4	4
<b>Tot. Zen</b>		<b>9</b>	<b>5</b>
<b>Tot. Campione</b>		<b>17</b>	<b>21</b>

Tabella 3.2, *Distribuzione del genere per scuole e periodo di adesione*

Il campione di intervistati è composto da 17 uomini e 21 donne, a loro volta equamente ripartiti fra breve e lungo periodo di adesione e fra le scuole di appartenenza, con un lieve sovradimensionamento di donne afferenti alle scuole Theravada con breve periodo di adesione e un più marcato sottodimensionamento di donne afferenti a scuole Zen con lungo periodo di adesione (*tab. 3.2*).

Sebbene tutti i 38 intervistati vivano nell'area metropolitana di Roma, 29 di loro vi sono anche nati mentre gli altri 9 intervistati vi si sono trasferiti per lavoro o per gli studi universitari. In ogni caso, tutti hanno potuto fare esperienza diretta del Buddhismo proprio in virtù del fatto che le associazioni o gruppi cui hanno aderito si trovano tutte nell'area metropolitana romana, con l'unica eccezione di un intervistato che, nei primi anni '80, quando il Buddhismo cominciava appena a fare capolino in Italia, per poter concretizzare la sua scelta monastica, si trasferì in Inghilterra.

L'età del nostro campione varia da 24 ad 89 anni, con una media che si attesta attorno ai 48 anni (dev. st.: 14). 26 intervistati su 38 (circa 7 su 10) ha una età compresa fra i 36 e i 60 anni, e con gli aderenti a scuole Zen e Vajrayana leggermente più giovani rispetto agli intervistati delle scuole Theravada (*tab. 3.3*)

	<b>24-35 anni</b>	<b>36-45 anni</b>	<b>46-60 anni</b>	<b>61-89 anni</b>	<b>Tot</b>
<b>Theravada</b>	-	4	6	4	<b>14</b>
<b>Vajrayana</b>	3	3	3	1	<b>10</b>
<b>Zen</b>	3	7	3	1	<b>14</b>
<b>Tot</b>	<b>6</b>	<b>14</b>	<b>12</b>	<b>6</b>	<b>38</b>

Tabella 3.3, *Classi di età e scuole di appartenenza*

L'età di ingresso nel Buddhismo varia da 21 a 71 anni, con una media di circa 38 anni (dev. st.: 11,8), e con 26 intervistati su 38 (circa 7 su 10) che presenta un primo ingresso nel Buddhismo tra i 26 e i 50 anni (*tab. 3.4*). Anche in questo caso gli intervistati della scuola Theravada presentano un'età di primo ingresso nel Buddhismo più alta rispetto agli intervistati delle scuole Zen e Vajrayana: in generale, gli intervistati della scuola Theravada, come si vedrà, presentano pregresse esperienze religiose, oltre quella di eredità, prima dell'ingresso nel Buddhismo in misura maggiore rispetto agli intervistati delle scuole Zen e Vajrayana, e ciò può in parte contribuire a spiegare il fatto che presentino una età di primo ingresso nel Buddhismo più alta. L'età di ingresso non presenta particolari differenze di genere.

	<b>21-25 anni</b>	<b>26-50 anni</b>	<b>51-71 anni</b>	<b>Tot</b>
<b>Theravada</b>	1	9	4	<b>14</b>
<b>Vajrayana</b>	3	6	1	<b>10</b>
<b>Zen</b>	2	11	1	<b>14</b>
<b>Tot</b>	<b>6</b>	<b>26</b>	<b>6</b>	<b>38</b>

Tabella 3.4, *Classi di età di primo ingresso nel Buddhismo e scuole di appartenenza*

Il titolo di studio dei nostri intervistati è in generale alto, con 29 intervistati laureati (circa 8 su 10), 7 con licenza media superiore e 2 con licenza media inferiore.

Quanto alla loro condizione occupazionale, 27 intervistati su 38 (circa 7 su 10) lavora, 4 stanno completando e proseguendo gli studi universitari (laurea specialistica, seconda laurea, dottorato), 5 sono in pensione e 2 sono disoccupati ma in cerca di nuova occupazione. 6 intervistati su 38 svolgono o hanno svolto un lavoro come insegnante (scuole medie e medie superiori), 5 come docenti o ricercatori universitari, 10 come impiegati (sia pubblico che privato), 3 come liberi professionisti, 2 piccoli imprenditori, 3 addetti ai servizi (guardia giurata, *baby sitter*, commessa saltuaria), 1 intervistato lavora come insegnante di *yoga*. 5 dei nostri intervistati sono monaci o maestri di *dharma*, 2 dei quali lavorano anche come maestri di danza e 1 anche come operaio metalmeccanico.

Sebbene il questionario integrativo sia stato inviato a tutti i 38 intervistati, solo 18 di essi hanno provveduto a compilarlo<sup>72</sup>; pertanto quanto segue si riferisce solo ad sottogruppo di 18 intervistati. Il sottogruppo di 18 intervistati è composto da 9 uomini e 9 donne di età compresa fra i 29 e i 71 anni (media 46 anni, dev. st. 13,4), con 13 (circa 7 su 10) intervistati con età compresa fra i 36 e i 60 anni. 6 intervistati hanno una adesione al Buddhismo di breve periodo (massimo 10 anni), e 12 di lungo periodo. 8 intervistati sono riconducibili alla scuola Theravada, 7 alle scuole Zen e solo 3 alle scuole Vajrayana. L'età di primo ingresso nel Buddhismo varia dai 21 ai 57 anni, con una età media di ingresso di 37 anni (dev. st. 11,7), e 12 soggetti su 18 che hanno un primo ingresso nel Buddhismo tra i 26 e i 50 anni. 10 su 18 sono sposati, 1 divorziato e

<sup>72</sup> Il questionario è stato inviato ai nostri intervistati tramite posta elettronica, dopo aver chiesto il loro consenso e la loro partecipazione durante le interviste qualitative. Come detto, solo 18 dei 38 intervistati lo ha compilato. Crediamo che l'alta mortalità del campione, oltre ad essere un elemento fisiologico delle rilevazioni tramite questionario, sia in parte da attribuire, nel nostro caso specifico, al tempo intercorso tra lo svolgimento dell'intervista e l'invio, da parte nostra, del questionario – tempo dovuto alla nostra scelta, evidentemente, a posteriori, non del tutto corretta, di inviare il questionario solo dopo la conclusione di tutte le interviste qualitative.

3 convivono, ma solo per 5 di essi la compagna o il compagno sono praticanti buddhisti. La tabella 3.5 mostra infine l'auto-collocamento politico del sottogruppo di intervistati: 11 intervistati su 18 si dichiarano politicamente di sinistra o centro sinistra, con metà dei soggetti che si dichiara di sinistra.

<b>Sinistra</b>	9
<b>Centro-sinistra</b>	4
<b>Destra</b>	1
<b>Altro o nessuno in particolare</b>	4

Tabella 3.5, *Autocollocazione politica*

Il titolo di studio rimane generalmente alto: 13 hanno conseguito la laurea, 3 hanno una licenza media superiore e 2 una licenza media inferiore. 1 di loro lavora come libero professionista, 1 docente universitario attualmente in pensione, 2 insegnanti di scuola media superiore (uno dei quali in pensione), 4 di essi lavorano come impiegati, 1 piccolo imprenditore, 2 insegnanti di dharma (uno dei quali lavora anche come operaio metalmeccanico), 2 studenti universitari, 1 dottorando, 2 addetti ai servizi (guardia giurata, *baby sitter*), 2 disoccupati in cerca di occupazione, uno dei quali lavorava come impiegato e l'altro svolgeva lavori saltuari quali commessa o *baby sitter* (tab. 3.6).

<b>Titolo di studio</b>	<b>Laurea</b>	<b>Diploma scuola superiore</b>	<b>Licenza media</b>	<b>Tot</b>
<b>Professione</b>				
<b>Livello alto</b>	2			<b>2</b>
<b>Livello medio-alto</b>	4	1		<b>5</b>
<b>Livello medio-basso</b>	2	2	1	<b>5</b>
<b>Livello basso</b>	5 <sup>73</sup>		1	<b>6</b>
<b>Tot.</b>	<b>13</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>18</b>

Tabella 3.6, *Titolo di studio e classe professionale*

Il loro capitale socio-culturale è abbastanza alto, con 9 intervistati su 18 che presentano un capitale socioculturale medio-alto e alto, e solo 5 medio-basso e basso

<sup>73</sup> Si tratta di due laureati attualmente disoccupati e di tre laureati che stanno perfezionando il loro percorso universitario.

(tab. 3.7). L'indice socio-professionale del padre è sempre generalmente più alto di quello della madre, e ciò soprattutto perché 10 madri su 18 erano o sono occupate come casalinghe (tab. 3.8 e tab. 3.9).<sup>74</sup>

<b>Alto</b>	2
<b>Medio-alto</b>	7
<b>Medio</b>	4
<b>Medio-basso</b>	4
<b>Basso</b>	1

Tabella 3.7, *Capitale socio-culturale*

<b>TITOLO DI STUDIO</b> <b>Professione</b>	<b>Laurea</b>	<b>Diploma scuola superiore</b>	<b>Licenza media</b>	<b>Licenza elementare</b>	<b>Tot</b>
<b>Livello alto</b>	3				<b>3</b>
<b>Livello medio-alto</b>	3	3	1	1	<b>8</b>
<b>Livello medio-basso</b>		1	4		<b>5</b>
<b>Livello basso</b>				2	<b>2</b>
<b>Tot</b>	<b>6</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>3</b>	<b>18</b>

Tabella 3.8, *Titolo di studio e livello professionale del padre*

<b>TITOLO DI STUDIO</b> <b>Professione</b>	<b>Laurea</b>	<b>Diploma scuola superiore</b>	<b>Licenza media</b>	<b>Licenza elementare</b>	<b>Tot</b>
<b>Livello alto</b>	2				<b>2</b>
<b>Livello medio-alto</b>	1	5			<b>6</b>
<b>Livello medio-basso</b>		2	3	5	<b>10</b>
<b>Tot</b>	<b>3</b>	<b>7</b>	<b>3</b>	<b>5</b>	<b>18</b>

Tabella 3.9, *Titolo di studio e livello professionale della madre*

### 3.3.2 Linee per un idealtipo identitario

Gli *items* presentati in tabella 3.10 sono stati progettati a partire dalle riflessioni teoriche, elaborate da Giddens, Beck, Bauman e Inglehart, relative ai

<sup>74</sup> Per la costruzione degli indici e delle classi professionali, cfr. *Allegato C, estratto libro codice.*

mutamenti nella strutturazione e nell'espressione dell'identità nella seconda modernità che abbiamo presentato nel paragrafo 1.1 (in particolare *tavola 1.1*). Il nostro intento, trattandosi solo di un questionario somministrato ad un numero basso (relativamente alle esigenze della statistica matriciale) di soggetti sviluppato all'interno di una indagine esplorativo-descrittiva, è solo quello di presentare, nei loro aspetti esplorativi e descrittivi, alcune indicazioni di tendenze presenti nella struttura dell'identità dei pochi soggetti rispondenti.

	Min	Max	Media	Dev. std.	Varianza
Avere una vita serena	7	10	9,28	1,074	1,154
Coltivare il proprio mondo interiore	7	10	9,16	1,098	1,206
Vivere secondo principi etici	7	10	9,05	0,937	0,879
Essere una persona libera	7	10	8,89	1,131	1,281
Avere un lavoro	7	10	8,72	1,017	1,036
Esprimere se stessi	6	10	8,61	1,685	2,840
Utilizzare al meglio il proprio tempo libero	7	10	8,55	1,096	1,203
Adoperarsi per la pace	6	10	8,50	1,382	1,912
Essere disponibile verso gli altri	6	10	8,50	1,150	1,324
Adoperarsi per il rispetto dei diritti	6	10	8,39	1,289	1,663
Adoperarsi per la tutela dell'ambiente	5	10	8,39	1,460	2,134
Avere rapporti soddisfacenti con gli altri	6	10	8,33	1,283	1,647
Essere una persona creativa	6	10	8,00	1,533	2,353
Conoscere altre culture	6	10	8,00	1,283	1,647
Coltivare solide amicizie	5	10	8,00	1,782	3,176
Avere un lavoro gratificante	6	10	7,89	1,278	1,634
Rispettare le regole sociali	5	10	7,78	1,664	2,771
Impegnarsi nei rapporti familiari	5	10	7,78	1,395	1,948
Far valere i propri diritti	1	10	7,28	2,108	4,448
Mantenere una buona forma fisica	5	9	7,00	1,137	1,294
Progettare i propri obiettivi nella vita	2	10	6,33	2,169	4,706
Cogliere tutto ciò che di divertente ed appagante offre la vita	1	10	6,22	2,579	6,654
Quanto è importante per te avere una buona condizione socio-economica?	1	9	6,11	2,025	4,105
Avere un lavoro ben retribuito	1	9	6,05	2,412	5,820
Quanto è importante per te migliorare la propria condizione socio-economica?	1	10	5,55	2,594	6,732
Avere un aspetto gradevole	2	8	5,05	1,589	2,526
Raggiungere i propri obiettivi	1	6	4,83	1,581	2,500
Avere una fede religiosa	1	10	4,72	3,005	9,036
Impegnarsi nella politica	1	7	4,44	1,916	3,673
Rafforzare la cultura nazionale	1	6	4,05	1,924	3,703
Soddisfare le esigenze di consumo	1	6	3,50	1,790	3,206
Raggiungere il successo	1	6	3,44	1,822	3,320

Tabella 3.10, *Distribuzione dei punteggi sugli items*

Dalla tabella 3.10 si può vedere come i primi 20 *items* presentino tutti un punteggio medio superiore al punteggio medio della scala (7,07) e, ad eccezione dell'*item far valere i propri diritti*, una bassa variabilità interna nella distribuzione dei punteggi; gli ultimi 12 *items* presentano invece una media inferiore alla media della scala, e o punteggi distribuiti tutti al di sotto della media della scala o punteggi che presentano una alta variabilità interna.

Andiamo con ordine ed analizziamo le varie dimensioni nelle quali, in fase di progettazione dell'indagine, abbiamo scomposto l'area problematica relativa ai profili identitari dei praticanti (*cfr. Allegato C, Estratto libro codice*). Anzitutto, i punteggi dei relativi *items* ci suggeriscono una centralità, data dai soggetti, alla possibilità di esprimere sé stessi e di farlo in assoluta libertà, e che tale libera espressione di sé vada poi a specificarsi non come una realizzazione, proiettata verso l'esterno e verso il riconoscimento sociale, basata sul successo e sul prestigio sociale o sul raggiungimento di uno *status* sociale degno di considerazione o sulla carriera lavorativa, quanto piuttosto come una realizzazione, tutta proiettata verso l'interno, imperniata sul raggiungimento di una interiore serenità nel vivere, sullo sviluppo e sulla cura del proprio mondo interiore. I relativi *items*, infatti, mostrano una polarizzazione netta fra dimensioni percepite come positive, tutte riguardanti una realizzazione interiore di sé (*coltivare il proprio mondo interiore, avere una vita serena*), una centralità della libertà individuale, una autorealizzazione ed espressione di sé, una gestione del proprio tempo libero dal lavoro – il vero luogo della realizzazione di sé – (*esprimere sé stessi, essere una persona libera, utilizzare al meglio il proprio tempo libero*), e dimensioni rifiutate e percepite come non proprie relative alla realizzazione sociale del sé (*raggiungere il successo, importanza dello status socio-economico, importanza di migliorare lo status socio-economico*), alla ricerca di una gratificazione nei beni materiali (*soddisfare le esigenze di consumo*), alla espressione del sé nell'apparenza dell'aspetto fisico (*avere un aspetto gradevole*), al successo nella carriera lavorativa (*avere un lavoro ben retribuito*). Mantenendoci sulle dimensioni dell'espressione del sé, gli *items* relativi alla progettazione del proprio percorso biografico presentano un punteggio medi molto basso e con bassa variabilità interna sull'*item raggiungere i propri obiettivi*, ma un punteggio medio appena al di sotto della media e con una alta variabilità interna sull'*item progettare i propri obiettivi nella vita*. Il che fa pensare ad una dimensione della progettualità che può anche essere talvolta percepita come un

valore, ma che tuttavia non viene intesa come nodale, o per lo meno, l'eventuale non raggiungimento degli obiettivi non è vissuto come un disvalore o un fallimento.

Le riflessioni sull'identità nella post-modernità che abbiamo analizzato nel cap. 1, indicano tutte l'ambito lavorativo e lo *status* sociale come mezzi di realizzazione del sé. Abbiamo già visto come gli *items* relativi ad una realizzazione nello *status* sociale o nel prestigio e nel riconoscimento sociale non vengano percepiti come dimensioni importanti, mentre l'*item avere un lavoro* presenta un punteggio medio molto alto e solo punteggi al di sopra della media della scala e con una bassa variabilità interna. La media alta dell'*item* va letta assieme ai punteggi raccolti dagli *items avere un lavoro gratificante* e *avere un lavoro ben retribuito* che vanno a indicare il lavoro anzitutto come realizzazione e soddisfazione personale e il lavoro come strumento di successo anche economico. La tabella 3.10 mostra come il primo *item* presenti un punteggio medio superiore alla media totale, sebbene più basso rispetto all'*item avere un lavoro*, e una bassa variabilità interna dei punteggi, e il secondo *item* un punteggio medio inferiore alla media dei punteggi della scala e assieme una alta variabilità nella distribuzione dei punteggi. In generale possiamo affermare come il lavoro venga percepito certamente come una realtà inevitabile e necessaria, ma che l'espressione di sé, sebbene possa anche coinvolgere l'ambito lavorativo, passa soprattutto nella ricerca e nella coltivazione del proprio mondo interiore e di una modalità di relazione sociale basata sulla solidarietà e sulla moralità.

Gli *items* relativi alla dimensione individualismo/solidarietà (*essere disponibile verso gli altri, avere rapporti soddisfacenti con gli altri*) mostrano tutti una bassa variabilità interna di punteggi che si distribuiscono sopra la media, facendo pertanto pensare ad un profilo identitario solidaristico e relazionale.

Una situazione parimenti netta sembra riscontrarsi anche nella dimensione legata al rapporto con la diversità culturale. L'*item rafforzare la cultura nazionale*, infatti, registra solo punteggi al di sotto della media della scala, così da far pensare al nazionalismo e alla chiusura verso altre culture come ad un disvalore; l'*item* opposto *conoscere altre culture*, invece, presenta un punteggio medio alto e solo punteggi al di sopra della media della scala e con una bassa variabilità interna, così da far pensare ad una apertura alla diversità culturale come ad un valore, per i soggetti, positivo.

La dimensione relativa alla partecipazione e all'impegno sociale, presenta invece un *item* fortemente discriminante in negativo (*impegnarsi nella politica*) e *items* con un punteggio medio sopra la media totale dei punteggi e con una bassa variabilità

interna (*adoperarsi per la pace, adoperarsi per la tutela dell'ambiente, adoperarsi per il rispetto dei diritti*), facendo pensare ad un profilo identitario in cui la partecipazione sociale non è più collegata alle categorie politiche classiche, ma si esprime, in linea con le analisi sulla seconda modernità, nei movimenti civili e sociali. Questa dimensione del profilo identitario ci fa comprendere anche come lo sguardo rivolto verso la coltivazione del proprio mondo interiore, evidenziato dagli *items* relativi all'espressione dell'identità, non vada inteso come una fuga dal mondo e una chiusura nell'intimità, tutt'altro, esso guarda al mondo circostante, ma lo fa a partire da temi di impatto sociale che sono più compatibili con quella centralità della libertà individuale di espressione e della ricerca di una dimensione di vita basata sulla serenità e sulla ricerca spirituale. A tal proposito è utile la tabella 3.11<sup>75</sup> che ci mostra come 11 dei 18 intervistati facciano parte di associazioni di volontariato, la cifra sale a 13 se si considera coloro che fanno parte contemporaneamente di associazioni di volontariato e associazioni culturali o ambientaliste, mentre solo 3 soggetti indicano una loro partecipazione, nell'arco di tutta la loro parabola biografica, ad associazioni politiche e sindacali.

	<b>Frequenze</b>	<b>Percentuale risposte</b>	<b>Percentuale casi</b>
<b>Volontariato</b>	11	44,0%	61,1%
<b>Culturale</b>	5	20,0%	27,8%
<b>Nessuna associazione</b>	5	20,0%	27,8%
<b>Politico</b>	2	8,0%	11,1%
<b>Ambientalista</b>	1	4,0%	5,6%
<b>Sindacale/di categoria</b>	1	4,0%	5,6%
<b>Tot</b>	<b>25</b>	<b>100,0%</b>	<b>138,9%</b>

Tabella 3.11, *Partecipazione ad associazioni*

Quanto alla religiosità, l'*item vivere secondo principi etici* presenta un punteggio medio alto, e una bassa variabilità di punteggi che si posizionano tutti sopra la media, facendo pensare ad una esperienza religiosa vissuta prevalentemente come dimensione morale e, collegandoci agli *items* relativi alla realizzazione ed espressione di sé e a quanto seguirà nelle prossime pagine, ad una religiosità vissuta come percorso di osservazione e addestramento del proprio mondo psichico, emotivo e, utilizzando un

<sup>75</sup> Agli intervistati era consentito dare fino a due risposte.

termine improprio per il Buddhismo, ma ampiamente evocativo e comunemente comprensibile, di sacralizzazione del sé (cfr. sul punto anche la tavola 1.2 relativa agli stili di religiosità post-moderna come *spiritual way*). I punteggi assegnati all'*item avere una fede religiosa*, invece, vanno compresi alla luce di quanto diremo nel capitolo 5; l'*item* in questione, infatti, presenta sì un punteggio medio inferiore alla media dei punteggi, ma altresì la variabilità più alta nella scala. Anche se, in generale, si presenta come un *item* che discrimina in negativo la struttura dell'identità, facendo pensare ad un rifiuto della religione da parte del sottogruppo di intervistati, va detto, anticipando i temi che tratteremo nei prossimi capitoli, che la religione per i nostri intervistati è anzitutto una questione di esperienza e di crescita personale, un lavoro introspettivo. La religione come istituzione o come mera appartenenza fideistica o come dogma (dimensioni cui il termine "fede" può far pensare) raccoglie spesso critiche e distanze da parte dei nostri intervistati, o perlomeno, essi non si riconoscono in una dimensione religiosa descrivibile in questi termini. È molto probabile, quindi, al di là della variabilità, come diremo, delle posizioni personali, che in questo caso si sia verificato un caso di reazione all'oggetto [Marradi, 2007, p. 148; Marradi, 2002] determinata proprio dal termine "fede".

Infine, gli *items* relativi ai rapporti sociali primari (*coltivare solide amicizie, impegnarsi nei rapporti familiari*), e quelli relativi ai valori considerati tipici della post-modernità (*essere una persona creativa, mantenere una buona forma fisica*) presentano tutti un punteggio medio superiore alla media della scala o attorno alla media della scala (*mantenere una buona forma fisica*); mentre l'*item* relativo alla riflessività e alla consapevolezza dei propri diritti (*far valere i propri diritti*) presenta sì un punteggio medio di poco superiore alla media della scala, ma altresì una alta variabilità interna nella distribuzione dei punteggi, non riuscendo, pertanto a discriminare nettamente.

Ulteriori riflessioni ci vengono fornite dall'analisi dei punteggi degli *items* suddivisi per genere (cfr. tab. 3.12). La tabella 3.12 mostra come, distinti per genere, i punteggi degli *items* presentino solo lievi divergenze. In particolare, vogliamo soffermarci sugli *items adoperarsi per la pace, avere rapporti soddisfacenti con gli altri e coltivare solide amicizie* che presentano tutti una bassa variabilità interna e un punteggio medio nelle donne più alto che negli uomini, e sugli *items esprimere sé stessi e far valere i propri diritti* che presentano, al contrario, un punteggio medio negli uomini più alto che nelle donne (l'*item far valere i propri diritti*, inoltre, solo

negli uomini riesce a discriminare presentando sia un punteggio medio alto che una bassa distribuzione interna dei punteggi). A questi *items* possiamo inoltre aggiungere l'*item cogliere tutto ciò che di divertente ed appagante offre la vita* che nelle donne presenta un punteggio medio prossimo alla media della scala (7,04) e negli uomini invece presenta un punteggio medio al di sotto della media della scala, anche se, per entrambe le distribuzioni, l'*item* presenta una alta variabilità nella distribuzione dei punteggi.

In generale, quindi, possiamo affermare che nelle donne è più marcata la dimensione relazionale “calda” che si esprime nella ricerca di relazioni sociali intime e appaganti, nella tendenza a considerare come un valore positivo l'impegno e la partecipazione sociale (sempre comunque all'interno dei movimenti sociali), oltre che in una più lieve tendenza a considerare come positiva e gratificante la fruizione dei beni immateriali; mentre per gli uomini è più centrale la dimensione individuale riflessiva che si manifesta appunto nella tendenza ad accordare una maggiore importanza all'espressione di sé e dei propri diritti individuali.

L'analisi della distribuzione delle medie dei punteggi nei gruppi di lungo e breve periodo di adesione al Buddhismo, non rileva divergenze significative fra i due gruppi, il che fa pensare che il processo di adesione al Buddhismo possa andare ad influire su altre dimensioni dell'identità non indagate dai nostri *items* e legate, come diremo nel par. 5.1, a diverse espressioni del sentimento religioso [Allport, 1985]. È chiaro inoltre che *items* con alta variabilità o con punteggi tutti concentrati attorno alla media non sono di facile interpretazione basandosi solo sui valori caratteristici (min, max, media, deviazione standard) e suggeriscono la necessità di indagare le proprietà sottostanti tramite un'analisi multivariata. Tuttavia, con 18 casi, questo non è possibile, e dobbiamo pertanto limitarci a quanto già fin'ora scritto. Resta inteso che una definizione, sia pur a grandi linee, di un tipo identitario comune ai praticanti come quello che abbiamo appena proposto, assieme agli elementi descrittivi di alcune variabili sociologiche di base, è già di per sé un elemento di una certa utilità, specie in considerazione della mancanza assoluta di dati sui buddhisti in Italia e specie in supporto ad indagini future.

<b>UOMINI (9 casi)</b>	<b>Media</b>	<b>Dev. std.</b>	<b>DONNE (9 casi)</b>	<b>Media</b>	<b>Dev. std.</b>
Avere una vita serena	9,22	1,092	Avere una vita serena	9,22	1,301
Coltivare il proprio mondo interiore	9,11	1,166	Coltivare il proprio mondo interiore	9,11	1,269
Esprimere se stessi	9,00	1,732	Vivere secondo principi etici	9,00	0,866
Vivere secondo principi etici	9,00	1,118	Adoperarsi per la pace	8,89	1,536
Essere una persona libera	8,89	1,166	Avere un lavoro	8,78	1,092
Avere un lavoro	8,67	1,000	Essere una persona libera	8,78	1,394
Essere disponibile verso gli altri	8,33	1,322	Avere rapporti soddisfacenti con gli altri	8,67	1,000
Utilizzare al meglio il proprio tempo libero	8,33	1,322	Utilizzare al meglio il proprio tempo libero	8,67	1,118
Adoperarsi per la tutela dell'ambiente	8,11	1,269	Adoperarsi per la tutela dell'ambiente	8,67	1,658
Adoperarsi per la pace	8,00	1,322	Adoperarsi per il rispetto dei diritti	8,56	1,236
Far valere i propri diritti	8,00	1,414	Coltivare solide amicizie	8,56	1,509
Adoperarsi per il rispetto dei diritti	8,00	1,732	Esprimere se stessi	8,22	1,641
Avere rapporti soddisfacenti con gli altri	7,89	1,691	Essere disponibile verso gli altri	8,22	1,301
Essere una persona creativa	7,89	1,900	Conoscere altre culture	8,00	1,500
Rispettare le regole sociali	7,89	1,964	Essere una persona creativa	7,78	1,715
Conoscere altre culture	7,78	1,481	Impegnarsi nei rapporti familiari	7,56	1,509
Coltivare solide amicizie	7,78	1,563	Avere un lavoro gratificante	7,56	0,881
Impegnarsi nei rapporti familiari	7,67	1,936	Rispettare le regole sociali	7,44	1,810
Mantenere una buona forma fisica	7,11	1,364	Cogliere divertente ed appagante nella vita	7,00	2,397
Avere un lavoro gratificante	7,11	3,586	Far valere i propri diritti	6,56	2,068
Progettare i propri obiettivi nella vita	6,44	2,603	Mantenere una buona forma fisica	6,33	1,414
Avere un lavoro ben retribuito	6,33	2,872	Progettare i propri obiettivi nella vita	6,22	1,787
Importanza status	6,22	2,728	Importanza status	6,00	1,118
Importanza miglioramento status	5,55	2,743	Avere un lavoro ben retribuito	5,78	1,986
Cogliere divertente ed appagante nella vita	5,44	2,651	Avere un aspetto gradevole	5,55	1,013
Avere una fede religiosa	5,44	3,431	Importanza miglioramento status	5,55	2,603
Raggiungere i propri obiettivi	5,00	1,936	Raggiungere i propri obiettivi	5,33	2,291
Avere un aspetto gradevole	4,67	2,645	Impegnarsi nella politica	4,55	1,589
Raggiungere il successo	4,22	2,386	Rafforzare la cultura nazionale	4,44	2,242
Impegnarsi nella politica	4,22	2,166	Avere una fede religiosa	4,00	2,500
Rafforzare la cultura nazionale	4,11	2,147	Soddisfare le esigenze di consumo	3,56	1,810
Soddisfare le esigenze di consumo	3,78	2,386	Raggiungere il successo	2,89	1,364

Tabella 3.12, *Distribuzione dei punteggi sugli items distinti per genere*

## CAPITOLO 4

### **Il processo di adesione al Buddhismo: il processo e le sue forme**

Abbiamo visto come il modello classico dei processi di conversione religiosa, presentato da Lofland e Stark nel 1965, preveda sette tappe standard e sequenziali: una situazione di crisi; una *religious problem-solving perspective*; la ricerca di una verità religiosa; l'incontro, percepito dal soggetto come evento *turning point*, col nuovo gruppo religioso; lo sviluppo di legami affettivi e intensi con uno o più membri del nuovo gruppo religioso; lo sviluppo di una intensa, e talvolta esclusiva, rete relazionale interna al nuovo gruppo religioso e, nel lungo periodo, l'assunzione da parte del soggetto di ruoli interni al gruppo religioso. Si è già visto come molti rilievi siano stati mossi al modello: anzitutto la sequenzialità delle tappe e la loro rigida compresenza, o ancora, e in particolare per i processi di conversione al Buddhismo, la ricerca della verità religiosa [cfr. Mathé, 2005]. Più recentemente, in Italia, Pannofino [2006] propone un modello composto di cinque tappe, non rigorosamente sequenziali e non necessariamente compresenti: la situazione di crisi e incertezza paradigmatica; la ricerca di una soluzione, in chiave religiosa, alla crisi sperimentata dal soggetto dei propri riferimenti sociali, esistenziali e cognitivi; l'incontro, che si configura come un *turning point* nel percorso biografico del soggetto, con un nuovo gruppo religioso; la stabilizzazione del soggetto all'interno del nuovo gruppo religioso contraddistinta dalla socializzazione alla nuova cultura religiosa e dallo sviluppo di una intensa rete relazionale; la maturità, ovvero l'assunzione, da parte del soggetto, di ruoli interni al nuovo gruppo religioso.

Si è già avuto modo di spiegare come il concetto di conversione non vada associato ad un qualche stato definito e conclusivo, ma vada legato piuttosto al concetto di processualità, con tutto ciò che la processualità comporta, ovvero continuo cambiamento e instabilità. Ciò significa che i processi di conversione religiosa, configurandosi sostanzialmente come processi di socializzazione ad un nuovo sistema culturale, possono comportare complessità non irrilevanti e difficoltà di rilevazione. Ad esempio, come valutare e rilevare le strutture culturali interiorizzate? O ancora, come valutare tutti quei soggetti che continuano a mantenere, magari anche volutamente, un *mix* di credenze appartenenti al vecchio sistema religioso-culturale e

credenze appartenenti al nuovo sistema religioso-culturale? O ancora, come valutare quei soggetti che mantengono l'appartenenza al vecchio sistema religioso e sviluppano però contemporaneamente la partecipazione alle pratiche del nuovo sistema religioso?

Come si vedrà (*cfr capitolo 5*), non tutti i soggetti da noi intervistati si dichiarano buddhisti, molti preferiscono sfumare l'appartenenza utilizzando il termine "praticanti", altri ancora dichiarano l'appartenenza al Cristianesimo, altri infine sviluppano forme di *bricolage* delle credenze accanto a forme di soggettivizzazione delle pratiche buddhiste, tutti o quasi si premurano di precisare il valore puramente convenzionale del nome dato alla propria appartenenza religiosa. Proprio in virtù di questa fluidità e magmaticità dell'appartenenza all'ortoprassi buddhista, utilizzeremo il termine *praticante* per riferirci all'attore sociale che, appunto, sperimenta le pratiche meditative buddhiste senza alcuna specificazione riguardo alla sua appartenenza religiosa, e utilizzeremo l'espressione *processo di adesione* al Buddhismo ancora una volta per indicare il processo in senso lato senza alcun riferimento alla specificazione dell'appartenenza religiosa come esito del processo.

L'analisi delle interviste da noi raccolte, ci suggerisce di apportare ulteriori modifiche al modello classico proposto da Lofland e Starck. Il modello da noi elaborato prevede infatti le seguenti tappe:

1. una fase di *allontanamento* dalla religione di prima socializzazione;
2. una fase intermedia di *avvicinamento* al Buddhismo;
3. una fase di *ingresso* vero e proprio nel Buddhismo;
4. una fase di *stabilizzazione* del soggetto nel Buddhismo;
5. infine una fase, opzionale, di *approfondimento* della pratica buddhista.

La fase di allontanamento dal Cattolicesimo – o, espressa in termini più generali, di *allontanamento dalla religione ereditata* e di prima socializzazione – è evidentemente strettamente collegata allo specifico *background* religioso dei soggetti intervistati, a sua volta derivante dalla più ampia cultura nazionale a cui tali soggetti appartengono: in Italia, data le particolarità del suo processo di secolarizzazione, la religione Cattolica continua a mantenere una posizione di centralità nella definizione non solo dell'identità religiosa ma anche dell'identità culturale in generale.<sup>76</sup> Questa prima fase può comportare o un *distacco*, ovvero una chiusura netta nei confronti del

---

<sup>76</sup> È chiaro come questa fase sia strettamente collegata all'appartenenza religiosa della famiglia di origine dei soggetti intervistati. Nei percorsi biografici da noi esaminati non mancano infatti casi particolari in cui questa fase di allontanamento dalla religione di eredità manca del tutto essendo il soggetto cresciuto in una famiglia atea e non avendo mai ricevuto una socializzazione al religioso.

Cristianesimo che porta il soggetto all'abbandono delle pratiche e dell'appartenenza religiosa; o una *diluizione* o *raffreddamento*, ovvero abbandono delle pratiche cristiane, forme variabili di individualizzazione dell'appartenenza, e affiancamento alle credenze cristiane di altre forme ed espressioni religiose talvolta con un vero e proprio *bricolage* delle credenze. L'allontanamento può essere dovuto ad esperienze straordinarie (esperienze traumatiche o esperienze di "disincanto" e "perdita della fede"); ad un mutamento della visione del mondo; ad una critica variamente articolata nei confronti del Cattolicesimo (critiche che a loro volta riguardano l'organizzazione istituzionale della Chiesa Cattolica, il suo sistema di credenze, le sue modalità di evangelizzazione e catechesi, il comportamento di preti o di altri cattolici). Si vedrà come una critica rivolta al Cristianesimo, particolarmente significativa per comprendere il processo di adesione al Buddhismo, sia quella riguardante la sua generale mancanza di una pedagogia etica in grado di guidare i fedeli nel loro vivere quotidiano.

La fase intermedia, che va dall'allontanamento dalla religione ereditata all'ingresso nel Buddhismo, è la fase che presenta maggiore varietà interna. Generalmente si riscontra la presenza di quattro elementi interconnessi: una *incertezza paradigmatica*, una *ricerca*, uno o più eventi *turning point* (non necessariamente eventi negativi, come previsto dal modello di Lofland e Starck), l'incontro con un *mediatore* o *informatore religioso*. Questi elementi non devono essere tutti necessariamente presenti: la varietà della casistica è legata soprattutto alle modalità e ai contenuti della ricerca iniziale: possiamo avere, ad esempio, l'assenza di una ricerca religiosa attiva, e quindi un sostanziale disinteresse nei confronti dell'esperienza religiosa, seguita poi da un evento *turning point* in grado di mettere in discussione i riferimenti esistenziali e cognitivi del soggetto e dall'incontro con un mediatore religioso in grado di prospettare nella pratica buddhista una soluzione al disorientamento paradigmatico del soggetto; o ancora una pregressa ricerca religiosa, sia vissuta solo intellettualmente che con esperienze e partecipazioni dirette, che sfocia nell'ingresso nel Buddhismo dopo l'incontro con il mediatore o dopo un evento *turning point*. Una modalità particolare di ricerca religiosa con partecipazione è quella in cui il soggetto sia caratterizzabile come *seeker*, vale a dire un soggetto che dopo l'allontanamento dal Cristianesimo abbia avuto almeno altre due esperienze religiose (intese sia come pratiche che come appartenenze) prima di approdare al Buddhismo. In questi casi l'ingresso nel

Buddhismo non è preceduto né da eventi *turning point* né dall'incontro con un mediatore religioso.

L'*ingresso* può essere ricondotto ai tipi della conversione *sperimentale* (con adesione successiva all'ingresso nel gruppo), *mistico-carismatica* (con adesione precedente l'ingresso nel gruppo e dovuta all'incontro con un particolare tipo di mediatore religioso: il *guru*), ed *intellettuale* (adesione precedente l'ingresso nel gruppo e dovuto ad una previa fase di studio del sistema di credenze e pratiche) già presenti nel *conversion motifs model* di Lofland e Skonovd, [1981 e 1983]. Nel primo caso l'adesione al Buddhismo è successiva alla sperimentazione e verifica delle sue pratiche meditative e del suo sistema di credenze, l'ingresso nel gruppo precede l'adesione ed è in funzione dell'apprendimento e verifica. Nel tipo intellettuale l'ingresso nel gruppo e la sperimentazione delle pratiche meditative sono successive all'adesione al sistema di credenze. Nel tipo mistico-carismatico, infine, l'adesione al Buddhismo avviene a seguito della relazione carismatica che si instaura con un particolare mediatore religioso, il *guru*. L'ingresso nel gruppo e la sperimentazione delle pratiche meditative e del sistema di credenze sono successive all'incontro col *guru* e in funzione di tale relazione carismatica.

Dopo l'ingresso, il praticante si trova ad apprendere e sperimentare direttamente il sistema di credenze e pratiche meditative buddhiste valutandone in tal modo l'efficacia nella risoluzione della sua situazione di incertezza paradigmatica. In questa fase, di *stabilizzazione* nel Buddhismo, entrano in gioco, sia pur marginalmente, anche altri elementi quali il gruppo e il maestro. La qualità delle relazioni che il praticante instaura con il gruppo ed il maestro, tuttavia, non va ad influire sulla sua decisione di continuare la propria esperienza nel Buddhismo, decisione risolta completamente nella valutazione complessiva dell'offerta religiosa buddhista, ma solo sulla possibilità di proseguirla all'interno di quel particolare gruppo e con quel maestro o di cercare un nuovo gruppo e un nuovo maestro. A differenza del modello di Lofland e Stark, quindi, il ruolo del gruppo e della rete relazionale attivata è secondario e, anche nel corso del tempo, non si verifica un inglobamento, per così dire, dei nuovi aderenti nella rete relazionale interna alla comunità religiosa e un taglio netto delle loro reti relazionali precedenti l'ingresso e esterne al gruppo religioso.

Con la fase di *approfondimento*, infine, diversamente dal *conversion model* di Lofland e Stark che pone in risalto l'assunzione di ruoli interni e lo sviluppo di reti relazionali esclusivamente, o per lo meno prevalentemente, *in-group*, vogliamo

indicare più un cambiamento qualitativo nella modalità di fruizione delle pratiche religiose e nella rappresentazione da parte del praticante del sistema di credenze e pratiche buddhiste. Una modalità tipica di approfondimento della pratica buddhista è collegata alla modalità di ingresso: se il soggetto entra nel Buddhismo alla ricerca di un generale benessere psicologico ed esistenziale, può accadere che, con l'approfondimento della conoscenza del sistema di credenze e di pratiche, o per effetto dell'influenza del carisma del mastro/mediatore religioso o per influenza della comunità religiosa, abbandoni la sua posizione iniziale per passare invece a posizioni di adesione al Buddhismo che abbiamo definito di ricerca spirituale.

In conclusione di questa breve disamina del modello interpretativo che proponiamo, occorre svolgere una precisazione riguardo la sua valenza euristica: il modello è stato sviluppato per l'interpretazione del materiale empirico raccolto sui processi di adesione al Buddhismo di praticanti occidentali residenti in area metropolitana. Ciò significa che, anche se la nostra indagine pone varie istanze critiche nei confronti dell'analisi classica dei processi di conversione religiosa, non è lecito estendere il modello a qualunque processo di conversione religiosa – potendo tutt'al più considerarlo come una base utile all'analisi dei processi di adesione al Buddhismo in Occidente – e ciò per due ordini di ragioni: una metodologica, l'altra teorica. Metodologicamente valgono le ragioni concernenti l'esigua consistenza numerica del campione e la mancanza di dati riguardanti l'universo campionario cui il campione si riferisce, il carattere qualitativo ed esplorativo dell'indagine, l'ancora limitato livello di formalizzazione e generalizzazione delle conoscenze riguardanti il cosiddetto *Western Buddhism* ed in generale i processi di conversione religiosa. Teoricamente basta ricordare alcune caratteristiche del Buddhismo in Occidente, del Buddhismo occidentale e del Buddhismo per gli occidentali: non si riscontrano forme di proselitismo né *network* relazionali densi ed esclusivi fra i suoi membri; si riscontra, come abbiamo già avuto modo di scrivere nel capitolo 1, una laicizzazione delle credenze e delle pratiche, oltre ad una certa mediatizzazione del Buddhismo in Occidente e ad una diffusa fascinazione occidentale per il Buddhismo. Non è certo rara una rappresentazione occidentale del Buddhismo come “non-religione” o al massimo “stile di vita” alternativo, né rari sono i tentativi di separare le pratiche e le tecniche meditative dal sistema di credenze, dal sistema etico e dalle norme comportamentali finendo per rappresentare le prime come una sorta di tecnica psicologica antistress e panacea dei mali esistenziali della società occidentale post-moderna. È evidente che se

le pratiche meditative buddhiste sono de-confessionalizzate e separate dal sistema di credenze e dalle norme etico-comportamentali, ecco che il Buddhismo, in Occidente, può poi facilmente essere praticato contemporaneamente ad altre appartenenze e pratiche religiose e comportare, di conseguenza, un percorso di avvicinamento e adesione decisamente specifico e differente rispetto ad un percorso di conversione religiosa per così dire “classico”.

In questo capitolo ci concentreremo sull’analisi del processo che porta l’attore sociale dall’allontanamento dalla religione di prima socializzazione fino alla stabilizzazione nel Buddhismo, dedicando il capitolo successivo all’analisi della fase di approfondimento e alle posizioni espresse dai nostri intervistati riguardo la loro appartenenza religiosa.

#### 4.1 *Background* religioso e allontanamento dal Cattolicesimo

L’analisi del materiale empirico mostra, in riferimento al *background religioso* (vale a dire in riferimento al capitale religioso, alla prima socializzazione al religioso, alle forme e alle modalità della prima esperienza ed appartenenza religiosa e alla relazione con la comunità religiosa di prima socializzazione) dei soggetti intervistati, una molteplicità di posizioni e contenuti.

<b>CAPITALE RELIGIOSO</b>	<b>Madre credente praticante</b>	<b>Madre credente praticante occasionale</b>	<b>Madre credente non praticante</b>
<b>Padre credente praticante</b>	<i>Alto</i>	<i>Alto</i>	<i>Medio</i>
<b>Padre credente praticante occasionale</b>	<i>Alto</i>	<i>Medio</i>	<i>Basso</i>
<b>Padre credente non praticante</b>	<i>Medio</i>	<i>Medio</i> <sup>77</sup>	<i>Basso</i>

Tavola 4.1, *Capitale religioso*

<sup>77</sup> Considerando le tradizionali dinamiche educative della famiglia italiana e il ruolo in esso della donna, abbiamo deciso di dare risalto alla variabile “madre credente praticante occasionale” assegnando al tipo specifico l’etichetta “medio” in luogo di “basso”.

Se in un caso analizzato, uno dei genitori, la madre, si era convertita alla Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, in un altro caso ancora, la madre di un intervistato si era avvicinata alla pratica buddhista prima ancora della nascita del figlio e in tre casi, infine, i genitori degli intervistati sono atei; in tutti gli altri casi esaminati la famiglia di origine degli intervistati è cattolica, sia pur con varie modalità di partecipazione ai rituali e alla vita della comunità religiosa, di modo che il campione intervistato presenta sia un capitale religioso alto, sia un capitale religioso basso, sia un capitale religioso medio (*tav. 4.1*), così come una assenza di capitale religioso (entrambi i genitori atei). L'educazione ricevuta dai nostri intervistati varia, di conseguenza, da pienamente religiosa a laica.

Possiamo quindi affermare che il capitale religioso non presenta particolari relazioni in rapporto alla scelta dei soggetti intervistati di allontanarsi, durante la loro parabola biografica, dalla religione ereditata, anche se è presumibile che nei casi in cui uno o entrambi i genitori abbiano già effettuato una scelta di rottura della propria tradizione religiosa di eredità, sia più facile per l'attore sociale compiere la stessa scelta o, per lo meno, si possa ipotizzare che egli non consideri la tradizione religiosa come una sorta di eredità naturale ma sia più propenso a considerarla come una possibilità, come il frutto di una libera scelta.

Questa posizione è ben espressa dalle parole di 18\_TH\_A<sup>78</sup>, la cui madre si era convertita alla Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova:

«Dunque devo a mia madre il coraggio di aver rotto, diciamo, gli schemi, no?, e poi anche di aver portato all'interno del nucleo familiare delleee delle domande e comunque anche delle eee come dire, delle rivisitazioni storiche eee rispetto alla religione, del tipo: che il Natale, la celebrazione del Natale così come tante altre ricorrenze che sono proprie eee radicate nella nostra cultura, praticamente sono dovute ad accordi storici, politici, quant'altro. Non sono il fondamento, diciamo, del cristianesimo delle origini [...] questo mettere in discussione, capisci?, miii mi ha posto in una situazioneeeee, e dunqueee ho rivendicato la mia autonomia di scelta rispetto all'indirizzooo religioso, e l'ho fatto scegliendo il Buddhismo, ma semplicemente perché pensavo in queiiii in quei termini, no?» [18\_TH\_A]

---

<sup>78</sup> Per mantenere l'anonimato degli intervistati, manteniamo la sigla di classificazione dell'intervista, dove il numero indica l'ordine crescente di rilevazione dell'intervista, il primo codice si riferisce alla scuola ("TH" indica Theravada, "VAJ" indica l'insieme delle scuole Vajrayana, e "ZEN" indica l'insieme delle scuole Soto e Rinzai sviluppatesi in Giappone), il secondo codice si riferisce alla durata dell'adesione distinta in alta ("A", ovvero oltre i 10 anni di pratica) e bassa ("B", fino a 10 anni di pratica).

Espresso in termini più generali, si potrebbe affermare che ambienti familiari di questo tipo facilitino in qualche modo quella “rottura degli schemi religiosi” e facilitino la “rivendicazione dell’autonomia di scelta religiosa” – per parafrasare le parole dell’intervistato – ma, d’altro canto, questa ipotesi si rivela fragile qualora si considera che l’eventuale conversione religiosa dei genitori potrebbe più semplicemente comportare la socializzazione dei figli al loro nuovo credo religioso, specie se quest’ultimo è rivolto verso sette religiose integraliste e chiuse. D’altra parte, la messa in dubbio della cultura religiosa ereditata viene attuata anche da quei soggetti che presentano un capitale religioso alto, una educazione religiosa, una partecipazione attiva e profonda alla vita della comunità religiosa e ai riti religiosi.

Anche se la maggior parte dei nostri intervistati ha compiuto il rito della confermazione, ciò sembra essere più in relazione con l’età: tutti coloro che hanno compiuto tale rito, infatti, lo hanno fatto prima della fine della fase adolescenziale, e ciò perché dopo quell’età subentra, generalmente, per motivi diversi come si dirà, una fase di allontanamento dal Cattolicesimo.

Quanto alle modalità dell’esperienza religiosa possiamo avere sia una partecipazione sporadica e saltuaria ai riti religiosi, dovuta magari ad un mero disinteresse o al fatto di vivere l’esperienza religiosa come un’imposizione e una forzatura o ad un atteggiamento conformista; sia una partecipazione alla vita della comunità vissuta prevalentemente come possibilità di socializzazione e svago; sia una esperienza attiva e vissuta profondamente dove la partecipazione assidua ai riti religiosi si intreccia con il senso di appartenenza ad una comunità.

Un esempio di esperienza religiosa legata al conformismo, con una occasionale partecipazione ai riti religiosi e con un sostanziale disinteresse verso la religiosità e la religione, ci è offerto da 04\_TH\_B:

«io quando ero ragazzo fondamentalmente non è che ho avuto grosse esperienze di religione, cioè nel senso che ... so’ battezzato, la mia famiglia mi ha battezzato, ho fatto la prima comunione, con catechismo relativo, non ho mai capito bene che cosa fosse in realtà la religione o quale fosse la figura di questo dio che stava in alto. [...] ho fatto le pratiche cristiane, chiamiamole così perché so’ di religione cristiana per cui, mi sono sposato con rito cristiano, diciamo che credevo, o per lo meno che credo, però nonnn, se ti devo dire “credo fermamente, ho una fede incrollabile cheee”, no!. Cioè mi hanno insegnato questa cosa, mi hanno fatto fare questa pratica perchéeee, conformismo, ecco, diciamo che era una religione conformista, nel senso che era quella la nazione dove so nato, era quella la religione, era quella che io praticavo, però non ero praticante della religione. A messa quando ho fatto la comunione,

poi praticamente ci andavo quando c'erano altri battesimi, altre comunioni, o sposalizi o cose del genere o funerali, ma una pratica diciamo domenicale o assidua assolutamente no. Non praticavo, non coltivavo, diciamo, lo spirito della religione, assolutamente. Era qualche cosa di distante da me. Cioè la vivevo, la rispettavo, perché mi ricordo che, sai?, anche con le amicizie che avevo tante volte se bestemmiava, no?, era anche un modo de anda' contro, sì, qualche bestemmia l'ho detto pure io, però sotto st'aspettooo, sai come dicevo?, "nun se sa mai!" // [ride], ecco, forse è proprio questo l'approccio, nun se sa mai!, "non c'è, ma seee io poi andò vado?", e quindi poi quel senso deee, di rispetto, ecco, chiamiamolo così, di rispetto nella figura, e però, si mirava a quello, non c'era assolutamente una pratica religiosa nelle mie ventiquattro ore, quindi nel portarla avanti» [04\_TH\_B]

16\_ZEN\_B ci mostra invece una esperienza col Cattolicesimo piena ed appagante, con pratiche rituali assidue, una partecipazione attiva e calda alla vita della comunità religiosa, un forte coinvolgimento emotivo e cognitivo:

«io vengo da un cattolicesimo vissuto molto intensamente, in paese, perché vengo da un piccolo paesetto di mille abitanti per cui è un ambiente molto chiuso dove ci si conosce tutti, quindi vengo da una pratica cattolica molto attiva, nel senso ho fatto coro in chiesa, ero una di quelle che puliva, stavamo sempre lì con le altre amiche e amici. Cioè il nostro gruppo lavorava sia dentro la chiesa che fuori, perché comunque nei piccoli paesi funziona che sei amici e poi ci si ritrova la domenica quando si è piccoli a messa, si cresce [...] era come una famiglia, non era solo un luogo di ritrovo, ci si incontrava quasi tutti i giorni, si partiva dalla scuola, cioè si partiva, si usciva di casa per andare a scuola poi casomai si stava in classe insieme oppure in classe precedente o superiore e poi ci si ritrovava il pomeriggio, e poi si andava anche in chiesa, quindi era un tutt'uno. E si rimane coinv/, ci si coinvolge a vicenda in queste situazioni. Quindi vengo da una pratica molto assidua» [16\_ZEN\_B]

In alcuni casi emerge anche un'esperienza col Cattolicesimo vissuta su corde mistiche e devozionali, associata sia ad una partecipazione assidua ai riti religiosi sia ad una dimensione più intima e priva di partecipazione ai riti religiosi o alla vita della comunità:

«da quando c'avevo dodici, tredici anni, mi sentivo molto vicino, insomma, a una visione un po' mistica della religione, insomma. Mi ricordo che sentivo di poter parlare con Gesù, no?, queste cose, con la Madonna, no?, eee quindi cioè la sentivo, dunque, dal punto di vista proprio emotivo in modo molto forte, anche se non ero un grande praticante insomma, non facevo una vita parrocchiale molto intensa» [15\_ZEN\_A]

«io ero veramente una mistica, ehm io andavo in chiesa, anche durante la scuola andavo in chiesa tutti i giorni, oppure anche quando stavo a scuola andavo nella chiesa e stavo lì a guardare, cioè il

primo impatto era il cuore di Gesù, con le braccia aperte, e ero proprio trasportata, e secondo me era meditazione, e infatti il parroco della chiesa dove andavo a meditare mi dava i libri delle mistiche cattoliche, dice “no ma lei forse è mistica, legga un po’ questi libri”, no?» [24\_VAJ\_A]

«un tema che ho sempre sentito è quello della devozione, che all’inizio era in ambito cristiano, devozione mariana, insomma il filone era quello, convinta, ecco» [38\_TH\_A]

Su un piano più generale possiamo affermare che il *background* religioso – ovvero il capitale religioso, le forme e le modalità di prima socializzazione al religioso, le forme e le modalità della prima esperienza religiosa, le forme e le modalità di appartenenza e relazione con la comunità religiosa di prima socializzazione – è ininfluente rispetto alla rottura con la tradizione religiosa di eredità e rispetto alle successive modalità di ingresso e fruizione del Buddhismo. Come si è visto il *background* religioso dei nostri intervistati presenta una estrema variabilità: a compiere successivamente la scelta di allontanarsi, in forme come si vedrà varie, dal Cattolicesimo sono indipendentemente sia soggetti che presentano un *background* religioso basso (genitori credenti e non praticanti, educazione laica, bassa partecipazione ai riti religiosi e bassa o nulla partecipazione alla vita della comunità religiosa) sia soggetti che presentano un *background* religioso alto (genitori credenti e praticanti regolari, educazione religiosa, partecipazione regolare ai riti e alle cerimonie religiose, partecipazione calda e attiva alla vita della comunità religiosa), sia ancora soggetti che sviluppano un intimo atteggiamento mistico e devozionale. Dunque non ci sono elementi tali da far ritenere di poter individuare una qualche relazione fra le modalità del *background* religioso e le modalità di accesso o le successive modalità di appartenenza e pratica al Buddhismo.

Ciò significa, quindi, che la perdita del *background* religioso e la rottura con la religione di eredità – da inquadrare all’interno del più ampio processo di secolarizzazione e in particolare di soggettivizzazione e scomposizione e ri-articolazione delle credenze, delle appartenenze e delle pratiche religiose – non va vista in relazione con le possibili particolarità nelle modalità di prima socializzazione al religioso ma si svolge tutta nella successiva fase di allontanamento, fase durante la quale il Cattolicesimo non riesce più a funzionare come *frame* di riferimento entro cui strutturare l’identità e sotto la cui (sacra) volta dare un senso al proprio essere e al proprio esserci nel mondo.

Tutti i soggetti che hanno ricevuto a vario modo una educazione cattolica, passano per una fase di allontanamento dal Cattolicesimo prima di potersi accostare al Buddhismo. Questa fase si manifesta anche in quei soggetti che non hanno mai abbandonato definitivamente il Cristianesimo come riferimento religioso o culturale – come ad esempio 02\_TH\_B che si allontana dal Cattolicesimo durante il periodo di preparazione al sacramento della confermazione pur continuando però a mantenere, attraverso la mediazione della cugina, un legame profondo col Cristianesimo *tout court* inteso come riferimento morale ed esistenziale – e anche in coloro che, dopo il percorso nel Buddhismo, sviluppano una appartenenza, delle pratiche e delle credenze miste cattoliche-buddhiste.

Abbiamo pertanto voluto distinguere la fase di allontanamento dalla religione eredita in: *distacco*, che si verifica allorquando il soggetto compie un taglio netto rispetto alla sua esperienza nel Cattolicesimo, venendo pertanto a decadere sia l'appartenenza che la partecipazione alle pratiche religiose<sup>79</sup>; e *raffreddamento* o *diluizione*, ovvero nel caso in cui decade la partecipazione alle pratiche religiose, ai riti e alla vita comunitaria cattolica (o, talvolta, permangono come partecipazione occasionale), ma più che un taglio netto si riscontra o una limitazione della centralità del riferimento cattolico nella biografia del soggetto – che va così a delinarsi o come semplice cornice di fondo e “religione dello scenario” [Garelli, 1986] o va a riformularsi come rifiuto del Cattolicesimo ma appartenenza al Cristianesimo *tout court* – e il suo affiancamento ad altre forme ed espressioni religiose.

Diluizione e distacco sono indipendenti dal tipo di capitale religioso del soggetto: vale a dire, ad esempio, che un forte capitale religioso, con genitori credenti e praticanti, educazione religiosa, pratiche e appartenenza al Cristianesimo vissute anche intensamente e profondamente, possono portare sia ad un distacco vero e proprio sia ad una più lieve diluizione del *frame* cattolico nella biografia del soggetto. In alcuni casi di distacco, il soggetto sente anche il bisogno di formalizzare l'allontanamento dal Cattolicesimo attraverso un atto ufficiale di sbattezzo.

L'allontanamento, sia nella forma del distacco che in quella della diluizione, è in relazione o ad esperienze extra-ordinarie (a loro volta distinguibili in esperienze

---

<sup>79</sup> Si noterà che facciamo riferimento prevalentemente agli stati dei soggetti sulle proprietà “appartenenza” e “partecipazione”/“esperienza”. Ciò semplicemente perché sono le proprietà più facilmente e compiutamente definibili e rilevabili. Riguardo i contenuti delle “credenze” dobbiamo invece mantenere il silenzio: risulta infatti quantomeno arduo potersi esprimere circa lo stato delle credenze dei soggetti al momento del loro allontanamento dal Cattolicesimo.

traumatiche e esperienze di perdita della fede o disincanto), o ad un consistente cambiamento della visione del mondo del soggetto (a sua volta favorita da passaggi di fasi di età, da un ampliamento degli orizzonti e delle esperienze culturali, da una partecipazione politica fortemente ideologizzata o ancora da cambiamenti consistenti delle reti relazionali), o a critiche di varia natura rivolte al Cattolicesimo. Spesso questi elementi si combinano e rafforzano a vicenda. Vale a dire che, ad esempio, possiamo avere un distacco verificatosi a seguito di una esperienza extra-ordinaria che poi, nel tempo, viene rafforzato dallo sviluppo di una più o meno articolata critica nei confronti del Cattolicesimo; o ancora un distacco successivo allo sviluppo di una critica nei confronti del Cattolicesimo che viene elaborata durante un passaggio di stato di età o successivamente ad un cambio consistente delle relazioni sociali. L'esperienze traumatiche conducono sempre al distacco netto, mentre i cambiamenti legati alle fasi di passaggio dell'età e ai mutamenti di *weltanschauung* così come le critiche possono condurre indipendentemente al distacco o al raffreddamento.

Non bisogna però pensare che l'allontanamento dal Cattolicesimo avvenga *d'embleé* comportando contemporaneamente la cessazione dell'appartenenza, delle pratiche e delle credenze. I soggetti infatti, anche se ormai non partecipano più né alle cerimonie né alla vita della comunità, anche se hanno messo in discussione le credenze cattoliche o vari aspetti dell'istituzione ecclesiastica, o anche se in definitiva non sentono più alcuna appartenenza verso il Cattolicesimo, possono comunque mantenere una partecipazione ad alcuni riti e sacramenti. Ad esempio possono comunque decidere di compiere il rito della confermazione o il matrimonio religioso, e ciò sia per conformismo sia per assecondare la pressione esercitata dalla famiglia di origine.

Come detto, le esperienze extra-ordinarie che portano al distacco dal Cattolicesimo possono a loro volta essere ulteriormente specificate in esperienze traumatiche e esperienze di perdita della fede o di disincanto. Due intervistati afferenti uno alla scuola Theravada e l'altro alla scuola Vajrayana ci offrono due esempi di esperienze traumatiche:

«c'è stata una situazione un po' diciamo un po' traumatica, sai da bambino giochi sempre d'inverno e d'estate sempre a tutte le ore, e stavamo in un gruppo di tre bambini che stavamo a giocare fuori dall'oratorio, dove ce stava pure la chiesa del prete, la casa del prete, e era d'estate, chissà sarà stato forse agosto, non lo so, ma c'avrò avuto tipo dieci anni, e insomma questo siccome gli davamo fastidio c'aveva detto di non andarci il pomeriggio, ma noi non avevamo sentito per niente e continuiamo, non ce fregava niente, sull'altalena, a giocare, questo ci ha mandato un commissario di polizia che ci ha

portati dentro, ci ha messo in cella di sicurezza [...] ‘na cosa pazzesca, e a me me traumatizzò proprio sta cosa [...] capisci bene tre bambini di dieci anni messi in cella di sicurezza da soli, capito? [...] Quindi credo che lì sia stato il motivo per cui ho abbandonato [...] poi me ne so proprio disinteressato [*del Cattolicesimo e a lungo anche della religione tout court*]» [17\_VAJ\_A]

«come è successo a molti, credo di avere avuto, ho dei ricordi di qualcosa che si avvicina a delle molestie sessuali [*da parte del sacerdote durante gli incontri di catechesi*], che sono come dei primi mhm delle prime avance, ecco, per cui, non l’ho raccontato ai miei genitori però me la sono data a gambe» [29\_TH\_A]

Anche nel caso di un distacco dovuto ad esperienze traumatiche, il soggetto può sviluppare, nel tempo, ulteriori elementi che vanno a rafforzare la sua scelta. Ad esempio, per mantenerci al caso appena riportato, 17\_VAJ\_A sviluppa una critica legata soprattutto al concetto cattolico di peccato e senso di colpa:

«il Buddhismo non c’ha il peccato originale, anzi c’ha la purezza originale, capito?, e invece noi purtroppo co’ ‘sto cacchio de Cattolicesimo, perché neanche secondo me Gesù non ha mai detto che siamo dei peccatori, secondo me, è più il Cattolicesimo che s’è inventato ‘sto fardello da mettere sulle spalle, capito?, quindi quando qualsiasi cosa che a me mi ricollega a questa mia natura e mi fa comprendere che non c’è questo peccato originale ma anzi so’ un essere che fondamentalmente è buono, è puro, cioè capisci?, me ridà la vita, no?, mi riabilita»<sup>80</sup> [17\_VAJ\_A]

Dicevamo che particolari esperienze possono condurre anche ad una più o meno repentina perdita della fede. In questi casi il soggetto interpreta l’avvenimento come una esperienza di svelamento improvviso e ineludibile di una qualche verità religiosa ed esistenziale o di una “maschera” non più sostenibile che cingeva e deformava l’espressione della propria individualità e personalità. Questa esperienza è vissuta come un evento *turning point*, come uno spartiacque fondamentale e non reversibile nella propria parabola biografica. Riportiamo di seguito due esempi, tratti dal materiale testuale, di questo tipo di esperienza extra-ordinaria. Nel primo stralcio di intervista troviamo un esempio di quel riconoscimento e svelamento della maschera sociale ed esistenziale che porta alla perdita della fede, nel secondo, invece, è la

---

<sup>80</sup> Una precisazione è qui doverosa: la critica appena riportata è stata certamente sviluppata dall’intervistato successivamente al suo allontanamento dal Cattolicesimo, ma non in seguito al suo ingresso nel Buddhismo. L’analisi del suo intero percorso biografico mostra infatti come il soggetto abbia scelto di aderire al Buddhismo *anche* perché non presentava un concetto di peccato e, conseguentemente, di senso di colpa e presentava invece un sistema di credenze più affine alla sua sensibilità. Detto per inciso, si ricorderà come nel par. 3.2 abbiamo insistito sulla necessità di un continuo confronto fra le classi e proprietà elaborate e il percorso biografico nella sua globalità.

semplice lettura di un libro a produrre la scoperta di una nuova verità religiosa ed esistenziale che resterà poi il filo conduttore di tutta la biografia del soggetto.

«penso che veramente la fede o ce l'hai o non ce l'hai, no?, ecco, io ce l'avevo e poi non ce l'avevo più! Era così, all'improvviso, mhm, all'improvviso oppure non lo so, giorno per giorno e poi ho preso consapevolezza solo ad un certo punto. Però mi ricordo che l'ultimo atto è stata la mia cresima ... mhm ... perché io non ho mai fatto le cose perché si dovevano fare, le ho sempre fatte perché appunto avevo una adesione molto profonda, e quella è stata l'ultima volta in cui io ho senti/ quella maschera l'ho proprio sentita, cioè io stavo sul punto di, stavo arrivando vicino al vescovo eee e facevo "ma che ci faccio qua?!, ma che faccio qui?!, aiuto, sto facendo una cosa che non sento, che cosa sta succedendo?»; «perché mi sembrava che tutto fosse una maschera, una patina, no?» [03\_TH\_B]

«ero di famiglia cattolica americana e avevo questo background e ho passato un periodo abbastanza cattolico nella mia adolescenza, e poi non so perché ma ho letto il libro Siddharta di Herman Hesse e questo libro, mi ricordo, mi ha rivoluzionato la mia visione della spiritualità e quindi da quel momento ero proprio una specie di momento prima e dopo, perché dopo non sono mai tornata più a diciamo considerare soprattutto la fede cattolica, perché adesso ho di nuovo un rispetto profondo per Cristo, però ecco, la religione concepita dalla Chiesa per me ero chiuso, diciamo, perché ho vissuto quel libro come una forma di verità, cioè io mi ricordo che la sensazione era "questo è il vero", no?, cioè non so se anche tu hai letto questo libro, ero molto impressionabile magari a quell'età» [34\_VAJ\_A]

Le esperienze di perdita della fede possono comunque affiancarsi, nel prosieguo del percorso biografico, ad elementi di critica nei confronti del Cattolicesimo. Anche in questi casi il *background* religioso comporta una estrema variabilità: possiamo avere, infatti, sia un capitale religioso medio, una bassa partecipazione ai riti religiosi e una partecipazione alla vita della comunità bassa o assente, oppure, come nel caso appena citato dell'intervista 03\_TH\_B un capitale religioso alto con entrambi i genitori credenti e praticanti assidui, una educazione religiosa, una alta partecipazione ai riti religiosi e una alta partecipazione alla vita della comunità. Ecco, infatti, come l'intervistata descrive la fase della sua parabola biografica legata al Cattolicesimo:

«io ho avuto un periodo di grossa partecipazione alla vita della comunità parrocchiale nel mio paese. Addirittura a un certo punto facevo pure catechismo ai bambini, quindi, cioè, ero proprio, ero di quella parte, ma con molta passione, molto senso, sia personale che sociale»

L'esperienza religiosa «filtrava i rapporti sociali e li costruiva anche in certo modo, no?, che poi anche che ne so, banalmente, se tu vai, che ne so, il fatto che si facesse caso se tu andavi a messa tutte le domeniche, come partecipavi a questa messa, se facevi parte della scuola cantorum, se stavi

nell'azione cattolica e andavi alle processioni con la divisa, se, capito? E anche i rapporti amicali poi erano molto condizionati da questo perché poi comunque si era amici di quelli con cui condividevi l'associazione cattolica giovani»

«la religione, che era comunque un fulcro di vita, anche come ti dicevo di rapporti sociali, quindi non solo la spiritualità proprio intesa come percorso mio intimo e mhm per dire io le sentivo molto le cose, anche che ne so, fare la comunione, io ho avuto delle esperienze molto forti da un punto di vista spirituale, non ti parlo di visioni o di, però diiii, non so neanche come definirle, era comunque sentimenti molto forti» [03\_TH\_B]

Anche se le esperienze di perdita della fede, per come si configurano e per le ripercussioni che hanno nel configurare e improntare il prosieguo del percorso biografico del soggetto che le sperimenta, dovrebbero sfociare in un distacco netto dal Cattolicesimo, troviamo un caso che presenta invece la particolarità di sviluppare un allontanamento dal Cattolicesimo nella forma della diluizione dell'appartenenza accompagnata da un *bricolage* delle pratiche e delle credenze che unisce elementi del Cristianesimo e elementi del Buddhismo. In questo caso, infatti, l'intervistato preferisce abbandonare l'appartenenza al Cattolicesimo in luogo di una più generale appartenenza al Cristianesimo, continuando a mantenere il sistema di credenze del Cristianesimo come cornice cognitiva, normativa ed esistenziale di riferimento. Questa particolarità è dovuta anche all'azione di due mediatori religiosi<sup>81</sup>, che fanno parte della sua cerchia sociale più stretta, con i quali il soggetto intrattiene degli stretti legami relazionali e con i quali è attivo, nella *routine* quotidiana, un continuo confronto sui temi religiosi, esistenziali, etici o normativi:

«ero molto legata proprio anche per degli aspetti, cioè diciamo nella mia famiglia erano le uniche due persone che avevano una certa, una forte spiritualità!, e loro, va bè, mia cugina cattolica, mia zia faceva parte del Terzo Ordine Francescano e ci trovavamo spesso a parlare diiii di cose non materiali, diciamo, ma così, in discorsi quotidiani, nella vita quotidiana, proprio, nella vita di tutti i giorni»

Anche dopo l'allontanamento dal Cattolicesimo «continuavamo a parlarne tranquillamente, ma quando dico a parlare, non dico a parlare di religione, cioè no di diooo, no, proprio di modo di vivere la vita, diciamo è una [la cugina] delle pochissime persone, anzi forse l'unica presente nella mia famiglia, in cui mi sono sempre trovata, o anche quando non eravamo d'accordo ha sempre accettato il fatto che io fossi un po' diversa tra virgolette dagli altri, nel senso che non è che mi criticava "è ma tu

---

<sup>81</sup> Nel prossimo paragrafo descriveremo dettagliatamente cosa intendiamo per mediatore religioso.

stai con la testa fra le nuvole, e maaa che è utopia, e ma metti i piedi per terra” no, anzi mi diceva “sì”, poteva essere d’accordo o meno ma mi dava un certo, capito?, credito, in questo senso» [02\_TH\_B]<sup>82</sup>

Più articolata è la categoria che porta all’allontanamento, qui sia nella forma di distacco che in quella di raffreddamento, collegata ad un più generale cambiamento nella visione del mondo. Tale cambiamento di *weltanschauung* può essere collegata a passaggi di fasi di età, e più precisamente all’ingresso nella fase adulta, ad un generale ampliamento degli orizzonti e delle esperienze culturali, allo sviluppo di una partecipazione politica fortemente ideologizzata o ancora a cambiamenti consistenti delle reti relazionali. Tutti questi elementi contribuiscono, variamente interconnessi, a favorire o innescare un cambiamento tale nella visione del mondo dell’attore sociale da portarlo ad abbandonare, in parte o del tutto, la sua precedente esperienza religiosa e i riferimenti normativi e cognitivi ad essa associati. Anche in questi casi la casistica del *background* religioso è varia e multiforme.

Nel caso di 15\_ZEN\_A, il cambio di visione del mondo e l’allontanamento dal Cattolicesimo, sembra essere collegato, perlomeno nella rappresentazione fornita dall’intervistato, solo ad un cambio di fase di età:

«Eee poi improvvisamente, sedici-diciassett’anni insomma, diciamo anche con il cambio di fase storica eee questa esperienza religiosa da ragazzo l’ho completamente abbandonata, ma senza interrogarmi troppo sul significato e su questo passaggio, diciamo non me lo sono chiesto per diversi anni, e diciamo che sono rimasto, mi sono dichiarato ateo, insomma» [15\_ZEN\_A]

Con 24\_VAJ\_A, invece, assistiamo, con l’età adulta, anche ad un ampliamento degli orizzonti culturali, delle esperienze, delle reti relazionali, della visione politico-ideologica<sup>83</sup>:

Da ragazza, durante l’esperienza nel Cattolicesimo, «frequentavo molto volentieri persone che volevano combinare la vita laica con la religione, tant’è che l’incontro con il mio futuro marito era proprio durante una conferenza di padre Albucci che allora andava abbastanza di moda, pacifista, contro il servizio militare, così diciamo cattolicesimo di sinistra [...] Eee ci siamo sposati, siamo andati all’estero per il suo lavoro, adesso potrei anche dire i dettagli ma forse non serve, e lì all’estero, sì forse serve, Stati Uniti anni ’68 // [ride] [...] e lì è stato diciamo questo nostro cattolicesimo di sinistra diventato sempre più di sinistra e meno cattolico, no?, ne abbiamo fatte di esperienze con le droghe,

---

<sup>82</sup> La prematura scomparsa della zia prima e della cugina poi, incideranno sull’inizio del percorso di avvicinamento al Buddhismo.

<sup>83</sup> La visione politico-ideologica è, per ovvie ragioni storiche, in relazione con l’età degli intervistati.

leggere meno leggere, abbiamo fatto amicizie hippy, queste cose qua, abbiamo girato, è nata la prima figlia che è stata battezzata per non far dispiacere alla nonna paterna [...] eee diventato sempre più marxista [...] mi sono molto convinta che oramai la religione era più l'oppio dei popoli che altro»  
[24\_VAJ\_A]

12\_TH\_B, mostra invece come l'ampliamento degli orizzonti culturali e di significato possa essere legato anche alla scoperta e all'incontro con altre offerte e possibilità religiose e spirituali, incontro, a sua volta, reso possibile proprio dall'orizzonte multiculturale del tessuto urbano. Non è un caso, poi, che la scoperta dell'esistenza di nuove e altre possibilità di sperimentare il religioso e la spiritualità avvenga proprio durante la fase di ingresso nell'età adulta, ovvero quando l'intervistata si affaccia sul mondo. Nelle sue parole, quest'insieme poliforme ed esplosivo di esperienze e possibilità di espressione del sé diventa un "fiume", una "corrente":

«stavo in questa corrente, non mi sono posta non ho detto no al Cristianesimo, anzi l'ho messo lì, ho detto "con te ci rivediamo, aspetta che c'ho da fa" /capito?/ [ridendo] "vedi quanta roba sta uscendo fuori?" per cui boom! Poi sai i 20 anni sono così, penso, cioè vieni trascinato dall'esperienze»  
[12\_TH\_B]

L'ultimo esempio di allontanamento dal Cattolicesimo legato al mutamento della visione del mondo che riportiamo esemplifica anche come questi cambiamenti possano comportare una critica nei confronti della religione Cattolica. In particolare, per l'intervistato, ad essere decisiva è stata l'immatricolazione all'Università che lo ha portato per la prima volta ad uscire fuori dal piccolo mondo di quartiere e parrocchia nel quale era vissuto fino ad allora e a confrontarsi con nuovi orizzonti culturali e a stringere nuove e più ampie relazioni sociali. Tutti questi mutamenti portano però ad uno stile di vita che l'intervistato percepisce in contrasto con la normatività cattolica:

«perchéee, io penso che ci voglia coerenza nella vita, e la Chiesa proponeva un modello di vita che io in quel momento non ero in grado di fare mio. [...] non avevo una vita moltooo, molto regolata, ecco, e siccome mi rendevo conto che andavo contro i principi della Chiesa, io sono favorevole ai matrimoni gay, sono favorevole all'aborto, all'uso del preservativo<sup>84</sup>, e secondo me se non credi in queste cose non sei un buon cattolico, e allora che c'andavo a fa? Eee, e sinceramente vedevo molta ipocrisia all'interno della Chiesa, nei miei stessi amici, perché poi ovviamente i miei stessi amici erano

---

<sup>84</sup> Il riferimento a "matrimoni gay", "aborto" e "uso del preservativo" introduce l'elemento, che analizzeremo a breve, della critica al Cattolicesimo collegata a stili di vita tipici della seconda modernità.

amici di chiesa, molti, e dicevo “vabbé ma se tu non ci credi in queste cose e non ti va neanche di provare ad affrontare questo discorso, allora che ce stai a fà?”, e quindi ho preferito allontanarmi, ecco. E ho fatto bene» [06\_ZEN\_B]

Concludiamo la descrizione delle cause dell’allontanamento dal Cattolicesimo prendendo in considerazione un insieme abbastanza articolato di elementi che abbiamo raccolto sotto la qualificazione generale di “critica al Cattolicesimo”. Prima di esaminarne i vari aspetti, occorre precisare che qui prendiamo in considerazione solo quelle critiche che sono state determinanti, nel racconto dei nostri intervistati, per l’attivazione della fase di allontanamento dalla religione Cattolica, e non consideriamo quelle critiche che, dall’analisi del materiale empirico, sembrano essere state sviluppate in seguito all’incontro col Buddhismo e nel successivo confronto, certamente inevitabile, fra Buddhismo e Cattolicesimo. Altra precisazione da svolgere riguarda il contenuto delle critiche, che va inteso esattamente come rappresentazione sociale: non ci interessa qui rilevare se queste critiche abbiano una qualche veridicità ed un qualche riscontro nella realtà o se siano frutto di misconoscenza e di letture ideologiche, tutt’altro, ci interessa valutarle come rappresentazioni, e proprio in quanto rappresentazioni esse sono vere per l’attore sociale che le sviluppa e che agirà di conseguenza, ovvero metterà in atto azioni conseguenti alla sua rappresentazione della realtà.

Le critiche possono riguardare il livello istituzionale della Chiesa Cattolica, il suo sistema di credenze, le sue modalità di evangelizzazione e catechesi, le modalità di interazione dei suoi fedeli e dei suoi sacerdoti e la mancanza di quella che possiamo chiamare una prassi di liberazione.

Con le critiche che riguardano la Chiesa Cattolica come istituzione, gli intervistati esprimono valutazioni negative rispetto alle regole della Chiesa Cattolica relative al sacerdozio (ad esempio, il celibato dei sacerdoti e l’impossibilità del sacerdozio femminile), o attribuiscono all’istituzione cattolica un potere politico ed economico che ritengono in contraddizione con ciò che percepiscono debba essere la corretta e propria funzione di una istituzione religiosa, o, ancora, non accettano che l’esperienza religiosa possa essere incorniciata in forme e contenitori istituzionali.

Più articolato è l’insieme delle critiche che riguardano il sistema di credenze del Cattolicesimo. Queste infatti possono riguardare sia le credenze attribuite alla religiosità popolare e rappresentate, in accezione negativa, come “superstizioni”; sia il

piano teologico; sia un piano delle credenze cattoliche che abbiamo definito “esistenziale”; sia infine una valutazione negativa di quell’insieme variegato di credenze e normatività del Cattolicesimo che entrano in contraddizione con lo stile di vita riconducibile alla seconda modernità.

Sul piano teologico gli intervistati sviluppano una rappresentazione ed una valutazione negativa di vari elementi fondanti il Cattolicesimo, quali la fede

«La religione cristiana si basa sulla fede, su qualcosa che tu devi avere fede, quindi qualsiasi cosa la fede, al volere di Dio al volere che comunque qualcosa che loro ritengono inspiegabile e la attribuiscono a una decisione divina, e quindi io non vedevo concretezza in questo» [5\_ZEN\_B]

o il piano escatologico, sia nel suo presupposto della salvezza, ovvero di una salvezza in ultima analisi esterna all’individuo proprio perché dipendente da una entità trascendente

«non rende l'uomo libero, cioè l'uomo non si sente responsabile finché non entra in contatto con l'idea, che è proprio tipica del Buddismo, di essere causa della sua sofferenza. Ehm se una cosa funziona è perché mi son comportata bene, Dio mi ama, Dio mi sta curando, mi sta dando un vantaggio; se una cosa va male Dio mi punisce. Quindi un'entità esterna che decide della propria vita è una cosa che da indipendente, cioè amo molto il senso di indipendenza, per cui in un discorso del genere non mi potevo più trovare» [22\_VAJ\_A]

«in fondo Gesù t'è venuto a di “credi in me e te salvi”, basta! [...] Tra l'altro è proprio, nella mia esperienza, non è neanche richiesta [una pedagogia di liberazione], sempre perché il cristianesimo è una religione di fede, non è una religione di pratica, e ti basta avere fede, non c'è bisogno di altro» [7\_ZEN\_A]

che nel suo presupposto di un’entità trascendente giudicante e nel suo esito ultraterreno

«se Dio esiste è amore ecco, questa è un'altra cosa che mi ha allontanato, il Dio del diluvio universale piuttosto che “se sbagli paghi”, “se non sei come dico io”» [22\_VAJ\_A]

«il diooo giudicante, quest’idea del Paradiso, dell’Inferno, insomma, no?, quest’idea che tu puoi essere condannato insomma, no?, per l’eternità poi, no?, dici non per qualche anno, per l’eternità! Cioè questa idea dell’Inferno io la trovo un’idea veramente disumana, veramente disumana! Cioè l’idea che una persona possa essere condannata per /l’eternità/ [con enfasi] all’Inferno io più c’ho pensato e più

ho detto “ma questo è assurdo”, insomma, non è umano voglio dire, non è umano, poi all’interno del Cristianesimo poi ci sono discussioni varie, però voglio di il papa voglio dire, anche i migliori insomma, anche quello che è stato nominato adesso, l’Inferno l’ha subito nominato, voglio di, il demonio l’ha subito nominato insomma, e a me sta cosa ormai non riesce più ad attrarmi veramente, mi ripugna, veramente mi ripugna» [15\_ZEN\_A]

Il piano teologico può riguardare anche la trascendenza e la divinità di Yehoshua Ben Josef

«la figura di Cristo, come la vedo io, è una figura importante, è la figura di un maestro [...] è una persona che ha tutto il mio rispetto e tutta la mia ammirazione [...] l’enfasi invece che è messa intorno, cioè il Cristo come oggetto di religione, quindi come trascendenza, come figura del padre figlio e spirito santo, cioè Cristo in questo contesto qua me rimane molto più difficile da capire, da inquadrare» [04\_TH\_B]

o il piano cosmogonico e il mito della creazione

«mi ricordo quando ho fatto il ritiro per la prima comunione, io ero un piccolo scienziato, il Mondo di Quark eccetera, poi per me è importante la scienza, una cosa che forse non è venuta fuori, eee e questa che parlava di Adamo ed Eva ed io “scusi, non è possibile perché noi ci siamo evoluti”, quindi capirai, “no ma perché, non è vero, no perché”, perché poi i cattolici sonooo, si ci sono anche “certo, sì, magari ci siamo evoluti ma è perché c’è un piano di Dio e poi a un certo punto Dio ci ha soffiato l’anima”, e io vedevo ‘ste scimmie e Dio // [mima il gesto di soffiare l’anima] vabbè!» [07\_ZEN\_A]

o ancora il concetto stesso di peccato originale, leggendolo peraltro in contraddizione con il principio agostiniano del libero arbitrio

«quello che ci insegnano è completamente, insomma, è fuorviante, cioè ti, ti catechizza, cioè proprio il nome stesso catechismo ti catechizza. Eee e quindi non condividendo appunto questi principi, perché ho visto che c’è dell’altro che mmm appunto la vita non è solamente peccato, bene-male, così colà [...] poi per me il peccato originale, cioè la conoscenza, perché alla fine era la conoscenza, più che un peccato per me è una benedizione. È una benedizione [...] Per me c’è un conflitto con, con il libero arbitrio, perché io posso fare alla fine quello che, che mi sento di fare, e allora perché non posso conoscerlo? C’è questo, questo cortocircuito che onestamente non ho mai, non ho mai capito» [8\_ZEN\_B]

Con piano esistenziale abbiamo voluto raccogliere tutte quelle critiche mosse al concetto cattolico del peccato. Parliamo di piano esistenziale perché in questi casi le

critiche sono rivolte non tanto al concetto di peccato come concetto teologico, ma alle sue conseguenze da un punto di vista psicologico-esistenziale. Per i soggetti intervistati, infatti, la concezione cattolica del peccato – e quindi di giudizio divino, di punizione e di colpa – innesca un meccanismo psicologico tale per cui ci si sente soffocati dal senso di colpa, si ha difficoltà ad accettarsi e a volersi bene, ci si sente dipendenti e indegni rispetto ad una entità esterna in qualche modo pura e migliore. Alcuni esempi aiuteranno a comprendere meglio questa posizione:

«se io ti metto paura, ti metto in soggezione, ti metto nella condizione di “tu non sei ok e io sono ok” è chiaro che io ho bisogno di un padre, non a caso si chiamano padri, da cui dipendere perrr e dimentico invece di essere immagine e somiglianza di Dio [...] comunque il concetto centrale è quello di dipendenza, di dover dipendere, cioè l’usare delle strategie per indurti in una sorta di debito nei confronti di Dio e delle istituzioni che lo rappresentano» [10\_TH\_B]

«noi nasciamo con il peccato, cioè noi ci flagelliamo, abbiamo sensi di colpa, “quell’uomo è morto per noi”, tutte questeee, e allora abbiamo molta difficoltà a volerci bene, tanta difficoltà» [26\_VAJ\_A]

«quello che passava da quando ero piccina era questa religiosità molto della colpa e del fatto di essere il carnefice di Cristo, no?, sempre questo corpo martoriato, per cui credo che assolutamente c’è mhm allora, puoi fare tutto il bene, tutto quello che vuoi, però sempre ce l’hai quell’onta, ed è una macchia troppo pesante, perché è come se ti dicono “vabbè, punto zero: fai schifo!”. Poi ci può stare pure qualcos’altro, ora immagino che ci siano altre persone che nel Cattolicesimo non selezionano ma anzi ci sono sicuramente degli aspetti di gioia, perché “la vita è un dono”, cioè ci sono altri aspetti a cui attaccarsi, no?, però la cosa che avevo vissuto io, forse anche come indole» [03\_TH\_B]

«aveva esacerbato la mia sensazione di indegnità, non accettazione e così via, e quel po’ di amore di sé, che poteva venire dall’idea che ci fosse un’entità superiore che mi amava, in realtà era sempre un amore condizionato, perché io di base non andavo bene, quindi per essere amato dovevo cambiare completamente. Allora, io ne sono uscito con un forte risentimento da questa esperienza» [07\_ZEN\_A]

L’ultimo esempio riportato, oltre ad esemplificare la critica rivolta al concetto cattolico di peccato e alle sue conseguenze sul piano psicologico-esistenziale, introduce anche un altro insieme di critiche che i soggetti da noi intervistati muovono al Cattolicesimo e che sono in relazione con uno stile di vita tipico della seconda modernità. Per 07\_ZEN\_A, infatti, è il suo orientamento sessuale (omosessuale) a farlo

sentire indegno e non accettato dal Cattolicesimo. Con questo insieme di critiche ci riferiamo quindi alle posizioni della Chiesa Cattolica, per come sono recepite e rappresentate dai nostri intervistati, rispetto a temi quali ad esempio il divorzio, la convivenza, l'omosessualità, i rapporti sessuali al di fuori del matrimonio, l'uso del preservativo durante i rapporti sessuali, l'aborto, la centralità della libertà individuale d'espressione, la centralità del pensiero razionale e scienziato, ecc. I soggetti intervistati sviluppano quindi credenze e atteggiamenti, ma anche stili di vita e comportamenti che, ai loro occhi, la Chiesa Cattolica valuta negativamente e disapprova, e scelgono pertanto di allontanarsi da quest'ultima.

Ad esempio:

«ero divorziata, perciò non potevo più essere una cattolica praticante. Eh sì, la chiesa cattolica dice “sei divorziata non puoi prendere più la comunione”. Eee e la cosa, io faccio l'insegnante di inglese [...] eee un ragazzo, sempre seminarista, un ragazzo sardo, quasi prete, ha detto ma M\*\*\* sarebbe molto meglio se tu facessi l'annullamento, per te e per chi ti sta vicino, come l'ambito del tuo lavoro, tutto quanto. Cioè queste cose non fanno altro che farmi bollire il sangue. E allora lì ho detto “va beh proprio questa chiesa, così m'avete perso”, cioè io devo dire un sacco di stupidaggini, pagare un sacco di soldi, Dio si chiuderà un occhio e non sarà più arrabbiato con me e posso ritornare a esse cattolica?, cioè io non posso fare parte di una religione del genere, allora così ho chiuso proprio» [26\_VAJ\_A]

Un altro livello di critiche rivolte al Cattolicesimo riguarda le sue modalità di evangelizzazione e catechesi. Gli intervistati, oltre a condannare in generale il proselitismo della Chiesa Cattolica, valutano negativamente anche le forme comunicative dell'evangelizzazione, considerate impositive, assertive e dogmatiche, ma anche i suoi contenuti, giudicati come inadeguati ai loro bisogni e interrogativi esistenziali se non totalmente privi di una qualche informazione e delucidazione.

«mhm una cosa che sicuramente mi ha molto distaccato è la mancanza di ragionamento, cioè il fatto che la religione cattolica come altre religioni, in alcuni casi anche il Buddhismo se interpretato non in maniera corretta, esula il ragionamento, eee “è così punto”, questa è fede, se esci un po' fuori dai confini “no, questo non va bene, questo è peccato”. Ecco questo mi dava grande grande sofferenza e tuttora mi dà fastidio» [22\_VAJ\_A]

«quando avevo circa 15 anni, 14-15 anni, ho fatto anche la preparazione a poi sono fuggita, sono proprio fuggita quando si è trattato di fare la cresima! Nella chiesa dove sono andata io dovevi fare la preparazione per due anni, una volta a settimana due ore. E io sono stata lì per più di un anno, un anno e mezzo, ero andata perché anche obiettivamente non sapevo neanche niente sul Cristianesimo [...]

quindi io sono andata perché ho detto “vediamo un pò di capirci qualcosa”, perché poi uno si pone qualche domanda, ma che stiamo facendo?, di che parliamo? E ci ho provato, però ho visto che non ne usciva niente di buono eee e me ne sono andata perché non era, non posso fare una cosa in cui non credo [...] volevo capire! Perché pure questa storia della favoletta che ti raccontano quando sei bambino che Gesù si è immolato per, ma capiamola bene questa cosa, capiamo un pò cosa c'è alla base, non ci sarà solo questo nel Cristianesimo, cioè volevo capire qualche cosa in più [...] Non ci sono state delle risposte!» [01\_TH\_B]

Infine, le critiche possono riguardare il comportamento e le azioni, ritenute incoerenti con i dettami e la normatività cattolica, di sacerdoti e altri fedeli.

«quando ho visto mhm la istituzione religiosa che si manifestava attraverso i preti che talvolta dicevano delle cose che perdevano il sapore della saggezza e acquisivano più il sapore della meschinità, ecco!, che è una meschinità molto umana, molto umana, di cui poter avere compassione ma da cui ho voluto prendere le distanze» [10\_TH\_B]

«l'esempio delle persone era deludente, bisogna avere una sola faccia e non essere ambigui, lì invece vedevo contraddizione e esempio scadente» [14\_VAJ\_A]

«quando sono andata là // [sospira] sinceramente ho trovato un ambiente pessimo, perché eravamo tutti ragazzi giovani, saremmo stati, adesso sparo una cifra, una quindicina credo, e tutti quanti andavano lì perché “se faccio la cresima mi regalano il rolex, se faccio la cresima mi levo sta storia così quando mi sposo non la devo più fare”. Era un ambiente tra l'altro culturalmente ed economicamente abbastanza elevato perché era in un quartiere della Roma bene, ce ne fosse stato uno lì in mezzo cheee che ne so, che avesse fatto una domanda, che fosse stato veramente interessato a capire qualcosa [...] Pure i catechisti, uno peggio dell'altro!» [01\_TH\_B]

La critica rivolta al comportamento ritenuto incoerente dei sacerdoti può anche includere una motivazione più profonda: la necessità di potersi relazionare con una figura in grado di guidare la comunità religiosa e in grado di accompagnare il proprio percorso religioso ed esistenziale. 16\_ZEN\_B, ad esempio, presenta una esperienza religiosa col Cattolicesimo vissuta intensamente, con alto capitale religioso, alta partecipazione ai riti religiosi e alla vita della comunità, ma quando, dopo il matrimonio, si trasferisce a Roma, non riesce più a ritrovare quell'ambiente religioso comunitario e caldo in cui era vissuta, i membri della nuova parrocchia si dimostrano in gran parte incoerenti rispetto alle credenze e all'etica cattolica e il parroco, come guida religiosa della comunità, non si dimostra all'altezza della situazione. Così, «se

non c'è una persona che anche ti guida bene allora cominci a cercare qualcosa di più, secondo me».

Tutte le varie possibili modalità di critica al Cattolicesimo che abbiamo analizzato, possono essere frutto o di un qualche studio variamente strutturato (da semplici e occasionali letture fino a studi universitari, passando per uno studio personale più o meno approfondito); o derivare più semplicemente da una critica al Cattolicesimo che potremmo definire *diffusa* e divenuta quasi un luogo comune (come ad esempio la mancanza di povertà della Chiesa Cattolica, gli “scandali del Vaticano”, la pedofilia dei sacerdoti, l'ingerenza della Chiesa Cattolica nella politica nazionale, eccetera); o, infine, scaturire di una esperienza personale diretta, come abbiamo visto nel caso, ad esempio, delle critiche rivolte al comportamento incoerente di sacerdoti e fedeli, o delle critiche legate ad uno stile di vita post-moderno o, ancora, delle critiche che si riferiscono alle conseguenze psicologico-esistenziali del concetto di peccato e colpa.

Concludendo l'analisi della fase di allontanamento dal Cattolicesimo, occorre svolgere alcune considerazioni riguardo quei soggetti intervistati in cui questa fase non è presente. Ci riferiamo evidentemente a quei soggetti che hanno genitori atei o “non religiosi” e che quindi non hanno avuto una educazione religiosa in famiglia né un percorso di socializzazione al Cattolicesimo. Così, le prime vere esperienze religiose di 36\_VAJ\_A, con genitori atei, iniziano proprio con l'incontro col Buddhismo durante un viaggio, legato ai suoi studi universitari, in Tibet. 13\_ZEN\_A, invece, proveniente da una famiglia “non religiosa” e non praticante, compie il rito della prima comunione, ma inizia subito ad avvicinarsi al Buddhismo e all'Induismo già all'età di 9 anni tramite il suo medico omeopata e agopuntore.

Anche l'esperienza religiosa di 31\_ZEN\_B, proveniente da una famiglia atea, comincia solo con l'ingresso, avvenuto già in età adulta, nel Buddhismo. L'intervistata però presenta una fase, effimera e tutta vissuta su un piano di mera curiosità intellettuale, di avvicinamento al Cristianesimo. 31\_ZEN\_B vive infatti in Romania durante la dittatura di Ceaușescu quando la religione è bandita. La sua è una «famiglia non religiosa in realtà, ma che eee rispettava le forme, che erano più forti dell'ateismo e più forti anche della loro assoluta non religiosità e anche della loro quasi assoluta mancanza di cultura religiosa» e la fa battezzare clandestinamente. Nell'adolescenza l'intervistata inizia ad interessarsi alla religione quando trova nei testi scolastici dei

riferimenti al Cristianesimo e a dio. La sua curiosità però non può essere appagata né dai genitori, né dai suoi insegnanti, ma anzi deve essere tenuta nascosta per «non creare problemi». Solo dopo il crollo del regime politico e l’inserimento dell’insegnamento della religione negli istituti scolastici, l’intervistata può finalmente esaudire il suo desiderio di conoscenza. Purtroppo, però, ben presto le sue curiosità si tramuteranno in delusione:

«lì ho vissuto la mia prima grande delusione perché io m’aspettavo, cioè già avevo preparato già delle domande, cioè sto Dio, ma poi le religioni, perché avevo saputo che non c’è solo il cristianesimo, ma c’è anche quello, quell’altro. Quindi ero curiosissima di diti di sapere da quello che pensavo io che fosse una figura competente. Invece è arrivato questo prete ubriacone con un naso così” “Invece è arrivato questo prete ubriacone con un naso così, che faceva anche un commercio fiorenti diti, sai in Romania quando si battezzano i bimbi, quando ci stanno i funerali le persone portano gli asciugamani, ci sono queste candele grandissime con gli asciugamani per non colare la cera sulle mani, così, quindi questo aveva un negozio fiorenti di asciugamani perché tutti rimanevano là e lui faceva soldi con questi asciugamani, vendendo questi asciugamani ehm [...] Ma lui era, insomma, era un umile servitore di Dio, anche molto umile davvero, cioè anche con il vizio dell’alcool eee e che ovviamente lui, tranne le sue infinite preghiere, non sapeva rispondere nemmeno quale sia la differenza tra il cattolicesimo e l’ortodossismo. Ehm però ci dettava, durante quelle ore, queste infinite preghiere che per me era un linguaggio proprio che percepivo come molto oppressivo, anche ehm in cui tu ti stavi là a flagellare, “io il tuo schiavo umile, non degno del tuo”, ma chi l’ha detto?, cioè io non so’ schiava di nessuno, era già l’imprinting ateo, “ma chi ti conosce?, ma quale schiavo?, ma che linguaggio?, perché dovrei essere schiava, umile, nella tua grande misericordia, cioè a chi poi?”. Quindi mi sono ribellata [...] ho abbracciato proprio questa, ho deciso che io non so’ credente» [31\_ZEN\_B]

## **4.2 Salvazione e prassi di liberazione**

Parlando delle critiche sviluppate dagli intervistati nei confronti delle credenze cattoliche, si è già avuto modo di affrontare la critica da loro rivolta al piano escatologico della teologia cattolica e in particolare alla concezione della salvezza come salvezza nell’aldilà proveniente in ultima analisi da una entità esterna e trascendente. Nello stralcio di intervista che abbiamo già riportato, si sottolineava come una concezione di questo tipo «non rende libero l’uomo», non lo rende artefice del suo destino, responsabile della propria condizione esistenziale e della propria salvezza. 07\_ZEN\_A affronta in maniera dettagliata questa posizione parlando espressamente, a proposito della propria passata esperienza nel Cattolicesimo, della mancanza di una

pedagogia in luogo di una centralità attribuita ai temi dell'affidamento totale al trascendente e alla sua capacità di salvezza.

«in confronto al Buddhismo nel Cristianesimo non c'è /nessun percorso personale di sviluppo, eee tu te salvi perché ci credi!/ [scandendo le parole picchiando sul tavolo] eee i sacramenti sòoo /magicabula salagadula/ [cantando], ci credi?, fatto, vai!, non c'è qualcosa, non c'è un tuo personale sforzo, non c'è un percorso, non c'è una pedagogia, non c'è niente [...] la pedagogia è fondamentale, cioè io, è la pratica la cosa fondamentale. [...] In fondo Gesù t'è venuto a di "credi in me e te salvi", basta!»

«tra l'altro è proprio, nella mia esperienza non è neanche richiesta, sempre perché il Cristianesimo è una religione di fede, non è una religione di pratica, e ti basta avere fede, non c'è bisogno di altro» [7\_ZEN\_A]

Anche la critica che abbiamo visto riguardare la mancanza di coerenza fra principi etici professati e comportamento messo in atto dai credenti e la concomitante ricerca di una coerente – in tal senso – esperienza religiosa, può essere letta in questo senso: l'incoerenza fra credenze e comportamenti è l'effetto della mancanza di una prassi in grado di educare ed integrare pensiero e azione.

Prima di proseguire nell'analisi delle fasi del processo di adesione al Buddhismo, è utile quindi spendere qualche parola su questo punto: la centralità della prassi non è solo un tratto distintivo del Buddhismo, ma è altresì fondamentale ai fini della comprensione del perché gli intervistati decidano, nel loro percorso biografico, di intraprendere un percorso di adesione al Buddhismo.

Dalle interviste raccolte emerge molto chiaramente la centralità, nelle scelte intraprese dagli intervistati, della ricerca di un «qualcosa di concreto» in grado di guidare e sostenere la quotidianità dell'esistenza, una prassi che si presenti sia come spiegazione della sofferenza nella vita, sia come proposta pedagogica e sperimentabile di risoluzione della sofferenza esistenziale

«alla fine la cosa importante è che questa filosofia [...] deve diventare una pratica, e questa pratica deve essere praticata, perché sennò altrimenti la vita è breve /e non t'è servita a niente/ [ridendo]» [36\_VAJ\_A].

proprio laddove invece il Cristianesimo viene visto come un insieme di principi (anche non condivisi o criticati) completamente slegati dalla realtà quotidiana, vuoi perché arretrati e non compatibili con la contemporaneità, vuoi perché vissuti in

maniera contraddittoria dai suoi rappresentanti; in ogni caso non in grado di fornire un adeguato ed efficace percorso di trasformazione e addestramento.

Quello che cercano i nostri intervistati è un percorso pratico e concreto in grado di mostrargli come vivere la vita nella sua quotidianità; vita caratterizzata anche da delusioni, da amarezza, da sofferenza. E questo percorso non solo deve fornire una spiegazione all'intrinseca amarezza della vita, non solo deve indicare un comportamento etico, ma soprattutto deve mostrare come sviluppare questo comportamento, questo modo di vedere e pensare e sentire: deve fornire degli strumenti pratici e sperimentabili – tangibili e utilizzabili nella quotidianità, anche nella banalità della quotidianità dove più si nascono le insidie del vivere – per vivere la vita, per darle un senso ed un significato, per viverla e non lasciarsi vivere. In una battuta, cercano una *prassi di liberazione* dalla sofferenza sperimentabile nella vita. Nelle prossime pagine vedremo come questa prassi da percorso di liberazione dalla sofferenza si delinei, nel prosieguo dell'adesione al Buddhismo, come un percorso di liberazione dall'egocentrismo e divenga infine percorso di sviluppo di un compiuto atteggiamento spirituale.<sup>85</sup>

Per essere davvero accettata, questa pratica deve essere sperimentata e sperimentabile: se la vita in qualche modo lascia una certa amarezza fra le labbra dopo averla assaggiata, i nostri intervistati vogliono *ora*, in questa vita, una spiegazione accettabile e sperimentabile del perché dell'amarezza, e cercano delle "istruzioni" concrete e pragmatiche sul come non assaporare e non lasciarsi sopraffare dall'amarezza, istruzioni concrete e pratiche sul come fare ad essere persone diverse e migliori; e vogliono poter verificare e controllare personalmente queste istruzioni, perché qualora non dovessero apportare risultati tangibili riscontrabili nella quotidianità del vivere, non le accetterebbero.

Come racconta efficacemente 13\_ZEN\_A:

«Da subito, da quando l'ho incontrato, il Buddhismo ha cominciato a parlarmi, a rispondere alle domande che io avevo, e a rispondermi in un linguaggio che mi risuonava molto, a offrirmi delle risposte che mi risuonavano molto, e a offrirmi una pratica. Perché mentre altre tradizioni religiose e filosofiche mi fornivano delle risposte ma non una pratica, cioè poi io che faccio?, ho capito, le cose stanno così, però io sto male, come posso trasformarmi?, il Buddhismo non solo mi ha parlato rispondendo alle mie domande, non solo mi ha parlato in un linguaggio che io potevo comprendere bene

---

<sup>85</sup> Con atteggiamento spirituale, come si dirà nel par. 5.1, intendiamo un atteggiamento religioso non strumentale o intrinseco.

e che mi risuonava, ma mi ha fornito anche gli strumenti per poter fare un lavoro di trasformazione interiore, cosa che nelle altre tradizioni non ho trovato. Il che non vuol dire che non ce l'hanno, sto parlando di me» [13\_ZEN\_A]

Stiamo parlando di individui che vogliono essere artefici della propria salvezza, di individui che non possono accettare l'idea di una salvezza, ovvero di una qualche entità esterna che dispensi a suo piacimento gioia e dolore. A costoro non basta un insieme di credenze, per quanto ben sviluppate ed elaborate, che vadano a rinviare in un lontano e intangibile aldilà una speranza di salvezza e serenità, e, in questo, non ritengono adeguata ed efficace la prospettiva cristiana della teodicea, della fede e della salvezza:

«cioè a me, per esempio, l'idea di andare in chiesa a messa e poi torni a casa e finisce là, e poi la sera a casa tua puoi dire pure cento volte i dieci comandamenti e quattordici Ave Maria, però poiii/, non lo so, io ho bisogno di qualcuno che mi dica “ok, però devi fare così”» [01\_TH\_B]

«c'è chi sceglie di pregare Dio, ognuno c'ha una suaaa, per me invece doveva essere qualcosa di più attivo non aspettare che venisse da qualcun'altro la grazia, capito?, era più una cosa che deve essere da me stessa, che deve partire da me, devo esse' io a riusci' a controlla' 'sta sofferenza, a gestirla quando vengono queste cose negative della vita [...] il Buddhismo l'ho visto più come una cosa che può entra' a far parte della tua vita veramente e poi te la porti per sempre» [11\_ZEN\_B]

I termini «pratica», «concreto», «percorso» e simili compaiono ripetutamente nel materiale testuale, a conferma per lo meno di un *focus*, di una attenzione sviluppata dai nostri intervistati su questi aspetti; e anche se non è sempre rinvenibile una concezione ben sviluppata della prassi e della salvezza come percorso attivo di trasformazione e addestramento, è sempre e comunque presente un richiamo, sia pur poco articolato nella verbalizzazione, alla «concretezza» e alla pragmaticità del Buddhismo, e alla scelta consapevole e voluta di sperimentare e apprendere «un qualcosa di pratico». Il desiderio e la ricerca di un percorso concreto di trasformazione e liberazione è sempre presente già prima dell'incontro col Buddhismo, agendo sia come critica al Cristianesimo sia come criterio di valutazione dell'efficacia di altre offerte religiose, anche se talvolta viene compiutamente sviluppato, da vaga e imprecisata esigenza, successivamente all'incontro col Buddhismo.

### 4.3 Ricerca esistenziale e avvicinamento al Buddhismo

Della fase intermedia dall'allontanamento dalla religione di eredità all'ingresso nel Buddhismo, vogliamo sottolineare quattro elementi interconnessi: una *incertezza paradigmatica*, una *ricerca*, uno o più eventi *turning point*, l'incontro con un *mediatore religioso*.

Nel modello classico di analisi dei processi di conversione religiosa, la fase biografica fondamentale al mutamento di appartenenza religiosa è quella della crisi, ovvero, nei termini di Pannofino, dell'«incertezza paradigmatica», «cioè di insoddisfazione che il soggetto prova nei confronti dei propri riferimenti e orientamenti sociali, esistenziali e cognitivi, cui si accompagna il desiderio di innovazione al fine di risolvere questo stato vissuto come problematico» [Pannofino, 2006, pp. 279-80]. Vale a dire che innanzi tutto, il soggetto passa per una fase in cui il proprio *frame* cognitivo-esistenziale sembra non essere in grado di continuare a spiegare e delimitare adeguatamente la realtà.

A favorire l'insorgere di una fase di incertezza paradigmatica interviene un evento *turning point*, ovvero un evento specifico o un determinato periodo biografico che determina un cambio di rotta radicale nella direzione della parabola biografica del soggetto. Seguendo Lofland e Stark, è necessario che il soggetto stesso riconosca che un dato avvenimento o periodo della propria vita sia un evento *turning point*. Va detto, per inciso, che tale consapevolezza non è sempre presente nei nostri intervistati: talvolta il racconto presenta degli eventi che potrebbero configurarsi, osservati dall'esterno, come *turning point*, ma l'intervistato non li riconosce come tali.<sup>86</sup>

Si ricorderà (*cf. cap. 1*) come nel modello classico dei processi di conversione si è soliti far coincidere sostanzialmente il *turning point* con l'incontro e l'ingresso nel nuovo gruppo religioso, incontro a sua volta scaturito in seguito ad una situazione di crisi. Nei termini di Lofland e Stark, la crisi sarebbe prodotta da eventi traumatici negativi quali ad esempio un lutto, una grave malattia, la perdita improvvisa del lavoro, ecc. Dall'analisi della nostra base empirica emerge, tuttavia, come, prima dell'ingresso vero e proprio nel Buddhismo, a determinare situazioni di incertezza paradigmatica non siano solo eventi negativi, ma anche particolari eventi positivi, o per

---

<sup>86</sup> Va ricordato, per chiarezza, che durante le interviste ci siamo concentrati, non potendo chiaramente analizzare l'intero percorso biografico degli intervistati, sull'investigazione di quegli avvenimenti che l'intervistato stesso collegava alla sua decisione di aderire al Buddhismo.

lo meno interpretati positivamente dai soggetti, di modo che non possiamo necessariamente parlare sempre, *stricto sensu*, di una situazione di “crisi” ma talvolta solo di un disorientamento cognitivo ed esistenziale o di un più vago disequilibrio o stonatura di alcuni riferimenti cognitivo-esistenziali.

Preferiamo, dunque, liberalizzando l’utilizzo del concetto di *turning point* e non relegandolo nei fatti alla sola definizione dell’incontro col nuovo gruppo religioso e recuperando la nozione di *click-moments* (cfr. par. 1.5), distinguere fra un *turning point* di crisi e un *turning point* di cambiamento: entrambi comportano dei cambiamenti radicali nel percorso biografico del soggetto, ma mentre il primo nasce da una situazione di crisi legata al verificarsi di avvenimenti vissuti negativamente e può poi mutare, nella percezione che di esso sviluppa il soggetto, in un cambiamento positivo; il secondo invece è subito percepito come una svolta di cambiamento legata ad avvenimenti vissuti positivamente dal soggetto. Ad esempio, 06\_ZEN\_B considera la fine di una sua relazione affettiva come un vero e proprio *turning point*: un evento a seguito del quale ha vissuto una situazione di profonda sofferenza e disagio, ma che, in prosieguo di tempo, per lui, diviene una possibilità di cambiamento perché da esso matura una riflessione sull’impermanenza della vita e sul continuo mutamento dell’essere. Anche a partire da questa riflessione è scaturita poi la ricerca che lo ha portato ad aderire al Buddhismo:

«Anche il fatto di essermi lasciato anche con la prima, con la mia prima ragazza a ventiii, ventidue o ventitre anni, mo non mi ricordo, è stato determinante [...] era stata la mia prima esperienza seria [...] e avevo sempre avuto una visione molto statica della vita, quando ci siamo lasciati per me è stata, per me è stata veramente una tragedia, qualcosa che non poteva accade’, non poteva essere reale. E invece era reale, e la cosa m’ha distrutto, perché io me vedi insomma, io sono abbastanza magro, io peso sessanta chili adesso, però quando ci siamo lasciati io ero arrivato a cinquantatre, eee // [sospira] è stato un periodo, sai, non c’ho voglia de mangia’, non c’ho voglia de lavora’, non c’ho voglia d’usci’, voglio sta’ a letto a piange a disperarmi. Poi era il periodo in cui stavo sotto tesi, una angoscia totale, è stato un periodo di merda proprio. E in realtà invece è stata una delle cose credo piùuuu, non solo più importanti, ma a vederla anche più belle della mia vita, perché io in quel momento mi so reso conto diiii, che le cose non erano statiche, che le cose erano in continuo mutamento» [06\_ZEN\_B]

Il *turning point* può configurarsi sia come uno specifico evento negativo, come ad esempio un lutto, una malattia improvvisa, il divorzio, ecc.:

«io direi la malattia prima, prima perché proprio è stata quella specie di shock che mi ha creato proprio uno spartiacque [...] io ho cambiato tutta la mia vita nel 2005, io cioè non ho più visto nessuno di quelli le persone che vedevo prima, ho cambiato tutto, perché io facevo una vita completamente sregolata insomma, tutte altre cose, eccetera, quindi ho tagliato e ho iniziato in un altro modo diciamo, appunto cambiando completamente» [28\_TH\_B]

sia come un periodo biografico negativo, come ad esempio l'alcolismo, disagi psicologici o in generale un periodo particolare della propria vita:

«l'Erasmus, che ho fatto in Germania a 22 anni, tra i 22 e i 23 anni, eee in quel periodo sono arrivato all'Erasmus che ero diventato ormai una persona assolutamente atea, proprio dichiaratamente atea [...] prima volta finalmente libero da solo, ma allo stesso tempo con pochi soldi, in più c'era 'sta 'sta 'sta visione assolutamente non etica dell'esistenza, quindi tre elementi che messi insieme fanno sì che pe' campa' cominci a rubà!, che te ne freggi di tutto perché tanto alla fine tu c'hai la tua etica e soprattutto ehm non avere per niente dei punti di riferimento. Perché non avevo più né genitori, né la ragazza che era rimasta al paese suo in Italia, né un culto, qualcosa eh, e quindi lì ho raggiunto proprio il top dello schifo perché cioè rubavo, mi sbronzavo tutti i giorni, poi allo stesso tempo però volevo riportare dei risultati universitari perché avevo l'angoscia in ogni modo di non riuscire a ad andare avanti con gli studi [...] anche sostanzialmente emarginato, stavo con gli italiani ma comunque anche rispetto a loro ero veramente era proprio l'albanese della situazione, una pessima persona, aggressivo, facevo anche risse, perché proprio c'era una grande ansia, c'erano tante ansie che si univano, tante paure, ho tradito la mia ragazza perché poi me dicevo pure “quando me ricapita co' 'ste tedesche, polacche, russe, turche” [...] E insomma che è successo?, che questa esperienza m'è stata però estremamente utile perché poi a conti fatti è stato sicuramente un periodo molto intenso però molto molto sofferto, cioè tutto quello che facevo mhm mi riportava poi ad un forte dolore dopo, ero sempre in conflitto con me stesso, sia rispetto ai miei genitori, sia rispetto allo studio, sia rispetto ai miei amici, sia dell'Italia che delle amicizie che avevo fatto là, dovevo continuamente giustificare quello che avevo fatto. E poi ovviamente tutti i sensi di colpa possibili con la mia ragazza perché comunque quando c'è una donna che ti dice “ti amo” e tu dentro di te però sai che hai fatto le peggio zozzerie [...] quindi quindi son tornato con questo grande carico di dolore eee in Italia, e lì ho ripreso degli studi e degli interessi che avevo sempre avuto riguardo il Buddismo» [19\_VAJ\_B]

Come *turning point* di cambiamento, possiamo avere sia eventi specifici come un incontro particolare, l'incontro col mediatore religioso, un'esperienza significativa, la lettura di un particolare libro, ecc., che interi periodi biografici:

«me lo ricordo perfettamente, pensa che so andato alla libreria Feltrinelli a piazza mhm a largo Erenula, so entrato dentro, ho chiesto al commesso se c'era il libro, cioè proprio tutto sotto gli occhi proprio come se fosse un film, capito?, fino a che mi ha dato sto libro. E ho capito che/ cioè poi ho

cominciato a leggere il libro e ho capito che lui sarebbe stato il mio maestro insomma, l'ho capito subito, appena l'ho letto ho capito, ho detto "non devo cercare nient'altro"» [17\_VAJ\_A]

«per me è stata molto significativa l'esperienza del sei maggio del '76. Alle ore 21 c'è stato il terremoto nel Friuli: in sei secondi eee più di novecento persone hanno perso la vita, interi villaggi eee sono state cittadine sono state distrutte, proprio dalla forza devastante del terremoto. Io mi trovavo ooo non molto distante dall'epicentro, e comunque ho avvertito forte. Sono nato e cresciuto a Cividale del Friuli, dunque abbiamo avvertito moltooo molto questa questaaa questa scossa tellurica, e per me è stataaa veramenteee di grande espansione della coscienza, l'esperienza. Non ho avuto paura. Tra l'altro ero appena uscito dalla doccia, dunque ero completamente nudo quando andò via la corrente elettrica e ci fu questo forte boato e scossa, e mi ritrovaiii sotto una porta aperta, eee in questo spazio, no?, in questo spazio ricettivo, eee quella per me è stata veramente una chiave di lettura del mistero dell'esistenza, questo rimanere in ascolto, senza paura, aperto e ricettivo a qualunque vibrazione, a qualunque evento, a qualunque fenomeno, proprio stare sulla linea di confine tra forma e vuoto, tra vita e morte. È cambiato qualcosa, è accaduto qualcosa in me» [18\_TH\_A]

Si riscontrano anche più *turning point* in uno stesso percorso biografico, sia nella forma di più *turning point* di crisi, sia più *turning point* di cambiamento, sia assieme *turning point* di crisi e di cambiamento.

Ad ogni modo, sia che si tratti di un *turning point* di crisi o di cambiamento, sia che si tratti di una presenza, a distanza di tempo, di entrambi i tipi di *turning point*, tali eventi precedono una situazione di incertezza paradigmatica, ovvero di disorientamento nei riferimenti cognitivi ed esistenziali. Nel modello classico di conversione religiosa, tale situazione di incertezza paradigmatica è vissuta dal soggetto come problematica e pertanto ad essa farà seguito una ricerca, ovvero una «fase in cui si sperimentano tentativi di superamento, in chiave religiosa, dello stato di incertezza paradigmatica» [Pannofino, 2006, p. 280]. Nelle analisi di Lofland e Stark, poi, tale ricerca si limiterebbe alla presa di contatto con gruppi religiosi alternativi alla religione di eredità.

Noi qui proponiamo invece di sottolineare specificamente la presa di coscienza di una incertezza paradigmatica a cui fa seguito la volontà di risolverla e tutta una serie di strategie cognitive, di varia natura, conseguentemente messe in atto durante un periodo di tempo estremamente variabile. Tale ricerca può protrarsi a lungo nel tempo come anche essere immediatamente risolta in seguito alla scoperta di una offerta religioso-esistenziale considerata in qualche modo valida ed efficace; non si limita solo alla presa di contatto con altri gruppi religiosi ma può consistere anche in

un'analisi e studio, variamente articolata, di altre offerte religiose e/o esistenziali; l'oggetto della ricerca, infine, non è limitato ad espressioni religiose istituzionali o tradizionali né all'ambito strettamente religioso, ma può altresì includere offerte esistenziali e spirituali, o considerate tali, provenienti da altri contesti cognitivi e valoriali, vedremo infatti come la ricerca religiosa-esistenziale possa rivolgersi anche alla psicoanalisi o ai gruppi di Alcolisti Anonimi, considerandoli, per l'appunto, veicoli di religiosità e spiritualità.

Non bisogna poi credere che sia il mero evento *turning point* a determinare lo stato di incertezza paradigmatica (sia essa semplice stonatura o più profondo e articolato disorientamento o finanche vera e propria crisi): non è l'evento in sé a determinare una riduzione fenomenologica, è il modo in cui lo si legge, il modo in cui lo si interpreta, il modo in cui lo si vive. Il soggetto, descrivibile nei termini di un determinato idealtipo identitario e di una disposizione verso il religioso, tende a ricondurre a determinati schemi cognitivi la situazione sociale che si trova a vivere, ovvero a fornire una determinata definizione o interpretazione della situazione, e dunque ad agire, nei vincoli e risorse cui ha accesso, di conseguenza. È a partire da ciò che avvenimenti particolari diventano *turning point* e portano il soggetto a mettere in dubbio il proprio *frame* cognitivo-esistenziale, o parti di esso. Questi eventi, nel mostrare l'incapacità del *frame* cognitivo-esistenziale precedente di dare risposte efficaci e compiute ad avvenimenti particolari, più che causare la successiva situazione di incertezza paradigmatica, la agevola o la rende più marcata o talvolta semplicemente contribuiscono a farla percepire come non più eludibile e rinviabile. Il soggetto percepisce una idiosincrasia fra alcuni avvenimenti particolari della propria parabola biografica e il suo *frame* cognitivo e valoriale, non riuscendo a dar conto di questi avvenimenti, ad inquadrarli, a giustificarli, a dargli un senso. Pertanto il soggetto tende a mettere in dubbio il *frame* cognitivo-valoriale e a riarticolarlo o a sostituirlo.

È chiaro che a questa situazione di stallo e indeterminatezza si può rispondere o con un immediato tentativo di modifica o riarticolazione del *frame*, o semplicemente persistendo, in un periodo più o meno lungo di tempo, all'interno della situazione di incertezza paradigmatica. Infatti, anche se siamo tentati di pensare che il soggetto che sperimenta questa situazione di incertezza paradigmatica metta tosto in atto azioni e strategie in vista di una sua quanto più possibile immediata risoluzione, al fine appunto di ristabilire una sorta di equilibrio paradigmatico, la realtà può non esprimersi in questi termini e la situazione di incertezza e disequilibrio può durare a lungo.

Evidentemente qui partiamo dal presupposto che gli individui abbiano bisogno di un *frame* cognitivo-esistenziale solido e stabile, di una sorta di equilibrio paradigmatico, che riesca a spiegare saldamente l'esistente e dia in ciò stabilità al vivere. In fondo la sociologia fenomenologica ci mostra degli attori sociali che interpretano la realtà sociale a partire da uno *stock* di tipizzazioni, da un *frame* cognitivo, fisso e stabile: la pervicacia di questo blocco cognitivo-valoriale-esistenziale può essere riscontrata anche, ad esempio, nel pregiudizio sociale, dove il giudizio sull'*alter* è influenzato e costruito a partire da questo *frame*, o nella teoria della dissonanza cognitiva di Festinger [1957], dove la strategia cognitiva messa in atto quando la realtà non rientra negli schemi interpretativi abituali è la distorsione della realtà. Ciò significa, tuttavia, che la pervicacia del *frame* cognitivo sta anche nella sua fissità e stabilità nel tempo, anche qualora non si dimostri totalmente efficace, e nella negazione di ogni suo errore interpretativo. Evidentemente, quindi, una rottura fenomenologica non necessariamente presuppone una immediata riarticolazione o mutamento del *frame* cognitivo, tutt'altro, la risoluzione può essere semplicemente rinviata *ad libitum* scoprendo e imparando strategie varie di convivenza con l'incertezza paradigmatica, specie se non ancora articolata come crisi ineludibile ma solo come vaga stonatura nella composizione del vivere. In questi casi, quindi, si può ipotizzare che un successivo *turning point* rende la situazione non più eludibile, o, ancora, si può immaginare che in questi casi il mediatore religioso, prima che offrire una possibilità di risoluzione, influisce anche su di una presa di coscienza della necessità di scrollarsi di dosso il torpore dell'incertezza paradigmatica.

Il *mediatore religioso* agisce da ponte tra il sistema di credenze e pratiche buddhiste e il soggetto che ad esse si avvicina. La sua influenza agisce non sull'insorgenza dell'incertezza paradigmatica, quanto piuttosto sulla scelta della possibile modalità di risoluzione dell'incertezza. Il soggetto riconosce nel mediatore una persona informata e competente, gli attribuisce autorità, autorevolezza e carisma, ripone in lui una certa apertura di credito in termini di fiducia. Sono proprio queste qualità possedute dal e/o attribuite al mediatore a far sì che, in questa fase, il soggetto venga influenzato dal messaggio buddhista attraverso la mediazione del mediatore religioso, e l'influenza avrà successo proprio in virtù delle caratteristiche del mediatore prima ancora che per le caratteristiche intrinseche del messaggio: il messaggio verrà considerato positivamente dal potenziale praticante se verrà considerato positivamente anche il mezzo attraverso cui il messaggio è veicolato.

«lungi da me cercare una via religiosa, no no no, io mi sono fidata della persona, io mi sono fidata di M\*\*\* che comunque io avevo capito che lui aveva una certa sensibilità quindi mi fidavo, se se lui mi dava un'indicazione poteva essere qualcosa che mi poteva interessare» [03\_TH\_B]

Sul punto, però, occorre chiarezza: non vogliamo sostenere che l'avvicinamento al Buddhismo sia determinato solo, o largamente, dall'azione di influenza del mediatore religioso. E ciò perché in primo luogo, come concetto idealtipico, abbiamo voluto rimarcare l'azione d'influenza del mediatore in particolar modo poi qualora si consideri che il soggetto, nel momento in cui viene a conoscenza dell'offerta religiosa ed esistenziale buddhista possa non conoscerne estesamente il sistema di credenze e tanto più il suo sistema integrato di pratiche – che necessariamente, per definizione, vengono conosciute solo nel momento in cui le si apprende e applica – buddhiste e non possa pertanto valutarne appieno la portata e le caratteristiche. Inoltre mediatore religioso, incertezza paradigmatica, *turning point* e ricerca vanno sempre considerati come elementi in interazione, e tale precisazione è sorretta non solo da considerazioni logiche – ancora una volta stiamo parlando di concetti idealtipici – e teoriche, ma anche da suggerimenti provenienti dalla base empirica: l'azione di influenza del mediatore religioso infatti può avere successo solo se il soggetto è già in qualche modo sensibilizzato, interessato, ricettivo verso i temi religiosi ed esistenziali che il mediatore veicola, non a caso, infatti, l'incontro col mediatore religioso avviene sempre o in una fase di ricerca esistenziale e religiosa o in una fase successiva al verificarsi di eventi *turning point*, inoltre l'incontro stesso col mediatore religioso è conseguente ad una ricerca attiva portata avanti dal soggetto e finalizzata alla raccolta di informazioni atte alla risoluzione della propria situazione problematica. 23\_ZEN\_B ci offre un esempio in tal senso. Il suo primo incontro col Buddhismo, avvenuto in una fase biografica nella quale l'intervistato non era impegnato in una qualche ricerca religiosa o esistenziale, non da frutti, nonostante la presenza di un potenziale mediatore religioso:

«nonostante alcune esperienze di meditazione e nonostante mi fossero arrivati delle suggestioni, dei suggerimenti sul Buddhismo, avevo visto erano passati tra le mie mani anche dei libri sul Buddhismo, la mia ragazza di allora me ne parlava, no?, Suzuki Roshi proprio *Mente zen mente* di principiante, aveva acquistato tanti libri e lei me ne parlava anche con un certo entusiasmo, ma io, sì lo trovavo un po' interessante, però dicevo “vado a leggermi il libro sul cervello”, non mi aveva toccato,

cioè non c'era allora una prontezza, no?, cioè l'occasione ci poteva essere ma non è scattato niente» [23\_ZEN\_B]

Qualche anno più tardi, dopo vari eventi *turning point* negativi, sarà il soggetto stesso ad attivare una fase di ricerca durante e tramite la quale incontra il mediatore religioso («il Professor P\*\*\*\* H\*\*\*\* che è insegnante in studi buddhisti lì ed era un mio collega in Università» [23\_ZEN\_B]), e che porterà, in seguito, ad un ingresso nel Buddhismo.

L'influenza esercitata dal mediatore religioso durante la fase di avvicinamento al Buddhismo<sup>87</sup> non coinvolge solo lo sviluppo, o il rafforzamento, di una rappresentazione positiva del messaggio e dell'offerta buddhista, ma, proprio nell'influenza che esercita nello sviluppo di tale rappresentazione positiva, può anche arrivare a favorire, anche indirettamente, un radicale mutamento di prospettiva per così dire esistenziale, ovvero un mutamento, da parte del soggetto, delle sue modalità di rappresentare e dare senso e significato alla realtà e al divenire dell'esistenza. Come si dirà affrontando le possibili interazioni idealtipiche fra mediatore, *turning point* e ricerca, in quei soggetti che si trovano a vivere un evento o una fase di vita tale da determinare una crisi paradigmatica nei riferimenti valoriali e cognitivi, ma non hanno già sviluppato un cambio di *focus* tale da spingerli a cercare risposte risolutive alla situazione problematica in sistemi di credenze o in percorsi religiosi alternativi a quelli precedentemente esperiti, il mediatore, proponendo una possibilità di risoluzione in chiave religiosa e spirituale e favorendo una rappresentazione positiva di questa possibilità, finisce, *de facto*, per agire su di un più profondo cambiamento di visione del mondo nel soggetto. Anche i soggetti che, dopo la fase di allontanamento dal Cattolicesimo consideravano conclusa ogni loro possibile esperienza religiosa, nello sviluppare una rappresentazione positiva nella possibilità dell'efficacia dell'offerta buddhista nella risoluzione della loro situazione problematica, finiscono per (ri-)aprirsi ad una prospettiva religiosa del vivere. Per alcuni intervistati, infatti, la precedente esperienza negativa col Cattolicesimo ha fatto sviluppare una rappresentazione negativa *tout court* delle religioni proprio perché hanno costruito una concettualizzazione della religione semplicemente includendo nell'idea che hanno sviluppato del Cattolicesimo tutte le altre possibili esperienze religiose. Ogni altra

---

<sup>87</sup> Qui ci limitiamo a descrivere il ruolo svolto dal mediatore religioso nella fase di avvicinamento al Buddhismo, nei prossimi paragrafi vedremo come il mediatore religioso possa svolgere un ruolo significativo anche nelle fasi di ingresso e approfondimento.

possibile esperienza religiosa viene così etichettata e inglobata all'interno di questa concezione, cristianocentrica, di religione. In questi casi l'influenza del mediatore agisce proprio su queste rappresentazioni e pregiudizi semplicemente mostrando la possibilità di esperienze religiose diverse da quelle pre-concettualizzate dagli intervistati.

Il soggetto stesso riconosce la significatività e l'importanza, nel suo percorso biografico, dell'incontro e dell'azione del mediatore religioso, tanto che talvolta l'incontro col mediatore religioso può configurarsi come un vero e proprio evento *turning point*, talora anche con una forte valenza carismatica:

«allora noi tre andiamo a sentire questo monaco parlare. Quando è entrato in stanza io ah!, sai proprio ho fatto così, cioè non lo so, c'aveva un'energia, m'ha preso così vederlo, m'ha fatto una cosa. Tutto il tempo mi ha proprio, io ho detto, mi ha parlato al cuore, proprio era comeee, era una cosa forte forte forte per me»; «talmente m'aveva preso, io l'ho chiamato "lo tsunami della mia vita", e studiavo in inglese al computer, trovavo gli articoli per capire meglio, e studiavo studiavo» [26\_VAJ\_B]

Il mediatore religioso può talvolta appartenere alle cerchie sociali primarie del soggetto, ma questa non va considerata come una condizione necessaria o determinante.

In alcuni casi in luogo di un mediatore abbiamo semplicemente un *informatore* religioso che si limita quindi solo a fornire informazioni (suggerire o prestare un particolare libro, fornire delle informazioni riguardo una associazione buddhista, suggerire un sito *internet* o un numero di telefono, ecc) senza che si attivi una qualche influenza sociale. Nel caso dell'informatore, che può sia appartenere alle cerchie sociali del soggetto così come essere un perfetto sconosciuto incontrato anche in modi più o meno casuali, ancor più che nel caso del mediatore, l'informazione veicolata ha efficacia se e solo se il soggetto è già alla ricerca di questo genere di informazioni.

Prima di affrontare la descrizione e l'analisi delle possibili combinazioni di ricerca, incertezza paradigmatica, *turning point* e mediatore religioso, vogliamo affrontare un altro elemento talvolta presente in questa fase e che abbiamo definito come una sorta di *fascinazione ideologica* sviluppata, talvolta durante le fasi di allontanamento dalla religione di prima socializzazione ma comunque prima della fase dell'ingresso, nei confronti del Buddhismo. Tale fascinazione è legata ad un immaginario occidentale sul Buddhismo che prescinde da una sua conoscenza o da un

suo studio più o meno approfonditi, ma è più legato ad una sorta di pregiudizio positivo:

«ha sempre avuto una connotazione positiva, no?, il Buddhismo, la religione della non violenza» [01\_TH\_B]

«fin da bambino comunque il monaco buddhista, il Dalai Lama, mi dava una grande serenità, cioè mi piacevano proprio come personaggi» [19\_VAJ\_B]

Dalla nostra base empirica emerge infatti come tale fascinazione vada collegata ad un immaginario diffuso dalla letteratura (ad esempio il “Siddharta” di Herman Hesse) dal cinema (il “Piccolo Buddha” di Bertolucci, “Milarepa” della Cavani o la saga di “Guerre Stellari”) o dai mezzi di comunicazione di massa (basti pensare alla visibilità mediatica del XIV Dalai Lama)<sup>88</sup>. La pratica meditativa viene o completamente ignorata o diviene un qualcosa di misterioso e *fascinans* («affascinata da tempo, fin da quand’ero piccola sempre dall’idea dei monaci che facevano la meditazione per lungo tempo in silenzio eccetera» [09\_ZEN\_B]). Ricorrenti sono soprattutto immagini quali la povertà del monaco Buddhista (evidentemente anche in contrasto con l’eccessiva e immotivata, a giudizio dei nostri intervistati, ricchezza attribuita alla Chiesa Cattolica), o l’immagine del popolo tibetano che, sia pur scacciato dalla sua patria dall’esercito cinese, continua a mantenersi pacifico, gentile, non violento:

«magari sai al telegiornale passava la notizia del Dalai Lama oppure leggevi qualche libro, qualche cosa del Tibet dove c’erano i monaci tibetani buddhisti e la tunica, e li vedevo comunque c’era sempre un fondo d’ammirazione nei loro confronti, perché vedi sta popolazione così pacifica, così serafica, che accetta il mondo in maniera diversa, lo vedi che vivono in manieraaa, ai miei occhi sembrava migliore» [9\_ZEN\_B]

Detto dei singoli elementi, possiamo ora passare all’analisi della loro interazione. In termini idealtipici possiamo ipotizzare una interazione rappresentata in figura 4.1

---

<sup>88</sup> Sul punto, ad esempio, Obadia [2009], parla di “mediatizzazione” e “buddhofilia”.

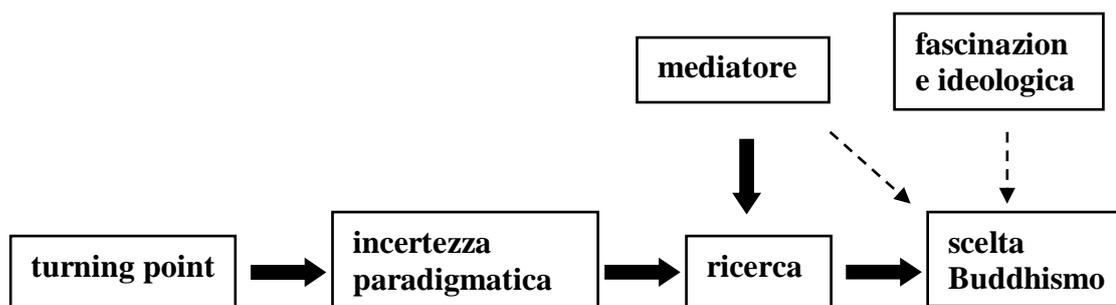


Figura 4.1, *Rappresentazione grafica della fase di avvicinamento al Buddhismo*

Vale a dire che possiamo immaginare che il potenziale praticante tenda ad interpretare alcuni eventi particolari della sua parabola biografica nei termini di eventi *turning point* e che il duo evento-loro rappresentazione favorisca o determini una situazione di incertezza paradigmatica. Tale disorientamento viene vissuto problematicamente dal soggetto che, pertanto, metterà in atto varie strategie cognitive finalizzate a riarticolare il proprio *frame* cognitivo o tenderà a costruire un nuovo orizzonte di significato e una nuova cornice cognitiva ed esistenziale in grado di spiegare e risolvere la situazione problematica e che permetta di continuare a vivere all'interno di una solida cornice di significato. Durante questa ricerca si inserisce l'azione di un mediatore religioso che è in grado di prospettare al soggetto una possibilità di risoluzione. Se il suo messaggio viene percepito positivamente – e sarà tanto più percepito positivamente quanto più il mediatore stesso viene percepito positivamente – allora il soggetto entrerà nel nuovo gruppo religioso buddhista, ovvero, accoglierà il nuovo *frame* cognitivo-valoriale-esistenziale. L'ingresso nel gruppo buddhista, e la sperimentazione del suo sistema di credenze e pratiche, può essere sia immediatamente successivo alla scoperta dell'offerta buddhista, sia preceduto da un periodo più o meno lungo di avvicinamento. Talvolta, una precedente fascinazione ideologica nei confronti del Buddhismo, contribuisce ad indirizzare le strategie cognitive messe in atto dal soggetto direttamente verso la valutazione dell'offerta religiosa buddhista. Per la natura della situazione di incertezza paradigmatica, il riassetto paradigmatico coinvolgerà la struttura stessa dell'identità, o perlomeno si configurerà come un cambiamento paradigmatico quantitativamente e qualitativamente esteso, non meramente superficiale limitato solo ad alcuni riferimenti normativi o valoriali.

Così, ad esempio, 15\_ZEN\_A sperimenta un *turning point* di crisi, cui fa seguito una ricerca di soluzione alla situazione problematica che sfocia repentinamente in un ingresso, attraverso l'incontro con un informatore, nel gruppo buddhista:

«mi sono avvicinato al Buddhismo dieci anni fa anche per motivi personali insomma, di dii di crisi personale molto forte diciamo, è coinciso con [...] una sofferenza molto forte perché c'è stata una separazione da mia moglie, [...] molto dolorosa per me, e per caso mi ricordo che [...] c'era un gruppo che frequentava qui questo centro che distribuiva un fogliettino pubblicitario e mi sono accostato lì insomma, era, finee fine luglio del 2003. Ehm quindi ho preso contatti, sono venuto un paio di volte a fine luglio, però poi insomma c'era l'estate di mezzo, agosto, quindi diciamo ho ripreso contatti qua a settembre, a settembre del 2013 io celebro i miei dieci anni di frequenza» [15\_ZEN\_A]

Similmente 28\_TH\_B che inizia a sperimentare le pratiche meditative buddhiste dopo aver scoperto di essere malata di cancro e dopo l'incontro con dei mediatori religiosi:

«ho cominciato proprio quando nel 2005 che mi sono ammalata c'ho avuto un problema grave di salute e lì ho conosciuto diciamo persone che mi hannooo mi hanno diciamo colpito in questo senso eee e appunto poi sono andata all'A\*\*\* [associazione buddhista] e ho cominciato» [28\_TH\_B]

23\_ZEN\_B, ci offre invece un esempio di una ricerca esistenziale e cognitiva più prolungata e caratterizzata da uno studio intellettuale e dall'influenza di un mediatore religioso. Ecco infatti come l'intervistato descrive la sua fase di *turning point* cui fa seguito una incertezza paradigmatica articolata come una vera e propria crisi:

«una situazione di sofferenza esistenziale molto pronunciata, mia moglieee la mia ex moglie aveva avuto un grave incidente stradale e io stesso in Inghilterra ero andato in un forte stress un quasi esaurimento nervoso da lavoro, perché comunque una situazione anche di difficoltà nella relazione di coppia, e poi verso la fine di quell'anno mio padre ha avuto anche una grave ischemia cerebrale, quindi un evento improvviso, era sempre in buona salute quindi è stato un anno in cui proprio la sofferenzaaa, vedere anche che le personeee [...] mhm più persone che avevano avuto problemi di coppia si erano separati divorziati, lì una persona che era arrivata lì con un cane che viveva solo con un cane, quindi comunque dava un senso di un certo senso di delle persone che cercavano in qualche modo di imporsi professionalmente ma erano in crisi, altre persone che si vedeva che erano strumentali che cercavano di entrare in relazione con altri semplicemente o per vendere delle cose, cioè vedevo proprio un senso di futilità, no? [...] c'era intanto una forte competizione in quel sistema anche nell'ambito universitario scientifico, no?, anche per i fondi, quindi quello che mi sembrava la scienza come questo mondo un po'

ideale alla fine c'era tutto un lato economico politico, no?, competitivo, cioè non sfuggiva era un po' per alcuni aspetti un business come tante altre attività, no?, quindi questa cosa anche l'avevo percepita, quindi perdevi sempre di più questo mio, come dire, solidità per mhm appunto vedere la scienza come incapace di dare tutte le risposte nella vita e di dare alla fine, no?, quell'appagamento, quella felicità, e anche perché comunque molti problemi erano insoluti [...] stavo veramente /male/ [con enfasi] in quel periodo stavo male male male e mi ricordo proprio che avevo un senso di anche di solitudine interiore, ecco sì, non avevo una capacità di ascolto, di disponibilità, perché stando male questo si riverberava anche nella coppia» [23\_ZEN\_B]

Per 23\_ZEN\_B, la situazione problematica viene affrontata con una fase di ricerca e approfondimento che precede l'ingresso vero e proprio e che si esplica anche sulle corde, certamente tipiche dell'intervistato (professore universitario), della ricerca intellettuale, della lettura e dello studio di libri. In questo caso, inoltre, ad una situazione di crisi segue anche un mutamento paradigmatico molto netto: l'intervistato, infatti, passa da un atteggiamento scienziato sostanzialmente indifferente al pensiero religioso e spirituale, all'accettazione della possibilità di risoluzione della situazione esistenziale all'interno di un percorso spirituale.

«ho trovato un libro sul Buddismo allora, che era tra l'altro in inglese ed era un libro che era fondamentalmente presentava le Quattro Nobili Verità, e mi ricordo che, avendolo letto, mi sono reso conto che c'era una marcata valenza psicologica, che non era quella tipica della religione che ti parla di Dio, e quindi di fatto in quel momento c'è stata una risonanza tra quello che era questo approccio buddhista con il tema della sofferenza ma elaborato in una forma, no?, che era contemplativa, ma non solita di delegare a un'entità come Dio, no?, mhm la liberazione, no?, dalla sofferenza. Perché lì c'era un cammino per la liberazione dalla sofferenza, c'era una comprensione delle cause della sofferenza, lì per me è stata una rivoluzione perché non me l'aspettavo, cioè per me una religione senza Dio, lo chiesi lo chiesi proprio a P\*\*\* H\*\*\* in una delle prime lezioni “ma come nel Buddismo non c'è Dio?”, no?, questa cosa mi ricordo, no?, che è stata una scoperta disorientante [...] e poi il passaggio chiave c'è stato attraverso questo leggere sul Buddismo, quindi con un approccio che non era quello tipico delle religioni, ma andava più direttamente al punto della della sofferenza e della liberazione dalla sofferenza, e questo credo che siaaa, che incontrava perfettamente quella che era la mia il mio bisogno, mhm di quel periodo, e poi c'era il mhm allo stesso tempo poi la meditazione, la svolta è stata quando ho iniziato a praticare la meditazione, perché non era solo una cosa leggere intellettuale ma qualcosa che mi dava un qualcosa un senso di sostegno e di un momento di contattare me stesso, come non ero mai riuscito a fare prima, quindi questo, la meditazione anche come un modo per contattare me stesso e quindi anche di entrare più autenticamente in contatto con gli altri». [23\_ZEN\_B]

In questi casi il soggetto, dopo aver abbandonato il Cattolicesimo, vuoi per esperienze traumatiche, vuoi perché critico verso i suoi presupposti teologici, vuoi perché deluso dal comportamento dei suoi fedeli, ecc., vive una sostanziale indifferenza verso il religioso, o comunque non mette in moto una nuova ricerca religiosa *attiva*, proprio perché, dopo il fallimento dell'esperienza religiosa, non considera più la religione capace di offrirgli risposte ed indicazioni adeguate ai suoi interrogativi sull'esistenza. Gli eventi *turning point*, per come vengono vissuti e interpretati dal soggetto, e l'incontro con il mediatore religioso, vanno a scuotere questo suo schema cognitivo, questa sua modalità di essere e di esserci nel mondo, incrinando il piano epistemologico delle sue credenze, delle sue certezze, delle sue coordinate tipizzate di costruzione di senso della realtà. È a partire da questa situazione di incertezza paradigmatica che il soggetto può abbandonare la sua iniziale posizione di chiusura nei confronti dell'esperienza religiosa e aprirsi a nuove possibilità e a nuovi orizzonti. Vedremo (*cf. par. 4.4*) che nelle primissime fasi del percorso di apprendimento e sperimentazione del Buddhismo, i soggetti che partono da una posizione di chiusura nei confronti dell'esperienza religiosa e che si avvicinano ad essa solo a seguito di eventi *turning point* combinati con la presenza di un mediatore religioso, generalmente si aprono alla possibilità di una esperienza religiosa nel Buddhismo a partire da un approccio strumentale che li vede alla ricerca primariamente di un immediato benessere psicologico ed esistenziale e non già da un approccio spiritualmente più compiuto e maturo.

L'analisi comparata delle processualità mostra alcuni significativi elementi di divergenza rispetto al modello idealtipico esposto, elementi riguardanti la fase biografica immediatamente precedente il *turning point* percepito dagli intervistati come determinante per il loro ingresso nel Buddhismo e la compresenza degli elementi di *turning point* e mediatore, che vale la pena analizzare. Può accadere infatti che dopo l'allontanamento dalla religione di eredità e prima della fase di avvicinamento al Buddhismo, in luogo di una chiusura o di un allontanamento o di una sostanziale indifferenza nei confronti del religioso, sia presente una ricerca religiosa, vissuta sia solo come mero studio e ricerca intellettuale che come partecipazione ed esperienza. In questi casi riscontriamo una diversa combinazione di *turning point* e mediatore religioso.

Nei casi in cui ci sia già una ricerca religiosa per così dire *intellettuale*, ovvero tutta vissuta su di un piano esclusivamente cognitivo e mentale senza una qualche

esperienza diretta, più o meno approfondita e metodica, di tradizioni e percorsi religiosi differenti dalla religione di eredità<sup>89</sup> o di aspetti e tematiche legate al Cristianesimo *tout court*, riscontriamo sia la co-presenza di eventi *turning point* e di un mediatore religioso (o informatore), sia la presenza del solo mediatore religioso (che in questi casi non è mai un semplice informatore), sia la presenza del solo *turning point*. Anche in questi casi, l'ingresso vero e proprio nel Buddhismo può avvenire in tempi variabili ed essere anche preceduto da una fase di studio e di ulteriore raccolta di informazioni.

È interessante notare come per i due intervistati in cui sono presenti sia il *turning point* che il mediatore, la precedente fase di ricerca ha già superato il Cattolicesimo e guarda al Cristianesimo *tout court* senza peraltro precludersi altre possibilità ed esperienze religiose; mentre negli altri casi, dove troviamo o solo il mediatore religioso e solo l'evento *turning point*, si è già superato il Cristianesimo e si guarda già verso Oriente, sia con temi e forme dell'Induismo, sia rivolgendosi alla nebulosa mistico-orientale, sia guardando senza preclusioni di sorta alle religioni in genere. Anche in questi casi possiamo avere talvolta una precedente fascinazione ideologica che contribuisce ad incanalare la ricerca verso la religiosità buddhista.

02\_TH\_B ci offre un ottimo esempio di precedente ricerca religiosa intellettuale che confluisce, in seguito ad eventi *turning point* e all'intervento di un mediatore religioso, nell'ingresso nel Buddhismo. In seguito all'allontanamento dal Cattolicesimo, avvenuto durante il periodo della preparazione al sacramento della confermazione perché non sentiva un coinvolgimento diretto e viveva questa situazione più come «un essere trascinato dagli eventi che una adesione spontanea», continua comunque a mantenere un legame col Cristianesimo, anche attraverso frequenti conversazioni con la cugina e la zia, e la religione *tout court* come *frame* cognitivo-esistenziale di riferimento.

La direzione di questa parabola biografica viene però deviata da due eventi *turning point*:

---

<sup>89</sup> È curioso notare come in alcuni casi gli intervistati anche se svolgono una effettiva ricerca religiosa intellettuale, affermino di non essere interessati alla religione. Così ad esempio 05\_ZEN\_B afferma: «stavo alla ricerca quindi non avevo interesse nelle religioni», dove con “ricerca” intende che inizia ad interessarsi e a leggere di Induismo e di Buddhismo. Il controsenso si chiarisce qualora si consideri che l'intervistato semplicemente associa il concetto di religione al Cattolicesimo, per cui la religione è il Cattolicesimo e tutte quelle esperienze diverse dal Cattolicesimo non sono religioni vere e proprie, ma qualcosa di diverso se pur difficilmente definibile. Non è un caso, infatti, che alcuni intervistati leggano il Buddhismo non come una «vera» religione, ma come «uno stile di vita».

«ho cominciato a praticare in un periodo particolare della mia vita, appunto, a parte l'insoddisfazione personale, anche la perdita di alcuni affetti, cioè una zia e una cugina nel giro di poco tempo, a cui ero molto legata»;

«ancora la sento questa cosa, la morte di mia cugina, io le sono stata molto vicina, sono andata a fare le chemio con lei, ho visto l'ultimo respiro, quindi, per me è stato anche il primo contatto con la morte, se vogliamo, vabbè anche precedentemente con mia zia l'anno prima, però con lei sai, più vicina d'età, più giovane, più unita, più affine, quindi mhm ripeto, questo contatto con la morte, cioè proprio l'impermanenza come si dice, e anche, in quel periodo ho pensato molto all'esistenza, proprio, anche come si vive, come finisce la vita, ho sofferto molto per la sua morte»; «questo avvenimento mi ha reso più consapevole, perché io prima tutte le riflessioni, le cose, però le facevo così, non dico come merooo, diciamo sai, sai quando si parlaaa, però» [02\_TH\_B]

L'incertezza paradigmatica derivante da questi eventi la porta ad approfondire gli studi religiosi e influenzerà poi i suoi studi universitari, fino a confluire in una tesi di laurea sulle comunità Amish. È proprio durante la ricerca e gli studi religiosi che incontra il mediatore religioso e scopre l'offerta buddhista. Da lì a breve deciderà di iniziare a sperimentare le pratiche e le credenze buddhiste.

20\_ZEN\_A, 22\_VAJ\_A e 19\_VAJ\_B ci offrono invece degli esempi di una precedente ricerca intellettuale che ha già superato il Cattolicesimo ed il Cristianesimo: mentre però i primi due intervistati si rivolgono essenzialmente all'Oriente (ad esempio 20\_ZEN\_A inizia ad interessarsi di induismo, Hare Krisna, e ad autori quali Yogananda o Ramakrisna), o talvolta all'Oriente riletto in chiave Occidentale (la cosiddetta Nebulosa mistico-orientale), 19\_VAJ\_B si avvicina alla religione in una maniera aperta e possibilista:

«più che altro mi resi conto che le religioni, tutte, sono le detentrici degli aspetti più interessanti delle tradizioni e del sapere delle varie culture, dei vari paesi, delle varie società, dei vari paesi, dei vari popoli, e questo sicuramente m'affascinava» [19\_VAJ\_B]

In tutti i tre casi citati, troviamo solo, nella ricostruzione svolta dagli intervistati, un elemento tra *turning point* e mediatore religioso: per 20\_ZEN\_A è il mediatore religioso a favorire l'incanalamento della pregressa ricerca religiosa verso il Buddismo, per 22\_VAJ\_A sono invece una serie di *turning point* di crisi e di cambiamento a portare l'intervistata verso il Buddismo (Buddismo peraltro vissuto parallelamente con lo *yoga*), per 19\_VAJ\_B invece è un *turning point* di crisi a rendere urgente e non più eludibile la sua ricerca di un percorso religioso e spirituale da

sperimentare. Per 19\_VAJ\_B, inoltre, l'ingresso vero e proprio nel Buddhismo è preceduto da un lungo periodo di studio ed approfondimento che lo porterà a riconoscersi nel sistema di credenze Buddhista e a scegliere la scuola e il gruppo specifico cui aderire<sup>90</sup>.

In questi casi, il soggetto è già instradato all'interno di una sua personale ricerca religiosa, egli cerca già di dare un significato al suo essere e al suo esserci attraverso un sistema cognitivo e interpretativo di stampo religioso. Per loro il *turning point* o il mediatore religioso favoriscono il re-indirizzano di tale ricerca dal piano puramente cognitivo ed intellettuale ad un piano pratico ed esperienziale. Il *turning point* può infatti, in questi casi, rendere non più eludibile e rinviabile la ricerca di soluzioni alla situazione di incertezza paradigmatica, mentre il mediatore può far conoscere la possibilità di una soluzione nell'offerta buddhista e, assieme, contribuire ad una rappresentazione positiva di tale offerta. Lo slittamento dal piano intellettuale al piano esperienziale è inoltre in linea con quella impostazione di base della stessa ricerca religiosa ed esistenziale che abbiamo già definito come improntata alla ricerca di una pragmatica di trasformazione e liberazione.

Qualora invece gli intervistati oltre ad una precedente ricerca religiosa intellettuale presentano anche una *ricerca religiosa con partecipazione* – ovvero pregresse esperienze religiose e spirituali, o considerate tali, differenti dalla religione di eredità e praticate per un periodo consistente di tempo<sup>91</sup> – prima dell'ingresso nel Buddhismo, non sembrano essere necessari né *turning point* né mediatori religiosi. Dall'analisi della base empirica al riguardo, riscontriamo infatti tutt'al più la presenza del solo informatore religioso.

Le esperienze religiose che seguono l'allontanamento dal Cattolicesimo e precedono l'ingresso nel Buddhismo sono quasi sempre legate in qualche modo alle filosofie Orientali, possiamo avere infatti yoga e Induismo, Tai Chi e Shintoismo, ma anche Silva Mynd, Rebirthing, bioenergetica, meditazione trascendentale, psicogenealogia. Queste esperienze religiose possono anche continuare parallelamente al percorso nel Buddhismo. In alcuni casi gli intervistati indicano l'esperienze con le

---

<sup>90</sup> Analizzando la fase di ingresso (*par. 4.4*) parleremo in questi casi di ingresso intellettuale.

<sup>91</sup> Non consideriamo in questa classe quelle pregresse esperienze religiose che siano state meramente accidentali o di brevissima durata. Così, ad esempio, 02\_TH\_B racconta di una sua precedente esperienza con la meditazione induista durata però solo due incontri. In casi simili più che di effettive esperienze religiose con partecipazione, preferiamo restare nella classe della ricerca religiosa intellettuale, considerandole più come prove, tentativi.

arti marziali giapponesi come una esperienza spirituale e religiosa o comunque un'esperienza che ha favorito l'avvicinamento al Buddhismo:

«un anno prima di iniziare a praticare la meditazione avevo iniziato a praticare karate, Shotokan, e quello anche mi ha aperto di più verso il mondo orientale perché nella pratica delle arti marziali, giapponese per esempio, c'è un richiamo alla consapevolezza corporea che era una cosa nuova per me, ma mi faceva stare bene, perché io ero sempre preso da tanti pensieri, da tante cose, il tornare, perché quando si lavora con le tecniche del karate devi stare lì devi essere consapevole del corpo nel presente, quindi diciamo che questo richiamo della consapevolezza del corpo già l'avevo scoperto con la pratica del karate che mi ha molto entusiasmato e di cui ho avuto molto beneficio, e in un certo senso questo, per esempio ho letto mi ricordo uno scritto allora di Deshimaru Roshi sul Zen e arti marziali, che anche trovavo anche interessante, adesso meno di allora, ma allora mi ero molto anche ispirato da questi da questi da questi testi, e in particolare l'avvicinamento allo Zen era anche un po' connesso a questo mio interesse per le arti marziali, giapponesi in particolare» [23\_ZEN\_B]

In altri casi ancora considerano al pari di una esperienza spirituale il percorso psicoanalitico, o il percorso di disintossicazione dell'alcool svolto all'interno di Alcolisti Anonimi:

«la religione, la spiritualità ho cominciato a capirla o a vederla in un'altra ottica, diversa da come la vedevo prima o da come credevo di vederla prima, nel momento del bisogno, nel momento in cui stavo per terra, scusa la frase, a culo pe tera, sto per terra quindi non avevo grosse possibilità di rialzarmi, e allora sono stato disposto "qualsiasi cosa c'è da fare la faccio, purché riesco a usci da questo fango, da queste sabbie mobili, io qualsiasi cosa la faccio". Lì ho incontrato la religione. La spiritualità più che la religione, lì ho incontrato un percorso in cui delle regole che sgonfiassero il mio io, quindi che mi portassero un attimino ad accettare uno stile di vita diverso da quello che avevo, uno stile di vita che stesse più attento a delle chiamiamole regole spirituali, che nutrisse di più la mia anima di regole spirituali, di metodi spirituali, piuttosto che lasciarmi andare all'io, all'egocentrismo "io so tutto, io faccio tutto", a tutto ciò che praticamente va per conto suo senza una guida [...] io non pensavo assolutamente che lì, dentro i gruppi, se parlasse de spiritualità, che il programma de Alcolisti Anonimi fosse un programma spirituale, assolutamente non lo pensavo, la mia spiritualità, ritornando alla domanda de prima, nasce da là, dal primo giorno che so entrato là, ecco» [04\_TH\_B]

Discorso a parte merita invece l'esperienza con la Soka Gakkai. Generalmente per coloro che hanno avuto una qualche esperienza con questo Nuovo Movimento Religioso di origine giapponese, questa si configura più come accidentale e di passaggio che come una partecipazione voluta e cercata: generalmente, infatti, gli intervistati, nel periodo in cui cercano un gruppo col quale poter sperimentare le

pratiche meditative buddhiste, si imbattono in qualche esponente della Soka Gakkai, non conoscendo nulla al riguardo e considerandola una scuola buddhista, e decidono di partecipare ai loro incontri. L'esperienza però è sempre molto breve e deludente, e, una volta interrotta, gli intervistati cercano subito un nuovo gruppo buddhista con cui entrare in contatto. In tutti questi casi non consideriamo questa esperienza come una pregressa esperienza religiosa di appartenenza, ma la interpretiamo come una delle azioni e delle strategie cognitive messe in atto nella fase di ricerca di soluzioni alla situazione problematica. Solo in due casi, invece, come vedremo, questa esperienza può essere considerata a tutti gli effetti una pregressa esperienza religiosa, dato che si è protratta nel tempo e non si è configurata come accidentale e casuale.

Dicevamo che per gli intervistati riconducibili ad una pregressa ricerca religiosa con partecipazione, sembra che per l'ingresso nel Buddhismo basti il solo informatore religioso. Si può quindi presumere che i soggetti siano già instradati in una prospettiva di ricerca religiosa attiva e che, qualora considerino conclusa, per motivi vari, la loro precedente esperienza religiosa, semplicemente ricominciano la ricerca. In questi casi, quindi, può bastare un semplice informatore religioso ad incanalare la ricerca verso il Buddhismo. Negli intervistati che facciamo rientrare in questa classe, non riscontriamo la presenza di una precedente fascinazione ideologica nei confronti del Buddhismo. L'ingresso, anche in questi casi, può essere più o meno repentino, o può essere preceduto da una fase di studio, lettura, approfondimento, raccolta di informazioni.

Così, ad esempio, 32\_TH\_B, presenta già una pregressa esperienza all'interno dell'Induismo e dello Yoga, da qui, dopo la lettura di alcuni testi buddhisti e le informazioni ricevute da alcuni informatori religiosi, decide di sperimentare ed apprendere il sistema di credenze e pratiche buddhiste e di cercare un maestro in grado di poterla guidare in questo percorso:

«avevo letto Zen quotidiano mhm di mhm Charlotte non mi ricordo il nome, un'insegnante zen di San Francisco [...] e lì avevo capito che ci poteva essere un aggancio fenomenale, e che però qualcuno me lo doveva insegnare perché da sola non avrei potuto. E poi sono arrivata da C\*\*\* [*il maestro*] perché avevo dei miei ex alunni di scuola che seguivano ehm dei corsi con lui a La Sapienza e ne erano entusiasti, ehm due persone che facevano yoga con me avevano cominciato a seguire l'anno prima, e una mia amica di lunga data, collega ancora del periodo che lavoravo in cui lavoravo in ufficio, che insegnava yoga e che non frequentava da C\*\*\* ma ne aveva sentito molto parlare mi diceva “guarda

se devi cominciare vai da lui perché sicuramente a Roma è la persona che può farlo che può farlo meglio”, ecco, sono arrivata all’A\*\*\* [l’associazione buddhista] così» [32\_TH\_B]

In maniera molto simile, 38\_TH\_A, si avvicina al Buddhismo a partire da un personale percorso di ricerca religiosa intellettuale e di partecipazione:

«io andavo a fare il volontariato all’istituto delle suore di madre Teresa di Calcutta che sta qui vicino casa mia ehm insomma ci andavo il giovedì, e il giovedì da un certo punto in poi ho conosciuto un signore, un giovane insomma, che non poteva entrare lì perché era troppo giovane, però che era interessato a Krishnamurti, era insomma aveva vari libri così, e quindi era diventato un po’ un appuntamento così parlare e discutere di queste cose, e quindi ci scambiavamo i libri eccetera eccetera. E poi un giorno ehm appunto in uno di questi scambi ehm cioè mi dette questo libro e mi disse “va beh poi me lo ridai la prossima volta, vedrai che sarà interessante” eccetera eccetera, e insomma a farla breve io quando poi ehm a casa ho guardato il libro ho trovato l’indirizzo dell’A\*\*\* [associazione], e quindi ho preso e sono andata, quindi così insomma, eh son finita lì per questo perché poi in altri posti non avevo trovato quello che cercavo, lì l’ho trovato» [38\_TH\_B]

In un caso particolare, a far terminare la precedente esperienza religiosa e a spingere l’intervistato verso il Buddhismo è un *turning point* di cambiamento, un’improvvisa rivelazione:

«mi ricordo che una sera parlarono dell’impermanenza e io riflettei molto su questa cosa dell’impermanenza ehm nel senso che fu, come diresti tu, un salto, un satori, e dissi “cacchio a me va bene tutto, però tutto può all’improvviso andare male, quindi bisogna prepararsi”, e fu questo che mi fermò, per la prima volta in vita mia “ok, ho trovato, faccio questo”» [33\_ZEN\_A]

La particolarità di questo percorso biografico sta anche nel fatto che è uno dei due nostri intervistati ad avere una esperienza positiva e prolungata con la Soka Gakkai<sup>92</sup>. Inoltre il passaggio dalla Soka Gakkai al Buddhismo sembra svolgersi più su un piano di continuità ed approfondimento che su di un piano di rottura. Infatti l’esperienza di *turning point* di cambiamento appena riportata avviene proprio durante la sua partecipazione alla Soka Gakkai, e, a partire proprio da questa esperienza, l’intervistato incomincia a raccogliere informazioni e ad approfondire l’esperienza religiosa. Questo approfondimento lo porta prima ad affiancare la partecipazione alla

---

<sup>92</sup> L’altro è 25\_TH\_B, che prima dell’ingresso nel Buddhismo, durante la fase di ricerca sperimenta una partecipazione positiva e piuttosto prolungata («un paio d’anni mi pare») con la Soka Gakkai.

Soka Gakkai con altre esperienze buddhiste, e poi a dedicarsi esclusivamente a queste ultime fino ad essere ordinato monaco nella scuola Zen Rinzai.

Qualora l'esperienze di partecipazione religiosa e spirituale fossero più di una, oltre la religione di eredità e prima dell'ingresso nel Buddhismo, ovvero qualora siamo in presenza di un *seeker*<sup>93</sup>, emerge una ulteriore e specifica modalità di avvicinamento al Buddhismo. In questi casi, infatti, i soggetti sono già avvezzi ad una ricerca religiosa ed a considerare l'esperienza religiosa come un divenire e una processualità e le credenze religiose come fluide e non costrette in ristrette categorie o forme istituzionali. Per essi, pertanto, l'avvicinamento al Buddhismo sembra essere semplicemente un naturale proseguimento del loro precedente percorso di ricerca tant'è che non si riscontrano né *turning point* né mediatori o informatori religiosi.

Ad esempio, 14\_VAJ\_B, dopo l'allontanamento dal Cristianesimo inizia una personale ricerca religiosa ed esistenziale affrontata dapprima attraverso lo studio e le letture («leggi filosofia, letteratura, esistenzialismo, Heidegger, Nietzsche [...] Krishnamurti, Yogananda») per poi sfociare in esperienze e partecipazioni dirette (Maharishi, Tai Chi, una breve esperienza con Soka Gakkai, ecc). Nel corso di questa ricerca

«poi è successo che una sera dopo il corso di Tai Chi siamo andati tutti noi allievi a cena fuori assieme. Uno degli allievi era buddhista e ha iniziato a parlare di Norbu e lì mi sono sentita a casa, e ho iniziato a leggere [...] e con “il libro tibetano del vivere e del morire” ho fatto il botto!, e volevo conoscere S\*\*\*! [il maestro]» [14\_TIB\_A]

30\_TH\_A riporta una esperienza molto simile, fatta di letture (Aurobindo, Krishnamurti, ecc.) e di partecipazioni ed esperienze dirette sia strettamente religiose (frequenta la comunità religiosa sorta attorno ad Aurobindo a Pondicherry) che interpretate spiritualmente (una lunga psicoanalisi sotto la direzione di Ernst Bernhard), per approdare, come semplice prosecuzione di questo percorso di ricerca spirituale ed esistenziale, al Buddhismo:

«quando ho saputo che P\*\*\* [il maestro] [...] aveva deciso di insegnare questa via, di come

---

<sup>93</sup> Nel modello classico “*seeker*” indica tutti coloro che, dopo il *turning point* e la crisi, sperimentano una fase di ricerca di soluzioni a partire da una *religious problem solving perspective*. Vale a dire, in sostanza, tutti i potenziali convertiti. Noi qui preferiamo limitare l'estensione del concetto a quegli attori sociali che abbiano avuto più di una esperienza religiosa, oltre quella vissuta all'interno della religione di eredità. In questo modo, da un lato possiamo isolare un tipo specifico di esperienza religiosa e dall'altro mettere in evidenza una altrettanto specifica modalità di avvicinamento al Buddhismo.

affrontare la sofferenza insomma. Allora io appena ho sentito che c'era questa cosa sono andata subito lì a imparare quello che lui insegnava» [30\_TH\_A]

Anche se, come abbiamo visto, l'approdo al Buddhismo, per i soggetti che partono da una pregressa ricerca religiosa con partecipazione, sembra manifestarsi più come una naturale prosecuzione di questa stessa ricerca con una presenza solo marginale o parziale di eventi *turning point* o di mediatori religiosi, non sappiamo in vero cosa possa aver dato il là, nel passato, alla ricerca stessa. Dall'analisi del materiale testuale talvolta sembra profilarsi la presenza di un precedente evento *turning point*; tal'altra, invece, sembra emergere un ininterrotto rapporto col religioso («avevo sempre un dialogo con l'assoluto, con l'invisibile, no?, tutto questo, ho sempre pensato che non potevo esistere senza questo» [21\_ZEN\_A]) che va a configurarsi quasi come una necessità e un bisogno; in altri casi ancora, il racconto si fa più sfumato e vago e di incerta interpretazione.

Quanto detto ci suggerisce che l'esperienza religiosa, perlomeno per una parte dei nostri intervistati, vada considerata come un percorso, una processualità in continuo mutamento, «un cammino di esplorazione» di esperienze e forme religiose e spirituali. Un percorso aperto ed inclusivo che non si limita solo alla esplorazione di più forme religiose tradizionali, ma che può comprendere, come abbiamo visto, forme di soggettivizzazione del religioso che portano ad interpretare religiosamente e spiritualmente anche esperienze e percorsi non istituzionalmente religiosi. Proprio tale impostazione soggettiva, aperta, inclusiva, esplorativa dell'esperienza religiosa e del religioso, ci fa pensare ai nostri intervistati nei termini di una radicata disposizione religiosa (*sensu* Simmel), una tendenza ed una necessità ad interpretare la realtà e ad agire in essa in termini religiosi e spirituali. La natura inclusiva ed esplorativa dell'esperienza religiosa non si esaurisce nella sperimentazione delle pratiche e nell'apprendimento delle credenze buddhiste. Come si dirà, infatti, l'esperienza nel Buddhismo può essere vissuta parallelamente ad altre forme e pratiche religiose e spirituali, o considerate tali, avviate sia prima che dopo l'ingresso nel Buddhismo; così come il percorso di interiorizzazione ed adesione al Buddhismo può anche sfociare in una riscoperta delle proprie origini cristiane, o continuare a mantenersi su di un piano di consapevole non-delimitazione della propria appartenenza religiosa.

Una ulteriore riflessione sulle modalità di avvicinamento al Buddhismo ci viene fornita dalla tabella 4.1, nella quale abbiamo messo a confronto la tipologia di avvicinamento con la scuola di appartenenza.

Avvicinamento Scuola	Assenza ricerca	Ric. rel. intellettuale	Ric. rel. partecipazione	Seeker	Incerta class. <sup>94</sup>	Tot
<b>Theravada</b>	2	3	5	4	-	<b>14</b>
<b>Vajrayana</b>	3	3	1	1	2	<b>10</b>
<b>Zen</b>	5	6	2	-	1	<b>14</b>
<b>Tot</b>	<b>10</b>	<b>12</b>	<b>8</b>	<b>5</b>	<b>3</b>	<b>38</b>

Tabella 4.1, *Tipologia di avvicinamento e scuole di adesione*

L'analisi della tab. 4.1 ci mostra come, fra i nostri intervistati, i praticanti afferenti ad associazioni e gruppi riconducibili alla scuola Theravada provengono in misura maggiore da percorsi biografici che presentano una pregressa ricerca religiosa (9 soggetti sui 14 totali), mentre i praticanti riconducibili alla scuola Zen presentano in gran parte o un precedente disinteresse per la religione o una precedente ricerca religiosa vissuta solo intellettualmente (11 dei 14 totali). Quanto ai praticanti delle scuole Vajrayana, a causa del loro numero più basso (10 intervistati in totale) e alla presenza di 2 intervistati la cui modalità di ingresso non sono nettamente classificabili, non è possibile indicare una qualche prevalenza nelle modalità di avvicinamento, anche se è riscontrabile una leggera prevalenza di modalità di avvicinamento prive di pregresse esperienze religiose (6 su 10 provengono da avvicinamento idealtipico e intellettuale).

#### 4.4 L'ingresso nel Buddhismo

Per la classificazione ed analisi dell'ingresso nel Buddhismo, riprendiamo, rielaborandolo, il *conversion motif model* già proposto da Lofland e Skonovd (*cfr. cap. 1*). Si ricorderà come in questa tipologia si distingueva, incrociando motivazioni e modalità di ingresso, fra conversione intellettuale, sperimentale, mistica, affettiva, di

<sup>94</sup> Come se è già avuto modo di argomentare, non sempre, e per motivi vari, è possibile discriminare nettamente i casi. In questi casi, in particolare, gli intervistati tendono a glissare circa la presenza di eventi particolari che possano aver influito sulla scelta di avvicinarsi al Buddhismo.

risveglio e coercitiva. Nella nostra analisi ci avvaliamo dei tipi sperimentale, mistica (aggiungendovi il riferimento alla relazione carismatica) ed intellettuale non presentandosi elementi tali da far pensare a conversioni affettive, di risveglio o coercitive. Parimenti non si presentano condizioni tali da far pensare ad un ingresso per omofilia, possibilità che avevamo ipotizzato in fase di progettazione della ricerca (*cfr cap. 2*). Anche in questo caso, in luogo dell'espressione "modello di conversione" e per le stesse ragioni che ci hanno già indotto ad usare l'espressione "processo di adesione", preferiamo parlare di *modalità di ingresso*.

La tavola 4.2 riassume i tre tipi di ingresso.

<b>Modalità</b>	<b>ricerca attiva, ingresso-adesione</b>	<b>ricerca attiva, adesione-ingresso</b>
<b>Motivazioni</b>		
<b>curiosità, «provare», «esperienza diretta»</b>	SPERIMENTALE (spirituale o benessere)	
<b>affinità, «risuona», «riconoscimento»</b>		INTELLETTUALE
<b>esperienze extra-ordinarie, incontro col guru</b>		MISTICO-CARISMATICO

Tavola 4.2, *Tipologia d'ingresso nel Buddhismo*

Per tutti e tre i tipi, l'ingresso è comunque frutto di una ricerca attiva e autonoma intrapresa dal soggetto: possiamo escludere la presenza e l'azione di elementi legati al proselitismo da parte del gruppo di accesso o ad un ingresso affettivo o legato alla presenza di reti relazionali già attive con uno o più membri del gruppo religioso. Le differenze fra i tre tipi di ingresso sono date dalle differenti motivazioni e dalla successione temporale dell'adesione, o riconoscimento, al Buddhismo rispetto all'ingresso nel gruppo.

Nel *tipo sperimentale*, il soggetto ricerca attivamente un gruppo di meditazione, o uno specifico maestro di cui ha avuto notizia, con il quale apprendere e verificare le pratiche meditative buddhiste. Può talvolta essere presente una precedente fascinazione ideologica così come l'ingresso può talora essere preceduto da una fase, più o meno lunga, di studio e approfondimento del sistema di credenze buddhista. L'ingresso nel gruppo coincide con l'ingresso nel Buddhismo, ma, nonostante la precedente raccolta di informazioni o lo studio vero e proprio, l'adesione al Buddhismo resta subordinata ad una sua preventiva verifica e sperimentazione diretta: solo la successiva sperimentazione delle pratiche e del sistema di credenze buddhista, e

dunque una loro valutazione, porta all'adesione vera e propria. Nel tipo sperimentale l'adesione passa sempre per la verifica diretta delle pratiche. Centrale in questi casi è quindi la curiosità, un atteggiamento possibilista e non escludente unito alla volontà di una sperimentazione diretta e critica del sistema di pratiche e credenze buddhista:

«io volevo imparare il Buddhismo, volevo imparare la pratica, volevo entrare a far parte di un qualcosa che riguardasse il Buddhismo. Quindi tutto ciò che veniva era un punto interrogativo, “vediamo, valutiamo, poi dopo decidiamo”, quindi è stata una cosa moltooo, l'ho presa molto così insomma»;

«se c'era un'aspettativa era “funziona o non funziona?”, ecco molto pragmatica in questo, funziona o non funziona?, /mi/ [con enfasi] funziona, non /mi/ [con enfasi] funziona?» [12\_TH\_B]

«io eee della meditazione ne sapevo veramente poco, era la mia curiosità per che cosa è questo Buddhismo che mi ha spinto, volevo approfondire questooo proprio» [31\_ZEN\_B]

«ci sono arrivata così per curiosità, per voglia di di di fare esperienza [...] un continuare questo cammino di esplorazione» [35\_TH\_A]

Il tipo sperimentale può inoltre essere ulteriormente suddiviso, in riferimento alle motivazioni di ingresso, in *ricerca spirituale* e *ricerca di benessere* psicologico ed esistenziale. Nel primo caso il soggetto è alla ricerca di un percorso integrato di trasformazione del comportamento e delle strutture del pensiero. Gli intervistati che possono essere ricondotti al tipo sperimentale spirituale descrivono la loro scelta utilizzando espressioni quali: ricerca di una «pedagogia», ricerca di un percorso «strutturato» e di «un istradamento, di una regola ben precisa, di un percorso ben preciso» [20\_ZEN\_A], o ancora come ricerca di un «diverso modo di vivere» e di un «diverso approccio alla vita». Questa pedagogia alternativa e strutturata è, nella loro rappresentazione, finalizzata sia al proprio sviluppo personale, ovvero una «conoscenza di sé stessi» volta a «migliorare sé stessi» e a «sviluppare la consapevolezza di sé, delle proprie azioni e pensieri» per «raggiungere la serenità»; sia all'apprendimento di un *frame* cognitivo-esistenziale che sia una «ricerca della verità» e «comprensione dell'esistenza» in grado di «dare senso alla sofferenza» e al malessere esistenziale; sia rivolta ad un bene comune e ad un vivere eticamente diretto. Questo addestramento ad un diverso approccio alla vita sembra pertanto essere sorretto sia da un desiderio di serenità (personale e collettiva), sia da un desiderio di armonia e di

pienezza dell'essere, sia infine dalla volontà di ricercare e attuare uno stile di vita alternativo. Inoltre, viene rappresentato come un percorso integrato di sviluppo di atteggiamenti non-egocentrici e non strumentali: integrare e conformare ogni aspetto del sé (pensiero, parola, azione) e integrare il bene individuale al bene comune.

Tale percorso spirituale, oltre che di matrice religiosa, può essere considerato anche laico e areligioso, in ogni caso basato su di una struttura psicologia e pragmatica, vale a dire su di una prassi di trasformazione e liberazione interiore.

Il percorso, inteso sempre come un addestramento pragmatico, concreto, sperimentabile, appunto quella prassi di cui abbiamo già avuto modo di parlare, è generalmente considerato come finalizzato al raggiungimento di una alterità del vivere immanente e antropologica, anche se talvolta può essere visto, con una sfumatura mistica, come un percorso di «liberazione e trascendenza dal mondo».

Alcuni esempi che mettono in luce la ricerca di una alterità del vivere:

«cercavo unaaa, allora per me si tratta di una dimensione spirituale che però può essere fraintesa, nel senso, non è nel senso di religiosità come può essere in altre religioni ad esempio il Cattolicesimo o non so, è più unaaa un approccio alla vita, proprio, io lo vedo come un approccio alla vita che non è legato principalmente a cose materiali, è una cosa che mi dà più serenità, poi ad esempio quello che ritengo fondamentale è la mhm la pratica della consapevolezza, proprio sia per acquistare sicurezza in me stessa sia per mhm per vivere nel mondo, proprio mhm no so [...] vivere senza dover per forza calpestare qualcun altro per andare avanti» [2\_TH\_B]

«non è che cercavo delle risposte, non cercavo soluzioni, non ci sono arrivata in un momento di traumi per cui cercavo la pace o la felicità o il benessere, no, era molto nel campo invece dell'esplorazione [...] ciascuno credo cerchi ... non so neanche come dire, no? [...] non so come dire, di avere un'armonia, no?, di di di nutrire parti, varie parti di sé, no? [...] cercavo forse proprio di avere una pienezza, no?, di di di esperienze e quindi anche di soddisfare, di rispondere a quel desiderio cheee "cos'è questo desiderio?", non lo so, che cos'è perché ti emozioni davanti a una qualche cosa che poi dici "si perché è bella", però insomma questa forte emozione, questo desiderio del cuore, questo desiderio di solidarietà, questo desiderio di vicinanza, o questo sentire mhm quindi non c'era una particolare domanda, era più un cercare, esplorare terreni che potessero soddisfarmi, ecco, cercare le cose importanti, le cose centrali, no?, però senza sapere quali fossero, "qual è la cosa più importante nella vita?", "non lo so, vediamo, proviamo a vedere che cosa succede quando si fa questo", quindi era molto sul piano dell'esplorazione» [35\_TH\_A]

Nel tipo sperimentale con ricerca di benessere psicologico, invece, il soggetto vede nel Buddismo, e in particolare nelle sue pratiche meditative, un insieme di

tecniche e pratiche terapeutiche laiche, o comunque estrapolabili dal loro contesto religioso, che, sviluppando le proprie capacità di concentrazione e dunque di consapevolezza dei propri pensieri, azioni, sentimenti e comportamenti, «ti fa stare meglio». Tale “stare meglio” non è inteso, come per la ricerca di un percorso spirituale, nel senso di un pieno sviluppo del sé integrato ad una visione etica e in vista di un diverso stile di vita, bensì nel senso di un aiuto nel «gestire la sofferenza», un aiuto nel trovare prima di tutto e sopra di tutto quella personale «serenità, pace del cuore, tranquillità». Non che sia assente una aspirazione etica o una aspirazione ad una modalità di vivere alternativa, ma, più semplicemente, l'elemento centrale e fondante è la ricerca di un benessere e di un equilibrio personale psicologico ed esistenziale.

Generalmente in questi casi si hanno conoscenze vaghe o frammentarie del Buddhismo, e talvolta misconoscenze e rappresentazioni ideologiche e mitizzanti: le pratiche meditative, in particolare, sono soggette ad una mitizzazione per mezzo della quale, senza conoscerle e senza averle mai sperimentate, in qualche modo le si identifica con una qualche vaga tecnica psicologica e terapeutica che offre la possibilità, appunto, di «stare meglio».

15\_ZEN\_A ci offre un esempio di ingresso sperimentale legato alla ricerca di benessere psicologico ed esistenziale:

«ho visto che poteva aiutarmi, perché sai, questa è una pratica di consapevolezza, diciamo, no?, e quindi come tale mi aiutava molto a capire quello che succedeva, che mi succedeva, insomma, dentro e fuori di me, e quindi l'ho presa subito sul serio, da questo punto di vista, però, ripeto, per me era soprattutto una terapia, non era un'esperienza spirituale o religiosa. Lo è diventata successivamente, ma inizialmente per me era una terapia perché sentivo che mi faceva bene, mi aiutava, insomma, a sostenere il momento molto difficile che stavo attraversando» [15\_ZEN\_A]

Allo stesso modo 11\_ZEN\_B, vede nel Buddhismo, ed in particolare nelle pratiche meditative, uno strumento terapeutico:

«perché pensi che quella potrebbe essere la via giusta, c'è chi sceglie di pregare Dio, ognuno c'ha una suaaa, per me invece doveva essere qualcosa di più attivo non aspettare che venisse da qualcun'altro la grazia, capito?, era più una cosa che deve essere da me stessa, che deve partire da me, devo esse' io a riusci' a controlla' 'sta sofferenza, a gestirla quando vengono queste cose negative della vita [...] sinceramente devo essere sincera ci ho anche provato una volta, da uno psicoterapeuta che è diverso da uno psicologo, però va bè ti dava degli esercizi da fare, tipo una mezza specie di diario, eee non è che non mi ha aiutato eh perché devo dire che un po' t'aiuta, però forse non mi sentivo allo stadio

da psicologo, come posso di?, il Buddhismo l'ho visto più come una cosa che può entra' a far parte della tua vita veramente e poi te la porti per sempre [...] immediato è stato il fatto "sicuramente mi farà bene", quello è stato, poi però conoscendo meglio la dottrina e sentendo insegnamenti che ci fa D\*\*\* [*il maestro*] ho capito che comunque poteva esse' un valido appoggio per affrontare la sofferenza in maniera diversa sicuramente, però all'inizio no, era semplicemente perché sicuramente "in un modo o in un altro un pò meglio ti fa stare", è stato questo [...] cioè nel senso di solito la meditazione rilassa, aiuta in questo, e invece poi in realtà non è così // [ride]» [11\_ZEN\_B]

In maniera più diretta 03\_TH\_B afferma:

«io ero andata lì per, fondamentalmente, Mirko, io ero andata lì per curarmi! Cioè detto proprio in parolee forse improprie, però di fatto era quello, io cercavo una medicina per la mia anima» [03\_TH\_B]

Mentre nel tipo sperimentale spirituale il potenziale praticante è alla ricerca di un percorso integrato di profonda trasformazione interiore e di profonda trasformazione delle proprie modalità di approccio alla realtà, nel modello sperimentale di benessere ci si concentra solo sull'immediata risoluzione di una situazione esistenziale problematica e ci si concentra sulle pratiche meditative distorcendole a tecniche terapeutiche e ignorando – talvolta volutamente – tutti gli altri aspetti etici e cognitivi del sistema di pratiche e credenze buddhista. Questa distorsione e dequalificazione delle pratiche meditative a tecniche terapeutiche può protrarsi, talvolta volutamente, anche a lungo dopo l'ingresso nel gruppo e la sperimentazione delle pratiche stesse, e ciò proprio perché l'utilizzo strumentale delle pratiche meditative e la sperimentazione, attribuito ad esse, di un generale stato di benessere, finisce per alimentare la rappresentazione che aveva guidato il soggetto nella fase dell'ingresso:

«mi sono accostato a questo centro, allo Zen, al Buddhismo Zen, non con diciamo delle idee molto precise, insomma, su che cosa fosse il Buddhismo e che cosa fosse lo Zen, se non così, informazione molto superficiale [...] all'inizio non sapevo neanche cosa fossero le Quattro Nobili Verità quando ho cominciato a frequentare questo centro, anzi, non me ne importava niente, devo dire. Io non mi sono posto il problema di studiare, all'inizio, che cosa fosse il Buddhismo, la storia del Buddhismo, quali sono i fondamenti dottrinari, insomma, di questa religione, sinceramente non mi interessava assolutamente [...] per i primi quattro anni, ma forse anche di più, io l'ho usato semplicemente come una terapia, e secondo me come terapia funzionava, in maniera molto strumentale. E come terapia funzionava perché, secondo me, il fatto che tu stai lì eee ti metti in meditazione eee per quaranta minuti

de seguito cercando di eee stare lì nel momento presente ti dà, se non altro, insomma, escludendo ogni altro aspetto, una forza, un'energia che altrimenti, come dire, nella situazione mia di quel tempo non so come avrei potuto eee come avrei potuto sostituirlo insomma»;

«perché sai, questa è una pratica di consapevolezza, diciamo, no?, e quindi come tale mi aiutava molto a capire quello che succedeva, che mi succedeva, insomma, dentro e fuori di me, e quindi l'ho presa subito sul serio, da questo punto di vista, però, ripeto, per me era soprattutto una terapia, non era un'esperienza spirituale o religiosa» [15\_ZEN\_A]

Rientrano in questo tipo anche posizioni ben espresse da affermazioni del tipo:

«per me entrare in un'ottica più interiore, di calma interiore, di fiducia anche nelle mie capacità interiori, eee è stato questo [...] per me all'inizio non era psicoterapia, era però un modo per avere calma, questo sì [...] sentivo che mi faceva bene» [24\_VAJ\_A]

In questo caso, infatti, anche se l'intervistato non associa le sue motivazioni di ingresso con la ricerca di una sorta di psicoterapia, e anche se la posizione è più sfumata rispetto agli esempi precedenti, nella sostanza, l'elemento dirimente sta proprio nella ricerca di un benessere, variamente articolato e qualificato, prima di tutto e soprattutto personale. Quello che manca, infatti, è una articolazione del proprio percorso individuale all'interno di un percorso di radicale trasformazione dei propri *pattern* cognitivi e comportamentali congiunto con una visione che si basa sull'interconnessione fra tutti gli esseri viventi; visione non ancora sviluppata o non ancora centrale nel tipo sperimentale con benessere, definente e fondante nel tipo spirituale.

Nel *tipo intellettuale* il soggetto ha già deciso di aderire al sistema di pratiche e credenze buddhista prima ancora dell'ingresso in un gruppo di meditazione e talvolta prima ancora della sperimentazione diretta delle pratiche meditative. Anche in questo caso abbiamo una verifica ed una sperimentazione delle pratiche meditative e del sistema di credenze, ma, paradossalmente, questo avviene dopo che il soggetto ha già deciso, in seguito ad una precedente fase di studio e di raccolta di informazioni, che l'offerta religiosa buddhista sia in grado di offrirgli soluzioni adeguate ed efficaci alla risoluzione della sua situazione esistenziale e di incertezza paradigmatica, o di offrirgli una esperienza ed una pratica religiosa conforme alla sua visione religiosa del mondo. In questi casi, quindi, l'ingresso nel gruppo è successivo e subordinato all'adesione

cognitiva al sistema di credenze, e l'adesione cognitiva ed intellettuale porta, nel tempo, alla sperimentazione delle pratiche. Talvolta la sperimentazione delle pratiche meditative precede anche l'ingresso in un gruppo e viene svolta autonomamente dal soggetto seguendo le istruzioni e le indicazioni che trova nei testi buddhisti che legge.

Tutti gli intervistati che rientrano nel tipo intellettuale, dichiarano di essere alla ricerca di un percorso spirituale: per loro dunque valgono le stesse considerazioni svolte per il sotto-tipo spirituale del tipo sperimentale. Sul punto si può anche ipotizzare che nel precedente periodo di studio del sistema di credenze e pratiche buddhista il soggetto abbia anche assimilato, o condiviso e rafforzato, l'istanza al cambiamento spirituale insita nel sistema buddhista stesso. Ad ogni modo, il tipo intellettuale aderisce al Buddhismo – o come afferma 18\_TH\_A «mi sono riconosciuto» nel Buddhismo – in seguito ad uno studio approfondito del suo sistema di credenze e a seguito di questa adesione – o “riconoscimento” – cerca un gruppo di meditazione e un maestro con cui sperimentare le pratiche meditative.

«l'avvicinamento al Buddhismo è avvenuto prima in forma ehm di studio, no?, appunto il periodo universitario [...] c'è stato tutto questo lungo periodo di studio della filosofia e delle religioni dell'India, quindi anche del Buddhismo nelle sue forme proprio insomma di studio, ecco, non praticata però. Eee poi per anni ho continuato a cercare un centro di meditazione quindi sono passati molti anni insomma alla ricerca fino a che poi casualmente, ma forse non tanto casualmente, sono approdata all'A\*\*\* [*associazione buddhista*]» [38\_TH\_A]

«è sempre stata una ricerca come ti dicevo fin da sei anni cioè una ricerca di uno strumento e di un linguaggio che mi aiutasse a comprendere questa esistenza, la mia vita la vita, di tutti noi, quindi era più un'un'esigenza spirituale e religiosa di comprensione e non una medicina [...] fin dall'inizio avevo l'idea abbastanza chiara su che cos'era il Buddhismo, avendo cominciato a studiare, sapevo fin dall'inizio quali erano/, ripeto il primo libro di Thich Nhat Hanh l'ho letto a sei anni, quindi un'idea di che cos'era ce l'avevo e quindi fin da subito le idee sull'interdipendenza, l'interconnessione, il non-io, mi erano chiare, il problema è che erano solo idee, ci vuole una vita per trasformarle in carne e ossa, quindi quello che si è andato trasformando nel tempo è che piano piano le ho metabolizzate, prima erano solo idee intellettuali, piano piano col tempo stanno diventando carne e ossa» [13\_ZEN\_A]

Il desiderio di “metabolizzare” e far diventare “carne ed ossa” quelle idee ha portato negli anni l'intervistato a diventare monaco nella scuola Zen.

Anche 18\_TH\_A dopo l'adesione, in seguito ad un periodo di studio, al sistema di credenze e pensiero buddhista, inizia la ricerca di un monastero dove poter

essere ordinato monaco e dedicarsi alla pratica e allo studio del Buddhismo; ricerca che lo porterà in Inghilterra dove sarà ordinato monaco della scuola Theravada:

«durante il servizio militare, grazie all'incontro con un commilitone, eee mi sono avvicinato al Buddhismo e dunque tutta una serie di letture attraverso i libri, insomma, della Ubaldini sostanzialmente, dunque "Il buddhismo e psicanalisi" di Erich Fromm, De Martino e Suzuki, è stato un libro importante, e poi il libro "Mente zen mente di principiante" sempre di Suzuki Roshi. Diversi testi mi hanno aiutato»;

attraverso queste letture «mi sono riconosciuto profondamente buddhista quando ho trovato che le tre caratteristiche dell'esistenza sono, appunto, la transitorietà, l'impermanenza, l'evanescenza, l'insoddisfazione, il non sé, dunque questo questo questa mancanza di sostanzialità, e poi lo stesso pensiero perde di consistenza eee questo grazie appunto alla capacità dell'osservazione superiore [...] poi si trattava di trovare comunque un contesto di pratica e soprattutto capire qual'era la mia collocazione in un mondo che, già allora, non mi corrispondeva per quelli che erano i valori, principi e quant'altro» [18\_TH\_A]

25\_TH\_B invece inizia a sperimentare le pratiche meditative da sola seguendo le istruzioni di meditazione riportate nei testi che legge. L'ingresso in un gruppo di meditazione in questo caso è quindi successivo non solo all'adesione al sistema di credenze buddhista, ma anche alla sperimentazione delle sue pratiche:

«quindi poi ho cominciato a fare il silenzio<sup>95</sup> [...] ho cominciato a fare da sola, perché nel frattempo l'A\*\*\* [l'associazione] era chiusa, poi era ancora nell'epoca di grande chiusura [...] era difficile entrare, mi avevano detto "guarda se ne parla a Marzo", e io nel frattempo "vai al Santacittarama", ma al Santacittarama<sup>96</sup> erano in ritiro, e ho cominciato proprio da sola. Questa è una cosa strana, mi dicono tutti che è un pò strana, no?, perché ho cominciato a fare il silenzio leggendo i libri di Kabat Zinn, e poi David Colemann, eee [...] e ho cominciato a praticare da sola e vedevo che funzionava»;

Successivamente inizia a frequentare l'associazione A\*\*\* «e da allora io non ho più smesso di andare, tutti i giovedì, penso che sono andata sempre, sono otto anni che io tutti i giovedì sto lì dall'inizio alla fine» [25\_TH\_B]

Nel *tipo mistico-carismatico*, infine, determinante è l'incontro appunto con una figura carismatica. In questi casi l'adesione al Buddhismo precede l'ingresso in un gruppo di meditazione e precede anche lo studio del sistema di credenze e l'apprendimento e sperimentazione delle pratiche meditative, ed è subordinata alla

---

<sup>95</sup> Con l'espressione «fare il silenzio» l'intervistata indica le pratiche meditative buddhiste.

<sup>96</sup> Il Santacittarama è un monastero della scuola Theravada situato nella campagna tra Roma e Rieti.

fiducia riposta nel carisma, nell'energia, nel fascino, nell'esempio del maestro<sup>97</sup>. Il legame intenso e carismatico col maestro permane anche dopo l'ingresso nel gruppo e influenza tutta la fase di sperimentazione ed approfondimento del sistema di credenze e pratiche buddhiste. Il rapporto carismatico col maestro permea anche le motivazioni di ingresso tanto da non rendere agevole una distinzione univoca fra ricerca spirituale e ricerca terapeutica: su tutto prevale infatti il carisma e l'autorità del maestro, e in lui si sviluppa un affidamento ed una fiducia incondizionata.<sup>98</sup>

Solo tre dei trentotto intervistati possono essere ricondotti al tipo mistico-carismatico. In due dei tre casi l'incontro con il maestro è mediato dalla lettura di un suo testo a seguito della quale gli intervistati si riconoscono nel sistema di pensiero esposto e lo accettano come positivo ed efficace. Ma, a differenza dell'ingresso intellettuale, qui il libro è solo un mezzo, un veicolo, l'elemento centrale resta il carisma e la figura del maestro: dopo la lettura non si assume come propria la visione Buddhista *tout court* ma la visione del maestro, e non ci si pone nell'ottica di approfondire lo studio di un sistema di credenze e pratiche, ma l'atteggiamento e il desiderio determinante è conoscere il maestro e diventarne allievi:

«ho iniziato a leggere [*vari tesi buddhisti*] e con “il libro tibetano del vivere e del morire” ho fatto il botto!, e volevo conoscere Sogyal! [*autore del libro*]»;

In seguito, «a settembre del 2003 abbiamo conosciuto Sogyal, io e il mio compagno di allora, il mio attuale marito. Sogyal era in visita in Italia, a Bologna, all'Università, c'era un convegno di suicidologia ogni volta ridiamo per questa cosa della suicidologia, avevano organizzato un convegno dove in pratica Sogyal era venuto a parlare della liberazione dal dolore, trasformare le emozioni negative ... il primo impatto non si dimentica, amore, grande abbraccio, lui che sembra dirti “vieni e mi prendo cura io di te”, parla al tuo cuore, tu piangi, mi ricordo tutti lì piangevano, c'erano mucchi di fazzoletti, tu piangi, ma non per il dolore, per la commozione, ho pensato “sono a casa”» [14\_VAJ\_A]

«avevo letto qualcosa delle tradizioni buddhiste ma me sembravano molto complesse, cioè me sembrava de entrare dentro una cosa molto complessa e non ero preparato per una cosa del genere. Quindi, ma forse avrò letto una o due cose, molto superficiali, e avevo capito che non era il momento probabilmente. E poi invece tramite un amico, che lui già seguiva Sogyal Rinpoche da diversi anni, mi aveva consigliato 'sto libro [...] e me lo ricordo perfettamente, pensa che so andato alla libreria Feltrinelli a piazza mhm a largo Erenula, so entrato dentro, ho chiesto al commesso se c'era il libro, cioè

---

<sup>97</sup> Si vedrà (*cf. par. 4.6*) come si possa parlare in questo caso più specificamente di *guru*. Per non anticipare temi non ancora trattati ed evitare di confondere il lettore, qui utilizzeremo il termine “maestro” in accezione generica.

<sup>98</sup> Inoltre il numero esiguo dei casi riconducibili al tipo mistico-carismatico (solo tre) non agevola il compito di ricostruzione e analisi delle motivazioni di ingresso.

proprio tutto sotto gli occhi proprio come se fosse un film, capito?, fino a che mi ha dato sto libro. E ho capito che/ cioè poi ho cominciato a legge il libro e ho capito che lui sarebbe stato il mio maestro insomma, l'ho capito subito, appena l'ho letto ho capito, ho detto "non devo cerca nient'altro»»;

«io ho letto il libro e quello mi ha aperto una finestra, capito?, m'ha aperto una finestra, e ho capito che lì che le risposte a tutte le mie domande stavano tutte lì, c'era una risposta a tutto là dentro, capito?, per me la cosa fondamentale è stata la lettura del libro, quindi non è che sono andato in un gruppo, capito?, io ho cominciato a leggere il libro, e in realtà io leggendo quel libro è come se avessi avuto per un attimo davanti a me la visione che potevo realmente diventa' un altro essere umano, cioè, come dire, ho visto per un attimo la potenzialità che ogni essere umano come me può avere, capito?, quindi è stata una sorta di illuminazione, come potrei dire?, capito?, veloce, come una visione che mi faceva vede' 'sta prospettiva. Dopo, dopo ovviamente ho/, però poi quando ho cominciato a frequenta' il gruppo, cioè ormai la scelta era stata fatta già da quattro anni, per me una cosa fondamentale è stata la lettura del libro, cioè è lì che c'ho avuto 'sta visione io, capito?» [17\_VAJ\_A]

Come per il tipo intellettuale, anche per il tipo mistico-carismatico, la sperimentazione delle pratiche meditative può precedere l'ingresso nel gruppo e basarsi sulle istruzioni presenti nel testo del maestro:

«poi ho capito che c'era questa opportunità per me di entrare dentro questo gruppo e quindi sono entrato in questo gruppo nel 2006 e sono andatooo [...] [ma] io già meditavo da prima, da quando avevo letto il libro. In realtà leggendo il libro lui [il maestro] dava dei consigli su come meditare, e io già avevo provato, ho sperimentato e già meditavo per conto mio» [17\_VAJ\_A]

La centralità dell'incontro con il maestro è ancora più evidente nel racconto di 26\_VAJ\_B, dove ricorrono spesso gli elementi dell'energia dei monaci, il sogno rivelatorio o la felicità provata dall'intervistata alla mera presenza dei monaci.

«quando è entrato in stanza io ah!, sai proprio ho fatto così, cioè non lo so, c'aveva un'energia, m'ha preso così vederlo, m'ha fatto una cosa. Tutto il tempo mi ha proprio, io ho detto, mi ha parlato al cuore, proprio era comeee, era una cosa forte forte forte per me. Eee ho fatto una domanda che mi sembrava molto banale, però per me era importante in quel momento, sulla compassione [...] lui è venuto da me e m'ha detto "ah, hai fatto un'ottima domanda". Mi sembrava tanto strana questa cosa, che un maestro venisse a fare questa cosa qua, e in effetti allora, qui lo dico e qui lo nego, però in effetti lui è venuto in sogno da me quella notte, e come siamo tu e io, cioè proprio il monaco, e lui era anziano eh, e mi parlava e non capivo niente, però era lì, era un sogno non sogno insomma, e mi parlava parlava parlava. L'indomani sera identico sogno, identico, e non capivo niente, poi dopooo, non so se una settimana circa dopo, di nuovo è venuto in sogno, era meno forte, non era così vicino, non era, non mi parlava tanto. A un certo punto però s'è allontanato eee però mai di spalle, s'è allontanato, c'era questa distanza tra di noi. Mesi, mesi e mesi dopo, quando stavo dentro il centro di S\*\*\*, seduta per terra e il

sogno mi è tornato, ho capito, io ero seduta per terra e lui era sul suo trono, in distanza, e mi son messo a piangere, ho detto “ecco questo era il mio sogno che ho avuto”»;

«un’energia là dentro, era bestiale [...] era un energia proprio stranissima [...] quindi va beh, poi sono andata via, ho fatto un piccolo giretto e sono andata a prendere l’autobus per andare a casa. Alla fermata dell’autobus i monaci erano lì, cioè non ci potevo credere! [...] ah ero così contenta, volevo parlare con loro, però ho detto “va beh no, lasciamoli stare”, invece loro mi hanno riconosciuto [...] così ho preso il numero di telefono e so diventata amica loro, e li chiamavo e li portavo in giro per Roma, facevo proprio il cicerone, io e i monaci facevo, no? [...] mi fa piacere solo sta’ con loro perché c’hanno un’energia meravigliosa [...] proprio giornate splendide insieme a loro» [26\_VAJ\_B]

Nel tipo mistico-carismatico, oltre al legame con una figura carismatica è rinvenibile anche un generale atteggiamento mistico ed esoterico, peraltro evidente già nei richiami, presentati poco sopra, al sogno rivelatorio e alle “energie”:

«Prima di conoscere Sogyal sono andata anche da Norbu, sono andata, mi sono presentata e lui mi ha detto “embè! che sei venuta a fare?!”, lui ti parla da un’altra dimensione, una dimensione più alta e tu stai lì che ascolti, uno che ti dice io non esisto, tu non esisti, perché sei venuta qui!» [14\_VAJ\_A]

«il primo incontro è stata una cosa incredibile, perché ce stava una platea di 1500 persone credo, e io stavo lì seduto, e quando lui è entrato praticamente è come se me so focalizzato completamente su di lui e come se c’è stato una sorta // [sbatte le mani] di feeling immediato, come se avessi riconosciuto qualcuno cheee che non so, capito?, non so neanche spiegare, no?, sai quando tu vedi unaaa rimaniiii come posso dire meravigliato, no?, di questa situazione particolare, capito?, proprio che ancora ce l’ho adesso, ancora quando ci ripenso mi rimane ‘sto contatto diretto, capito?, che c’ho avuto la prima volta che l’ho visto, e questo si dice che praticamente quando tu riconosci il Lama, che hai già conosciuto in altre vite, capito?, c’è una sorta di riconoscimento, che può essere riferita solamente a un qualcosa di precedente che tu non riesci a razionalizza’, no?» [17\_VAJ\_B]

«siamo andati in Abruzzo con loro, c’è un posto che si chiama Piccolo Tibet, eee Campo Imperatore [...] siamo andati su in montagna a fare una puja, puja del fuoco. Le nuvole potevi quasi toccarle tanto erano basse eee minacciava, faceva freddo, aveva nevicato all’improvviso, minacciava di tutto e di più, ah no, no la neve era l’indomani, va beh, probabilmente sto confondendo le cose, però va beh, eee siamo andati e hanno fatto questa puja di fuoco. Abbiamo visto il monaco parlare col cielo, dirgli di non piovere, sai questi monaci tibetani?, va beh questo è una cosa incredibile, loro possono farla piovere, non sempre, però magari dovevamo fare queste preghiere e in effetti ha iniziato a piovere subito dopo mangiato. Siamo riusciti a mangiare e poi ha iniziato a grandinare, però il tempo di fare, cioè un vento che ci stava portando via, però non ha piovuto. Questa cosa era ‘aprimi sesamo’, ho piantooo, e cioè era, e continuavo a dire “mi sento a casa, mi sento a casa”, e piangevo»;

«io ritengo che nel mondo di Buddismo tibetano ti vengono a prendere loro» [26\_VAJ\_B]

34\_VAJ\_A, infine, presenta una posizione intermedia fra il tipo intellettuale e il tipo mistico-carismatico. L'intervistata, infatti, inizia un percorso di avvicinamento al Buddismo, in seguito ad eventi *turning point* di crisi e alla presenza di un informatore religioso, che rientra appieno nel tipo intellettuale:

«ho cominciato a leggere questi libri scritti da questo famoso Lobsang Rampa che poi avevo capito che era una figura molto controversa, anche negato dai tibetani, però io per me, non so come spiegare, ma dopo che avevo letto alcuni di questi libri ero assolutamente come seee, non so come spiegare perché non sono una persona che legge qualcosa e subito si convince, ho una mente abbastanza critica, cioè sono storica dell'arte, vedo le cose con un certo scetticismo, ma questo scrittore, il modo con cui mi parlava, mi arrivava, diciamo, i suoi libri sono vasti, e io tra 1987 e 1994, in quei sette anni ho fatto nient'altro che cercare questi libri. [...] Lui ha scritto 22-23 libri, che sono fuori stampa, diventati libri rari, ma io ho raccolto quasi tutti questi libri ordinandoli da ogni parte del mondo e facendo una ricerca a Roma tra l'usato eccetera eccetera, e quindi quello per me era diventato una specie di mhm corpo sacro, per me, e facevo io l'indice perché volevo ricordare dove si trovavano i riferimenti e cercavo di capire anche se era vero, cioè verificare se si contraddiceva, era uno studio critico, perché era talmente rivoluzionario, e da questo ho capito tante cose [...] Quindi questo era la mia attività principale, era di lettura, non avevo nessun contatto con un vero tibetano in quel periodo [...] in quel periodo avevo anche cominciato a leggere qualche cosa diversa, qualche cosa scritta da questi maestri tibetani che sono venuti in Occidente, tipo Lama Yeshe, che è un lama a tutti gli affetti, accettato» [34\_VAJ\_A]

Lo studio la porterà a riconoscersi nel sistema di credenze buddhista e a prendere contatti con gruppi di meditazione e monasteri. Ma, allo stesso tempo, accanto allo studio e all'approfondimento della letteratura buddhista, elemento tipico, in questa forma e con questa intensità, dell'ingresso intellettuale, troviamo anche elementi del tipo mistico-carismatico: il sogno e la sua interpretazione come un segno dell'inevitabilità della presenza del Buddismo nel suo futuro e come un messaggio inviatole dal maestro:

«poi diciamo negli anni '80 è successo che mia madre si ammalò gravemente, nell' '83 '84, e io ho avuto un'esperienza particolare [...] ho avuto un sogno strano, una notte, e la cosa incredibile è che quel giorno nel museo, il Metropolitan di New York, mi avevano mostrato una stoffa di seta e io ho detto "ma che è questa cosa?", io lavoravo nella facoltà medievale e avevano questi grandi depositi pieni di roba, e per caso quel giorno facevano vedere a noi studenti, noi eravamo diciamo assistenti per un estate, questa stoffa tibetana e io mi ricordo che all'epoca avevo sentito vagamente qualcosa

dell'Himalaya, ma non sapevo niente della storia [...] loro mi dicevano “sì, sì il Tibet è questo paese e adesso è sotto il dominio cinese, sono scappate via tantissime persone e questa stoffa è stata portata fuori dal Tibet, e poi è stato messo in vendita, quindi stiamo guardando per comprarla”, non lo so, qualcosa così, aveva uno strano odore che poi ho capito che era incenso bruciato, dava l'impressione di una grande antichità e una cosa misteriosa, quindi mi ha colpito questa stoffa, e quella notte ho avuto un sogno, vai a capire, e in questo sogno, che all'epoca non capivo che significava, solo col guardare indietro ho capito quello che avevo visto, e in questo sogno io ero a un funerale di una persona che credevo era mio padre perché era un uomo, e era un uomo che era stato messo seduto con le gambe incrociate in una specie di struttura a forma triangolare, e io nel sogno era come che viaggiavo astralmente perché sono scesa davanti a questa figura, come siamo seduti adesso [*uno di fronte l'altro*], e guardavo alla figura così e pensavo “ma non è mio padre, è una persona orientale”, no?, perché era coperto di una stoffa bianca ma io percepivo comunque la faccia, e la cosa che era successa che mi ha trasmesso un messaggio è che, guardando questa figura, ho visto che gli occhi si spostavano, anche se era una figura morta, e stavano per dare fuoco a quel salotto perché era una pira, e quindi il messaggio che mi è stato trasmesso è che non esiste la morte, capito?, cioè quindi quando mi sono svegliata, era una notte di luglio, calda, a New York, e stava morendo mia madre e io ho pensato “ma che strano sogno, che cos'è?, che significa?”, cioè non era come se lo avessi inventato io per darmi, cioè era come un vero messaggio, io capivo questo, che era un messaggio, ma non sapevo di che cosa»;

Qualche anno più tardi: «poi avevo letto questo libro di Lama Yeshe, non era di Lama Yeshe era scritto da una sua discepola [...] lui è morto tre mesi prima di mia madre, in California, che ho capito dopo. Allora poi in questo libro che è biografico, diciamo, che descrive tutto, descrive il funerale di questo maestro, e l'ho riconosciuto, era proprio questo funerale del mio sogno, tipo, non so se era Lama Yeshe, perché mi ricordo la faccia che assomigliava, io avevo un'associazione con mio padre, come mio padre spirituale, che poi adesso credo che era questo maestro che poi ho seguito qui a Roma, il lama del S\*\*\* [*l'associazione*], perché sono poi arrivata. Comunque in questo libro c'è questa descrizione pazzesca di un funerale di una figura che si siede in uno stupa con la gamba incrociata e poi viene dato un fuoco, quindi per me è come se io cioè in quelle circostanze il mio bisogno di capire la morte che stava in arrivo per mia madre, cioè di avere un collegamento, mi è arrivato questo gancio proprio probabilmente per legami di una vita passata con questo mondo, e mi è stato di aiuto molto dopo, diciamo lì per lì per me era solo una cosa curiosa, ho disegnato nel mio diario questa cosa, mi sono interrogata ma non ho capito bene, però ovviamente il messaggio “non esiste la morte” è una cosa positiva, no?, quindi per me era una cosa significativa per quello che dico “è quasi un avvenimento nella mia vita”. [...] dopo mi sono sentita talmente guidata cioè verso il Buddismo che mi sembravaaa, la logica era chiara, e questo per me è il Buddismo, cioè che veramente opera, perché i maestri operano su questi livelli, cioè questo è quello che diceva Lobsang Rampa che sono maestri dei meccanismi spirituali del dopo morte, e quindi non so come altro spiegarlo» [34\_VAJ\_A]

L'ingresso vero e proprio nel gruppo buddhista avverrà però solo dopo un altro *turning point* di crisi (la morte del suocero) al quale risponderà rivolgendosi ad un mediatore religioso, appunto il monaco-maestro:

«È successo poi che nel '96, dopo che io avevo finito il dottorato e ero tornata a Roma, mio suocero aveva un ictus praticamente e nel giro di tre settimane è morto [...] abbiamo chiamato questo centro, abbiamo parlato con l'assistente che parlava italiano malamente, ci siamo comunque fatti capire in qualche modo, l'indirizzo la cosa, e questo tutto nel giro della mattinata, diciamo alle undici ci siamo trovati in questo centro che era a Monteverde vecchio, era il '97, ci ha aperto la porta la sua assistente, giovane monaco, e c'hanno parlato per non moltissimo, forse quaranta minuti, ci hanno conferito i nomi tibetani, ci ha conferito la mantra di Hom Mani Padme Hum, ci hanno spiegato le cose basilari e ci hanno spiegato, soprattutto a me che ero più attiva in questa cosa, come fare un funerale tibetano, quindi mi hanno dato della sabbia benedetta, delle pillole benedette, una mala, che non avevo, un rosario tibetano, e tutte le informazioni necessarie [...] ci siamo precipitati all'ospedale Gemelli, entrando è morto mio suocero, era morto proprio un secondo prima, appena entravamo vedo mia suocera che cade dal dolore, tutti i parenti sopra di lei, e quindi, siccome io mi sentivo armata di conoscenza, armata di qualcosa, abbiamo avuto il coraggio di dire "noi vogliamo vedere A\*\*\* [*il suocero*]", quindi ci hanno ammesso, io e R\*\*\* [*il marito*], alla camera, come si dice, non era la camera ardente era la pre-camera ardente, col corpo appena morto, avevano appena levato i denti falsi, queste cose qui, e noi siamo stati i primi a vedere A\*\*\*, questo corpo, perché gli altri non ce la facevano, e quindi abbiamo fatto io ho messo le pillole dove aveva detto G\*\*\* Lama, ho sparso questa sabbia, ho messo una mano al braccio di A\*\*\* e abbiamo girato in senso anti orario dicendo il mantra di Om Mani Padme Hom. Quindi io dopo ero tranquillissima, era come "fatto qualcosa, ho aiutato, ho potuto aiutare", avevo questa fede incrollabile che avevo fatto una cosa bene e quindi ho potuto essere di sostegno a mia suocera per quello che potevo fare [...] Dopo di che sono andata da quel momento, una volta, poi due volte a settimana» [34\_VAJ\_A]

I tre intervistati riconducibili al tipo mistico-carismatico, così come l'intervistata che presenta una posizione intermedia fra tipo intellettuale e mistico-carismatico, afferiscono tutti alla scuola Vajrayana, e in particolare aderiscono tutti e quattro a due associazioni che si collegano rispettivamente ai sistemi Nyingma (con centralità all'insegnamento Dzongchen) e Geluk. Su quest'ultimo punto va però precisato che non è possibile attribuire un nesso diretto fra ingresso mistico-carismatico (e come vedremo, affidamento al *guru*) e sistemi Nyingma e Geluk: fra i nostri intervistati troviamo infatti praticanti aderenti ad altre associazioni del sistema Nyingma che non presentano un ingresso mistico-carismatico (né un affidamento al *guru*) o non disponiamo di altri praticanti aderenti al sistema Geluk.

Sia nel tipo sperimentale, sia nel tipo intellettuale, sia nel tipo mistico-carismatico ritroviamo uno studio del sistema di credenze, una sperimentazione delle pratiche meditative e l'azione di influenza di un mediatore religioso – in questo caso il

maestro. Tuttavia, mentre nel tipo sperimentale l'adesione al Buddhismo passa innanzitutto per una sperimentazione diretta, in seguito all'ingresso in un gruppo, delle sue pratiche meditative e dalla loro valutazione positiva si giunge, tramite l'intermediazione del maestro, all'adesione al sistema di credenze, o ad una sua parte nel caso in cui si attui un *bricolage* delle credenze; nel tipo intellettuale l'adesione al Buddhismo parte da una accettazione del suo sistema di credenze che a sua volta porta alla sperimentazione diretta delle pratiche meditative per attuare la quale il soggetto va alla ricerca di un maestro e/o di un gruppo ritenuti adeguati; nel tipo mistico-carismatico l'adesione al Buddhismo è mediata dalla relazione carismatica col maestro ed è questa relazione che porta contemporaneamente all'adesione alle credenze e alla sperimentazione delle pratiche, l'ingresso nel gruppo è solo in funzione del riconoscersi allievo del maestro.

Ulteriori elementi di analisi ci vengono forniti dal confronto fra la tipologia di ingresso e la scuola di appartenenza (*tab. 4.2*) e fra la tipologia di ingresso e la tipologia di avvicinamento al Buddhismo (*tab. 4.3*).

<b>Ingresso</b> <b>Scuola</b>	<b>Sperim.</b> <b>benessere</b>	<b>Sperim.</b> <b>Spirituale</b>	<b>Sperim.</b>	<b>Intellettuale</b>	<b>Mistico-</b> <b>carismatico</b>	<b>Sviluppo</b> <b>mentale</b>	<b>Tot</b>
<b>Theravada</b>	2	6	3	3	-	-	<b>14</b>
<b>Vajrayana</b>	2	-	1	3	4	-	<b>10</b>
<b>Zen</b>	6	3	2	2	-	1	<b>14</b>
<b>Tot</b>	<b>10</b>	<b>9</b>	<b>6</b>	<b>8</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>38</b>

Tabella 4.2, *Tipologia di ingresso e scuola di appartenenza*

Dalla tabella 4.2 possiamo notare come, con 25 casi, il tipo sperimentale è indubbiamente il più numeroso nel nostro campione, mentre possiamo attribuire solo 8 casi al tipo intellettuale, 4 al tipo mistico<sup>99</sup> e solo uno al tipo, che tratteremo in conclusione di paragrafo, con ricerca di sviluppo mentale. Tra i nostri intervistati, al netto della colonna "sperimentale" che raccoglie i praticanti con ingresso sperimentale ma di cui non è possibile individuare con una qualche certezza una prevalente modalità spirituale o di ricerca di benessere, i praticanti della scuola Theravada tendono ad avere

<sup>99</sup> L'intervistata 34\_VAJ\_A, che abbiamo visto presentare elementi sia dell'ingresso intellettuale che dell'ingresso mistico-carismatico, la consideriamo in questa tabella come ingresso mistico-carismatico, dato che, dal racconto ampiamente riportato, si può desumere che l'elemento in ultima analisi determinante per l'adesione e poi l'ingresso al Buddhismo è riferibile ad un atteggiamento mistico-carismatico.

un ingresso di tipo spirituale (9 soggetti su 14), sia esso sperimentale-spirituale che intellettuale, tuttavia dei 21 soggetti riconducibili ad un ingresso di tipo spirituale – sia esso sperimentale, intellettuale, mistico-carismatico – 9 appartengono a gruppi Theravada, 7 a gruppi Vajrayana e 5 a gruppi Zen; i praticanti delle scuole Zen tendono ad avere un ingresso con ricerca di benessere (6 soggetti su 14 Zen totali e sui 10 soggetti riconducibili, al di là della scuola di appartenenza, al tipo sperimentale di benessere); i praticanti Theravada e Zen, inoltre, tendono ad avere un ingresso in cui l’adesione al Buddhismo sia preceduto dalla sperimentazione diretta delle pratiche (11 praticanti theravada su 14, e 11 praticanti Zen su 14); i praticanti delle scuole Vajrayana, infine, tendono ad avere un ingresso nel gruppo successivo all’adesione al Buddhismo (7 praticanti su 10 hanno un ingresso intellettuale o mistico-carismatico).

<b>Ingresso</b>	<b>Sperim. benessere</b>	<b>Sperim. spirituale</b>	<b>Sperim.</b>	<b>Intellettuale</b>	<b>Mistico-carismatico</b>	<b>Sviluppo mentale</b>	<b>Tot</b>
<b>Avvicinamento</b>							
<b>Ideal-tipo</b>	8	-	1	-	1	-	<b>10</b>
<b>Ricerca religiosa intellettuale</b>	1	5	1	4	1	-	<b>12</b>
<b>Ricerca religiosa partecipazione</b>	-	2	1	3	1	1	<b>8</b>
<b>Seeker</b>	-	2	2	-	1	-	<b>5</b>
<b>Incerta classificazione</b>	1	-	1	1	-	-	<b>3</b>
<b>Tot</b>	<b>10</b>	<b>9</b>	<b>6</b>	<b>8</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>38</b>

Tabella 4.3, *Confronto fra la tipologia di avvicinamento e la tipologia di ingresso*

La tabella 4.3 ci mostra invece le relazioni fra la tipologia di avvicinamento e quella di ingresso nel Buddhismo. I 4 soggetti riconducibili al tipo mistico-carismatico presentano una estrema variabilità nelle modalità di avvicinamento al Buddhismo comprendendo tutti e quattro i possibili tipi di avvicinamento che abbiamo individuato. Gli 8 intervistati riconducibili ad un ingresso intellettuale presentano sempre una pregressa ricerca religiosa, sia essa meramente intellettuale che con partecipazione. Il tipo sperimentale è più articolato: nel tipo sperimentale con ricerca di benessere 8 intervistati provengono da un avvicinamento idealtipico, solo 1 intervistato è associabile all’avvicinamento con ricerca religiosa intellettuale, nessun intervistato

*seeker* o proveniente da una ricerca religiosa con partecipazione; nel sotto-tipo spirituale troviamo intervistati provenienti da tutti i tipi di avvicinamento tranne quello idealtipo con assenza di pregressa ricerca religiosa. Ancora: ben 8 intervistati sui 10 riconducibili all'avvicinamento idealtipico ricadono nell'ingresso sperimentale di benessere; nei 12 intervistati riconducibili all'avvicinamento con ricerca religiosa intellettuale sono più frequenti ingressi intellettuali o sperimentali-spirituali e in un solo caso troviamo un ingresso con approccio non spirituale; gli 8 intervistati che presentano una ricerca religiosa con partecipazione presentano, come per gli intervistati con ricerca religiosa intellettuale, prevalentemente un ingresso sperimentale-spirituale o intellettuale, ma non presentano mai un ingresso con ricerca di benessere; i *seeker* presentano maggiormente un ingresso sperimentale e mai un ingresso intellettuale o con ricerca di benessere.

In termini più generali, possiamo quindi affermare che l'avvicinamento idealtipico sembra sfociare nell'ingresso sperimentale con ricerca di benessere psicologico-esistenziale e in gruppi Zen; i *seeker* sembrano preferire un ingresso sperimentale e gruppi Theravada; mentre la ricerca religiosa – con studio e con partecipazione – confluisce in un ingresso con ricerca spirituale, sia esso sperimentale, intellettuale o mistico-carismatico. Ovvero, gli intervistati privi di una pregressa ricerca religiosa e che si trovano a sperimentare una situazione di incertezza paradigmatica legata a qualche evento *turning point* si accosteranno al Buddhismo alla ricerca di soluzioni di tipo terapeutico (benessere psicologico-esistenziale), mentre gli intervistati che già vivevano una ricerca religiosa di un qualche tipo si approcceranno al Buddhismo alla ricerca di un percorso spirituale e lo faranno passando indifferentemente per una adesione sperimentale-spirituale, intellettuale o mistico-carismatica. O, in altri termini ancora, si può affermare che al crescere delle pregresse esperienze religiose, cresce la tendenza a cercare, nel Buddhismo, per i nostri intervistati, una religiosità, una offerta di esperienze e significati religiosi ed esistenziali (guardando oltre la forma religiosa istituzionale) e cresce parimenti la tendenza ad approcciarsi a questa religiosità sperimentalmente, passando cioè per una verifica esperienziale diretta. Vedremo come ciò è in relazione anche con la definizione dell'identità religiosa (*cf. par. 5.2*)

Dalla ricostruzione della rete teorica (*cf. cap. 1*), è emerso come le adesioni alla scuola Theravada e Zen siano riconducibili a motivazioni terapeutico-psicologiche mentre quelle afferenti alla scuola Vajrayana siano invece di natura magico-esoterica.

Dalla nostra base empirica emerge, come abbiamo visto, che gli intervistati aderenti a gruppi Theravada e Vajrayana tendono ad avere un ingresso con ricerca spirituale (prevalentemente sperimentale per i Theravada e intellettuale o mistico-carismatico per i Vajrayana) e provengono prevalentemente da una pregressa ricerca religiosa, mentre gli intervistati aderenti a gruppi Zen tendono ad avere un ingresso sperimentale con ricerca di benessere e un avvicinamento da posizioni di indifferenza verso il religioso. Il tipo mistico-carismatico mantiene un legame, al netto dei distinguo sopra stilati, diretto con alcuni sistemi della scuola Vajrayana (Nyingma e Geluk).

Va detto, inoltre, che l'analisi delle modalità e motivazioni alla base della scelta della scuola e del gruppo specifico di ingresso, mostra come tale scelta sia, nella maggior parte dei casi, legata ad elementi casuali ed aleatori (ad es.: si sceglie il gruppo e la scuola in base alla maggiore o minore vicinanza della sede degli incontri di meditazione alla propria abitazione o, molto più semplicemente, si sceglie "a pelle" uno dei primi gruppi su cui si sono raccolte informazioni tramite letture, siti internet, informatore religioso, ecc.) o sia legata all'influenza del mediatore religioso o dell'informatore (vale a dire che il soggetto aderisce al gruppo di cui ha avuto notizia tramite l'informatore religioso o di cui fa parte il mediatore religioso o del quale il mediatore religioso fornisce una rappresentazione positiva). In questi casi, non di rado, l'intervistato, al momento dell'ingresso, non conosce le differenze fra le varie scuole o non conosce proprio l'esistenza di varie scuole o comunque non assegna un particolare significato e valore all'esistenza di varie scuole interne al Buddhismo. Solo in alcuni casi possiamo registrare una vera e propria scelta della scuola, casi a loro volta classificabili come derivanti da:

1. rappresentazioni che potremmo definire ideologiche e comunque basate sull'assegnazione, *a priori*, alla scuola scelta di un qualche attributo percepito come positivo («la più diffusa», «la migliore», «la più completa», quella più centrata sulla compassione, «la più asciutta» e meno religiosa, ecc.) a discapito delle altre scuole. Non di rado, conseguentemente, il soggetto conosce poco o nulla delle altre scuole.

Ho scelto «la Vajrayana perché l'ultima, la migliore, la più completa, perché viene un po' considerata come pratica quella che ha specializzato un po' tutte le altre, è un po' come un dottorato, cioè era quella più figa di tutti! Poi mi sono accorta proprio che tra di loro c'è una grandissima unione»  
[22\_VAJ\_A]

«iniziai a praticare nel Theravada perché era laaa, diciamo, mi sembrava la visione più asciutta, quella meno incline a tutto un universo religioso da cui mi ero abbondantemente voluto affrancare, fantasticherie e così via» [07\_ZEN\_A]

2. una affinità percepita in seguito ad una fase di studio e approfondimento. In questi casi, a differenza della classe precedente, l'attribuzione da parte del soggetto di caratteristiche e qualità percepite come positive, e pertanto da egli ricercate, alla scuola conseguentemente percepita come più affine alla propria ricerca esistenziale e spirituale, avviene in seguito ad una variamente articolata e approfondita fase di studio e di approfondimento del Buddhismo e delle sue varie scuole. Alcuni esempi:

«perché rispondeva alle mie domande e rispondeva in un linguaggio che comprendevo e mi forniva una pratica. Allora, è stata per approssimazione, cioè mi sono avvicinato al Buddhismo, il primo avvicinamento è stato con il Theravada, quindi ho cominciato con la Vipassana, in ambito strettamente buddhista ho cominciato con la Vipassana, e già funzionava eee però non completamente, almeno per me, cioè c'erano delle cose che non mi risuonavano completamente, ripeto non è una critica al Theravada che continuo a amare e a rispettare tantissimo, ma non rispondeva come linguaggio e come pratica fino in fondo a quello che erano le mie esigenze. Quindi dal Theravada mi sono affacciato ad altre tradizioni, sempre buddhiste, mi era chiaro che quello che cercavo era il Buddhismo, per approssimazione mi sono affacciato ad altro [...] eee mi sono affacciato allo Zen [...] cioè da un lato avevo bisogno in quel momento di una pratica più forte e più strutturata, nel senso che lo Zen è molto strutturato, molto rituale, molto formale, mentre invece il Theravada, almeno nella forma dell'AMeCo, è molto informale, che non è un male va benissimo lo apprezzo tantissimo. In quel momento avevo bisogno di le forme e i rituali dello Zen, quindi è un linguaggio che mi ha parlato e che mi ha strutturato ed era quello di cui avevo bisogno» [13\_ZEN\_A]

«nel Buddhismo Kagyu la figura principale è quella del Lama, non del monaco, il Lama sostanzialmente è un insegnante che non necessariamente deve aver preso tutti gli 850 mila voti ma può tranquillamente sposarsi e avere figli, e questa è una cosa che pure lì ho apprezzato molto perché alla fine dopo aver rifiutato il Cattolicesimo andarmi a sbattere veramente tra monaci, preti, castità [...] a me piaceva molto il fatto invece del praticante, del Lama, dell'insegnante che però poi dopo il ritiro torna in questo schifo di mondo a fare la vita con tutti gli altri, a portare il Dharma proprio nel quotidiano, è bello sapere che il tuo Lama ha le tue stesse difficoltà di lavoro, di soldi, di famiglia, però le affronta in un modo diverso che magari non le risolve nemmeno lui, però ti dà un'ottica diversa, quindi ti senti molto più compreso, a me questo piace»;

«la tradizione Rime è nata proprio per recuperare ciò che unisce tutte le scuole buddhiste tibetane ma anche tutte le varie religioni, questo aspetto mi piaceva tantissimo, mi piace tutt'ora»;

«mi piace molto il fatto che nella mia tradizione si uniscono sia l'aspetto progressivista che subitista» [19\_VAJ\_B]<sup>100</sup>

Questa modalità è riscontrabile soprattutto in quei soggetti riconducibili ad un ingresso intellettuale, anche se non in tutti gli intervistati con ingresso intellettuale riscontriamo una scelta e valutazione tanto ponderate della scuola di ingresso, potendo altresì verificarsi che l'adesione cognitiva riguardi il sistema di credenze e pratiche Buddhiste *tout court* e la conseguente, cronologicamente, scelta della scuola o del gruppo cui aderire per la sperimentazione delle pratiche sia piuttosto legata a elementi aleatori o alla precedente presenza di un mediatore o informatore religioso.

3. legato alla scelta del maestro. In questi casi si sceglie il maestro e solo conseguentemente la scuola e il gruppo. È il caso, evidentemente, dei soggetti con ingresso mistico-carismatico, ma anche talvolta di alcuni soggetti riconducibili ad un ingresso intellettuale o sperimentale.

Ad esempio, 30\_TH\_A, riconducibile ad un ingresso sperimentale e ad un avvicinamento *seeker*, sceglie direttamente il maestro, suo vecchio conoscente di cui ne apprezza la preparazione e le capacità, e solo conseguentemente il gruppo e la scuola:

«quando ho saputo che C\*\*\* P\*\*\* faceva dei corsi di meditazione, io C\*\*\* l'avevo conosciuto a Pondicherry perché lui nei suoi vari vagabondaggi l'avevo incontrato anche lì, era stato anche lui un allievo di Bernhard, e poi [...] è venuto a l'ISMEO e lì ha fatto una bellissima conferenza, perché lui conosceva molto bene tutta la filosofia di Aurobindo [...] poi stranamente aveva lasciato il suo lavoro che lo avrebbe arricchito veramente moltissimo perché era diciamo io spesso gli mandavo dei pazienti a lui e c'era un'attesa di due tre mesi quindi era uno dei più importanti tra gli allievi di Jung [...] allora io appena ho sentito che c'era questa cosa sono andata subito lì a imparare quello che lui insegnava» [30\_TH\_A]

Altro esempio di scelta pre-ingresso del maestro ci viene fornito ancora una volta da 19\_VAJ\_B, mostrando così come questo elemento si possa integrare con la scelta ponderata della scuola:

---

<sup>100</sup> Come si può vedere, le valutazioni di 19\_VAJ\_B sono molto articolate, e ciò proprio perché sono frutto di un approfondito periodo di studio del Buddhismo e della scuola Vajrayana, sistema Kagyu Rimé, a seguito del quale l'intervistato attua un ingresso intellettuale e attraverso il quale valuta e sceglie la scuola ed il gruppo specifico cui aderire.

«la figura di L\*\*\* D\*\*\* [il maestro], a me è piaciuto molto il fatto che fosse un occidentale che era diventato però Vajra Kaya, caso appunto unico. [...] E a me è piace tuttora il fatto che ho di fronte non il tibetano, che per quanto illuminato, comunque viene visto/ verrebbe visto, sia da me che da tutti gli altri, come avviene realmente poi, come un qualcosa di esotico, il maestro che viene da fuori, ehm mentre invece mi piace proprio il fatto che sia una persona che vive e comprende pienamente la mia cultura senza pregiudizi di sorta [...] è un occidentale, che vive proprio in un monastero, tra l'altro sta in Occidente, e c'ha i nostri problemi, che è cresciuto comunque con un imprinting occidentale e che soprattutto si sta dimostrando capace di rielaborare, ma solo in termini di linguaggio e non di messaggio, l'insegnamento tibetano, tutta la profondità di quell'insegnamento lì» [19\_VAJ\_B]

Come detto, nella scelta di entrare a far parte di un gruppo di meditazione e di aderire al Buddhismo non sembrano entrare in gioco anche fattori legati alla ricerca di una comunità e/o di relazioni sociali gratificanti con individui percepiti come portatori di valori affini ai propri (omofilia di valori) o a dinamiche affettive (ingresso affettivo). Anche qualora questi elementi sembrano presentarsi durante la fase della ricerca – ed è il caso, unico fra i nostri intervistati, di 03\_TH\_B<sup>101</sup> – cedono subito il passo, nelle fasi successive del processo di adesione, a considerazioni legate alla valutazione del sistema di credenze e pratiche.

Va in ogni caso ricordato che la tipologia di ingresso qui sviluppata è stata costruita a partire dalle esperienze e dai racconti di intervistati che, dopo la prima fase di ingresso e presa di contatto col sistema di credenze e pratiche buddhista, hanno deciso di restare al suo interno, anche se in forme varie, come vedremo, e hanno pertanto proseguito nel percorso di addestramento e apprendimento. Nulla possiamo affermare quindi circa le motivazioni di ingresso di coloro che, dopo la primissima fase di ingresso, hanno in qualche modo valutato negativamente la situazione sociale nella quale si trovavano ad agire ed hanno pertanto abbandonato il gruppo di meditazione o le pratiche buddhiste *tout court*.

Infine, qualche parola va spesa anche sulle modalità e motivazioni di ingresso del tipo che abbiamo definito *fruitore*<sup>102</sup>. Anche in questo caso la ricerca di un gruppo di pratica resta evidentemente attiva e autonoma, tuttavia non vi né una adesione

---

<sup>101</sup> «io ero andata lì per, fondamentalmente, Mirko, io ero andata lì per curarmi! Cioè detto proprio in parolee forse improprie, però di fatto era quello, io cercavo una medicina per la mia anima [...] E se condivisa con gli altri ancora meglio. Perché comunque mi restituiva quello che io penso di aver perso quando mi sono allontanata dalla mia comunità, cioè quell'orizzonte di condivisione che poi non ho più ritrovato» [03\_TH\_B]

<sup>102</sup> Il termine scelto non vuole avere alcuna connotazione negativa, ma semplicemente qualificare la modalità del rapporto instaurato dal soggetto rispetto al sistema di pratiche e credenze buddhista.

cognitiva precedente all'ingresso, né una adesione sperimentale successiva all'ingresso, né una qualche particolare valutazione della scuola o del gruppo o del maestro («cercavo un centro buddhista qualsiasi»), quanto piuttosto una *sperimentazione selettiva* delle credenze e delle pratiche legata alla propria precedente e indipendente ricerca religiosa e spirituale. Nella fase di avvicinamento, il fruitore non presenta né eventi *turning point*, né incertezza paradigmatica, né la presenza di un mediatore, ma semplicemente una propria autonoma ricerca religiosa e spirituale, vissuta sia per via intellettuale che con partecipazione, che lo porta, per «pura curiosità» a sperimentare e, se è il caso, a rielaborare elementi (pratiche, rituali, credenze) selezionati di altre forme ed espressioni religiose e spirituali e ad assimilarle all'interno del suo personale sistema di credenze. Si tratta, evidentemente, di una azione di soggettivizzazione delle pratiche e delle credenze che porta ad un più o meno articolato *bricolage*. Nel nostro caso, in particolare, l'intervistato sperimenta e rielabora solo alcune delle credenze e delle pratiche buddhiste, ignorandone o semplicemente non problematizzandone altre, e fa ciò in funzione della sua personale ricerca di comprensione e sviluppo delle capacità mentali:

«perché mi interessa conoscere la mente, una cosa anche questa un po', un po' particolare, cioè la mente è tutto secondo me, eee appunto tramite la meditazione, tramiteee l'autoipnosi, la meditazione te l'ho detto è una forma di autoipnosi, si riesce aaa appunto a entrare nella propria mente e poi da lì scavare ancora più in profondità» [08\_ZEN\_B]

La comprensione e lo sviluppo delle capacità mentali non è impresa fine a sé stessa, ma è finalizzata da un lato alla comprensione del sé più profondo, poiché «dentro di noi abbiamo già tutto quanto, è solamente un riscoprire» e assieme eliminare le «sovrastutture» sociali e culturali, e dall'altro, e in virtù di questo ritorno al sé originario, alla comprensione e al controllo dell'interazione e interconnessione energetica che crea continuamente l'esistente:

«tutte le cose sono connesse, e non c'è una vera distinzione tra oggetto osservante osservato, e addiritturaaa anche le cose inanimate magari, tipo l'acqua, così, in base a delle emozioni che, che gli possiamo dare può migliorare oppure no [...] [*perché*] per mee tutto è vibrazione. Cioè anche noi siamo vibrazione [...] quando tu pensi un qualcosa o dici una cosa tu mandi tipo delle vibrazioni, e queste qua possono entrare in sintonia, no?, con altre cose e creare a sua volta altre vibrazioni e così via» [08\_ZEN\_B]

Si vedrà come (*cfr. par. 5.3*) il fruitore non sviluppa, nel tempo, un sentimento di appartenenza al Buddhismo, ma la sua partecipazione resta sempre centrata sulla sperimentazione e rielaborazione soggettiva di elementi selezionati di pratiche e credenze buddhiste.

#### **4.5 La fase di stabilizzazione: sperimentazione e valutazione del Buddhismo**

Dopo la fase di ingresso, con le modalità che abbiamo descritto, nel gruppo religioso e nel Buddhismo, il soggetto si trova ad affrontare una fase durante la quale la sperimentazione e l'apprendimento delle pratiche meditative e del sistema di credenze è sottoposta, proprio in virtù di quella ricerca di una prassi di liberazione verificabile e pragmatica e in virtù della ricerca di una soluzione alla situazione di incertezza paradigmatica, ad una valutazione dei suoi effetti e conseguenze. La permanenza del soggetto nel Buddhismo, e quindi la conclusione – come vedremo talvolta solo momentanea e parziale – della sua ricerca di esperienze e forme religiose ritenute adeguate alla sua situazione esistenziale e alla sua religiosità (*sensu* Simmel), è in funzione dell'esito di tale valutazione.

Questa valutazione è tanto più pregnante qualora il soggetto sia riconducibile ad un precedente ingresso sperimentale, ma resta comunque valida anche nei casi di ingressi intellettuali, dove comunque l'adesione cognitiva deve ancora essere convalidata ed affiancata dalla sperimentazione delle pratiche, e mistico-carismatici, dove tuttavia l'influenza del maestro (*guru*) e della relazione carismatica assume un ruolo più centrale e pervasivo.

La figura 4.2 rappresenta graficamente la valutazione dell'efficacia del Buddhismo nell'offrire soluzioni ritenute adeguate alla risoluzione della situazione di crisi ed incertezza paradigmatica e nell'offrire valori e modalità comportamentali ritenuti positivi.

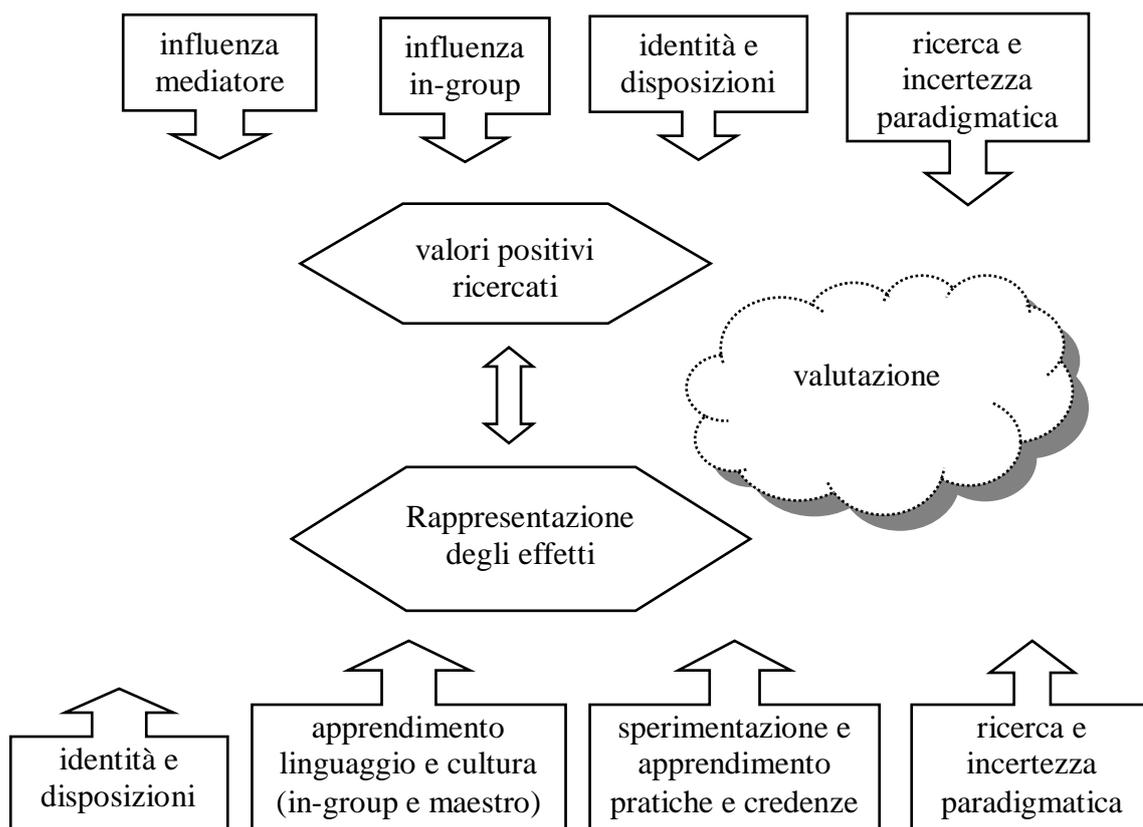


Figura 4.2, *valutazione degli effetti della sperimentazione del Buddhismo*

Anzitutto, alcune precisazioni. La figura 4.2 mostra una rappresentazione idealtipica, con tutto ciò che ne deriva, così come non bisogna immaginare che la valutazione avvenga una sola volta nelle fasi immediatamente successive l'ingresso, tutt'altro, dobbiamo invece immaginare un processo molto più diluito nel tempo, non lineare e poroso. La razionalità di tale valutazione è sempre (weberianamente) da intendersi come razionalità di chi compie l'azione sociale; il che implica anche che non ci interessa qui valutare o ragionare sull'effettiva efficacia del Buddhismo e delle sue pratiche ma ci interessa, e riteniamo più utile, ragionare nei termini di rappresentazioni: vale a dire che l'elemento analitico basilare è la rappresentazione dell'efficacia del Buddhismo costruita dal soggetto, e per egli valida, che decide di iniziare un percorso di adesione e addestramento alle sue pratiche e alle sue credenze.

Possiamo pertanto ipotizzare che la valutazione positiva del Buddhismo è data dalla corrispondenza, nel loro confronto, fra i valori positivi costruiti e ricercati dal soggetto e la rappresentazione svolta dal soggetto degli effetti della sperimentazione delle pratiche meditative e dello studio del sistema di credenze. I valori positivi ricercati dipendono anzitutto da caratteristiche individuali del soggetto, dalla direzione

della sua pregressa ricerca religiosa e della sua situazione di incertezza paradigmatica e, durante il processo di acculturazione e inserimento nel gruppo, dalla stessa azione di influenza del gruppo all'uniformità ad una sub-cultura condivisa e, all'interno di questa influenza all'*in-group*, dall'influenza esercitata dal maestro, ovvero dal soggetto più rilevante del gruppo stesso, sia perché rappresentato dal soggetto in ingresso come un esempio e un modello da imitare (*cf. par. 4.6*), sia perché la sua influenza, dovuta al suo ruolo all'interno del gruppo oltre che al suo carisma e alla relazione che ha già precedentemente instaurato col soggetto in ingresso (nel ruolo di mediatore religioso, durante la fase di avvicinamento e ingresso) dà rilievo e importanza ai valori che propone. La rappresentazione degli effetti della sperimentazione delle pratiche e dello studio delle credenze dipende a sua volta ancora una volta dalle caratteristiche identitarie e dalla pregressa ricerca religiosa o situazione di incertezza paradigmatica (che concentrano il *focus* dell'attenzione su quelle pratiche e su quelle credenze del Buddhismo ritenute utili e consone alla risoluzione dell'incertezza e della ricerca stesse) oltre che dalla concomitante assimilazione, dopo l'ingresso, della nuova cultura e del nuovo linguaggio (che vanno a *definire* la rappresentazione degli stessi effetti) a sua volta sottoposta all'influenza dell'*in-group* verso l'uniformità interna e all'influenza del maestro (ancora come esempio e come cultura e linguaggio veicolato) e, ovviamente, dall'apprendimento stesso del Buddhismo (dove lo studio e l'apprendimento del suo sistema di credenze a sua volta veicola e fa assimilare un determinato linguaggio, cultura e visione del mondo e la sperimentazione delle sue pratiche crea una esperienza comune condivisa su cui confrontarsi e "avvicinarsi" al gruppo e al maestro). Si tratta in sostanza di una spirale virtuosa che vede interagire e rafforzarsi a vicenda da un lato sperimentazione e apprendimento e dall'altro valutazione e rappresentazione delle pratiche, delle credenze e dei modelli valoriali veicolati: la valutazione positiva delle rappresentazioni degli effetti riscontrati nell'apprendimento e sperimentazione delle pratiche e delle credenze buddhiste sfocia in un desiderio di approfondirle, e dunque, a sua volta, in un impegno e stimolo in un loro maggiore apprendimento e sperimentazione (impegno e stimolo in qualche misura connesso anche alla spinta all'uniformità *in-group*); ciò comporta una via via più intensa interiorizzazione del sistema di credenze e pratiche e, per tanto, uno sviluppo di modelli valoriali sempre più in sintonia col sistema di credenze buddhista (e quindi coll'*in-group* e col maestro che veicolano tali modelli e credenze); tutto ciò, infine, porterà – nella misura in cui, si è detto, la valutazione e rappresentazione degli effetti

della sperimentazione ed apprendimento del sistema di credenze e pratiche buddhiste debba essere immaginata come una processualità – ad valutazione degli effetti dell'apprendimento e sperimentazione a partire, ora, da una maggiore “inclinazione” del *frame* cognitivo-valoriale del soggetto verso il *frame* cognitivo-valoriale buddhista (e del gruppo e del maestro).

«la consapevolezza dei piccoli passi che facevo, cioè io mi accorgevo continuamente, questa è stata poi la fede-fiducia, perché effettivamente c'avevo progressivamente delle piccole cose che cambiavano in me, io non capivo perché e per come, però l'attribuivo alla pratica, un verificare appunto, cioè non è che mi mettevo a lavorare, no?, cioè uno dice “vabbé, lavoro su quel tema così lo risolvo”, no, io praticavo praticavo eccetera eccetera, poi mi trovavo in situazioni simili ad altre vissute precedentemente, precedentemente mi comportavo in un certo modo, dopo questo periodo di pratica mi rendevo conto che mi comportavo in maniera, meno dolorosa per me e per gli altri, no?, e allora questo mi dava proprio la spinta a insistere. Quindi funziona e anche a volte senza sapere dove ti porta, perché non c'è un percorso lineare, no?, lì deve scattare sì il fatto che c'è un miglioramento, tra virgolette che poi spesso non lo vediamo nemmeno noi ma lo vedono gli altri, ma c'è una maggiore autenticità che può essere anche spiacevole da scoprire, no?, anzi a volte è spiacevole, per esempio /io ammazzerei il mio vicino/ [ridendo] tuttora, no?, poi lì scatta la condanna su di me e su quell'atteggiamento, quello mi aiuta a praticare bene, perché mi dico “stai con quello che c'è comunque, senza giudicare”» [25\_TH\_B]

Ad ogni modo, centrale durante tutto il processo e decisivo per il suo avvio, resta la sperimentazione personale diretta del sistema integrato di pratiche e credenze e la loro valutazione rispetto ai fini e ai valori ricercati dal soggetto nel particolare periodo biografico durante il quale decide di saggiare la bontà del percorso spirituale buddhista.

Dicevamo che la valutazione dell'efficacia del percorso spirituale buddhista concerne sia i praticanti con ingresso sperimentale che i praticanti con ingresso intellettuale e mistico-carismatico, è tuttavia evidente che nel caso di un ingresso intellettuale, l'assimilazione del linguaggio e della visione del mondo inizia già prima della fase di ingresso e va ad agire anche sulla costruzione delle soluzioni e dei valori positivi ricercati, così come nel caso di un ingresso mistico-carismatico il ruolo del maestro sia molto più spiccato e possa prevalere sull'influenza del gruppo. Sulla scorta di queste riflessioni, possiamo distinguere, per l'ingresso sperimentale e per l'ingresso intellettuale, una *stabilizzazione prevalentemente sperimentale* (basata sul confronto fra valori e soluzioni positive ricercate e rappresentazione degli effetti dell'apprendimento e della sperimentazione delle pratiche meditative e del sistema di

credenze buddhista) e, per l'ingresso mistico-carismatico, una *stabilizzazione prevalentemente di affidamento* (dove prima ancora della rappresentazione positiva degli effetti, agisce l'influenza della relazione carismatica instaurata fra il praticante e il maestro-*guru*); precisando tuttavia che anche la stabilizzazione di tipo prevalentemente sperimentale presenta elementi di fiducia e apertura di credito (non già affidamento) nei confronti dell'efficacia del percorso spirituale buddhista dovuti all'influenza del maestro<sup>103</sup> o al precedente "riconoscersi" nel sistema di credenze (nei casi di ingresso intellettuale), così come anche la stabilizzazione prevalentemente di affidamento non può prescindere da una sperimentazione e verifica diretta dei cambiamenti apportati ai propri *pattern* cognitivi, emotivi e comportamentali dal processo di addestramento.

In questa fase il processo di adesione al Buddhismo si struttura come un processo di osservazione – anzitutto – e modificazione – successivamente – del proprio mondo psichico, dei propri *pattern* comportamentali e delle proprie strutture cognitive frutto di una contemporanea sperimentazione delle pratiche meditative e dello studio ed approfondimento del sistema di credenze. Sono esattamente i cambiamenti percepiti e rappresentati come innescati dalla sperimentazione e dallo studio del sistema di credenze e pratiche buddhiste a venire valutati e, attraverso di essi, l'efficacia e la bontà del Buddhismo stesso a risolvere l'incertezza paradigmatica che aveva contribuito ad innescare l'avvicinamento al Buddhismo.

Possiamo quindi chiederci cosa venga valutato, vale a dire quale sia il contenuto degli effetti prodotti dal processo di osservazione e modificazione di sé. Anzitutto l'addestramento e apprendimento del Buddhismo viene rappresentato come un processo di cambiamento e trasformazione «continuo» («è un processo, cambi sempre, ma è un processo che non è lineare» [14\_VAJ\_A]), «concreto», pratico, utile nella «vita quotidiana di tutti i giorni». Una trasformazione che, proprio perché agisce sulle strutture profonde del sé, può anche operare sotto pelle e solo in seguito riemergere alla coscienza:

«non è una cosa miracolosa, non si tratta nemmeno di *insight* spettacolari, è proprio un percorso eee modesto, anche abbastanza sotterraneo, cioè diventi consapevole di un sacco di cose di cui

---

<sup>103</sup> *Cfr.* par. 4.6 per un'analisi della relazione discepolo-*guru* e praticante-maestro. Qui ci limitiamo ad anticipare che la stabilizzazione sperimentale è legata al modello del maestro, quella di affidamento al modello del *guru*.

prima non lo eri, ehm quasi malgrado te [...] al di là degli effetti osservabili, giustamente, io sono convinta che gli effetti della meditazione agiscono in una maniera anche sotterranea e che sono quelli, soprattutto, i grandi cambiamenti che ti porta» [31\_ZEN\_B]

In maniera generale, la sperimentazione delle pratiche meditative è da tutti gli intervistati concepita positivamente e in grado di restituire una capacità di approfondire la conoscenza di sé stessi («mi fa bene perché [...] riesco a capire più me stessa» [16\_ZEN\_B]). E conoscere sé stessi significa anzitutto porre maggiore attenzione al proprio mondo interiore e alle proprie modalità comportamentali: vale a dire i pensieri e le emozioni, il corpo e le percezioni sensoriali, le azioni e le modalità con cui ci si relaziona con l'esterno:

«il discorso anche diciamo di porre attenzione sulla quotidianità, di pensare anche alle intenzioni quando parli, quando ti rivolgi ad un'altra persona, e il fatto di avere, no?, quell'ansia, quella fretta, il fatto di fermarsi un attimo, di pensare al momento presente, il fatto comunque sia di raccogliersi in meditazione, io mi sento obiettivamente meglio!» [1\_TH\_B]

«la meditazione ha avuto più un ruolo proprio di pratica, quindi anche fisico, di trasformazione fisica, poi questo fatto dell'ancoraggio al respiro era un recuperare il corpo» [3\_TH\_B]

«assolutamente mi ricordo questo giorno [*la primissima esperienza meditativa*] eee e mi ricordo quanto sia stato rivoluzionario proprio la meditazione sulla mia percezione, nel senso che proprio, oltre all'attenzione, secondo me, proprio la percezione viene a essere cambiata dalla pratica, nel senso la capacità di aprirsi al momento presente proprio a un livello, no?, così fondamentale, proprio aprirsi i canali dei sensi, non ho mai visto questi alberi che vedevo con occhi diversi, con una bellezza unica, no?, come se si aprissero proprio le porte della percezione dellaaa, una rinascita per molti aspetti » [23\_ZEN\_B]

«la pratica è un modo di relazionarti con te stesso e con la tua mente, e quindi impari a capire quanto aggressivo possa essere il tuo modo di pensare, soprattutto diventi consapevole dei tuoi pregiudizi, delle tue ehm di quante cattiverie dici continuamente nella tua nevrosi, e quindi è già da lì che tu stai gettando i semi poi per un'azione o per qualche parola sbagliata contro qualcuno che poi magari nel giro di mesi si può rivelare veramente dannosa per il tuo contesto sentimentale o lavorativo. Quindi questa forma di quasi di autocontrollo, però dolce, perché consapevole, non basato sulla punizione ma sulla consapevolezza» [19\_VAJ\_B]

«sono diventato più consapevole di quanto è importante la capacità di concentrarsi su qualcosa, su un compito, su un aspetto, e la capacità di farlo in maniera efficiente eee per quanto è

possibile insomma [...] più pratico e meno sono nevrotico, nel senso meno sono ossessivo, cioè più pratico con assiduità, con impegno, con accuratezza, meno sono ossessivo-compulsivo, cioè meno faccio coseeee, le faccio perché ci sto dentro, quindi è un atto diiii, è proprio una pratica di liberazione fare una cosa in maniera accurata mhm serve semplicemente perché mi libero, non serve perché devo fà la cosa accurata, perché non la faccio mai accurata, nel senso non la faccio mai esternamente e formalmente accurata, la faccio accurata nel momento in cui io sono dentro la pratica che sto facendo completamente, e allora è necessariamente fatta bene» [7\_ZEN\_A]

A questa maggiore conoscenza di sé si affianca conseguentemente una maggiore accettazione di sé e un ridimensionamento dei giudizi e delle aspettative, sproporzionati e nocivi, che si erigono sulla propria presunta incompiutezza:

«a un certo punto, pure lì, è stato come un piccolo satori e ho detto “ma io perché devo ave’ tutte ‘ste aspettative nei miei confronti? Non pò esse così! Io so’ ‘na madre che s’arrabbia su sta cosa? E pazienza, so’ così! So’ ‘na madre che non ce la fa a porta’ tutti i giorni al parco le bambine? E pazienza, so’ così”. Quindi nel momento in cui ho capito che non tutte le mamme so’ come io, cioè che mamma P\*\*\* [lei stessa] non è come io l’avevo idealizzata, allora c’è stato un cambiamento. Quindi, uno ho capito che campavo di aspettative, due ho capito che non possono coincidere le due cose, che non posso pretende di esse come io vorrei, e quindi nel momento in cui accetti questo, cambi» [9\_ZEN\_B]

nonché lo sviluppo di un desiderio di migliorarsi, di coltivare il proprio mondo interiore:

«che tutto questo ha avuto un là con la meditazione mi sento di poterlo affermare con una certa determinazione, mi è difficile dire se comunico meglio grazie alla sola meditazione, perché grazie alla meditazione ho cominciato a desiderare diiii di avere più strumenti per essere più consapevole di quello che dico e di quello che faccio, eee me ne sono andati a cercare e ho fatto tre anni di counseling, oltre a continuare a fare degli studi su me stesso per migliorarmi in continuazione. Quindi certo che la mia comunicazione è migliorata, certo è migliorata grazie alla meditazione, certo non è stato l’unico strumento, anche se gli strumenti che poi ho acquisito sono derivati essi stessi da un desiderio nato grazie alla meditazione » [10\_TH\_B]

«è un percorso personale che mi sta aiutando a conoscere me stesso e a essere un essere umano migliore nel mondo [...] cioè fondamentalmente il desiderio di essere un buon essere umano, insomma, cosa che prima non ero, cioè prima effettivamente io ero travolto da tutta una serie di problematiche per cui non ero un buon essere umano, ma ‘na persona che pensava esclusivamente a sé, e anzi spesso mi capitava de crea’ problemi al prossimo» [17\_VAJ\_A]

Parallelamente il processo di apprendimento del sistema di credenze procura dei mutamenti nella sfera cognitiva che portano a «guardare il mondo proprio in un'altra maniera» [21\_ZEN\_A], ovvero ad interpretare la realtà attraverso nuove categorie concettuali:

«è vera questa cosa che comunque sia ti leva il velo davanti agli occhi, ti rendi conto di tante cose. Poi un conto, ti ripeto, è capirle teoricamente, e un conto poi applicarle, è proprio interiorizzarle, no?, farle diventare parte integrante di se. È quella la trasformazione, il cambiamento» [1\_TH\_B]

«mi ha fatto capire come funzionano le cose, come funziona la sofferenza, come funziona il mio stato d'animo, come funziona la vita in generale, la legge del desiderio e quindi di conseguenza la sofferenza, la legge di causa-effetto mhm e quindi che se oggi non vedi una cosa sarai costretto a vederla domani però triplicata, cioè in maniera con effetto accumulato, m'ha fatto capire, capire come vanno le cose» [12\_TH\_B]

Il cambiamento di *frame* cognitivo-esistenziale comporta anche un radicale cambiamento di prospettiva nei confronti di quelle stesse situazioni problematiche e di incertezza paradigmatica che avevano contribuito ad innescare il processo di adesione al Buddismo:

«la meditazione non risolve i problemi della vita, cambia il tuo atteggiamento nei riguardi dei problemi della vita» [31\_ZEN\_B]

«cioè se tu mi chiedi a me “ma tu hai risolto i tuoi problemi in trent'anni di pratica?”, dico “assolutamente no!” // [ride] Però posso dire di aver cambiato profondamente dentro di me un'attitudine nei confronti dei miei problemi, è una cosa profonda, che a livello di vita quotidiana magari non incide, ma è qualcosa che è cambiata a livello profondo [...] nel senso che i problemi continuo ad averli e continuano a mettermi in difficoltà nella mia vita quotidiana, ma nella mia profondità so che non è quello il fatto, non sta nel risolvere o meno i problemi, sta nel chiedersi perché voglio risolvere i problemi e cambiare l'atteggiamento nei confronti della pratica, in un certo senso smettere di chiedere alla pratica di voler risolvere i tuoi problemi, e questo è quello che ho realizzato in questo istante della mia pratica, cioè il fatto che se tu smetti di chiedere alla pratica di risolvere i tuoi problemi, la pratica apre una porta, apre dei confini più vasti di quelli che tu immagini» [20\_ZEN\_A]

Cambiamento di prospettiva che si dispiega in una capacità di accettare la realtà «così come è», di sapere accoglierla e viverla anche in quelle situazioni che nel

passato si presentavano come disagiati e problematiche, fin'anche a considerarle, ora, come uno spazio di libertà ed una opportunità di crescita spirituale:

«mi ha dato una maggiore forza, una maggiore stabilità, un senso maggiore di stabilità ehm come dire, minor paura delle cose, una serena accoglienza di quello che c'è, che però è stata sempre un pò un qualcosa che ha fatto parte della mia vita, no?, prima in maniera più indistinta, dopo in maniera più chiara, più appunto consapevole» [38\_TH\_A]

«e poi io ho un senso di maggioreee “si può stare con tutto”, no?, maggiore disponibilità alla vita e all'esperienza, cosa che prima nonnn, cioè ci sono ancora delle persone che mi danno un grandissimo fastidio epidermico, mi creano molto fastidio certe situazioni, dover fare certi discorsi, però rispetto a prima molto meno [...] perché poi certe cose si possono dire, certe cose si possono ascoltare, si può mettere i piedi in questa situazione eee e se ne può uscire, insomma non si rimane schiavi intrappolati, quindi un senso di maggiore libertà sicuramente e di possibilità di scegliere, no?» [35\_TH\_A]

«avevo bisogno di dare una giustificazione a quella sofferenza, cioè “allora questa sofferenza c'è” [...] il Buddhismo ha dato un senso alla mia sofferenza, allora lì è diventata da debolezza un'opportunità di miglioramento, cioè questa sofferenza io che ci posso fare?, la uso per uscire fuori, è questo che mi è piaciuto» [22\_VAJ\_A]

«un altro passaggio, che però ho cominciato ad avere più col Buddhismo, ma in maniera naturale non perché me lo avesse detto qualcuno, è stato quello di cominciare ad ascoltare la malattia, proprio a vederne di amarla anche, perché comunque mi ha dato la possibilità di interfacciarmi a tante realtà, di essere consapevole dei miei limiti e saper trovare tutte delle compensazioni, sia fisiche che mentali, che altrimenti non avrei mai avuto» [19\_VAJ\_B]

Questo continuo lavoro di osservazione di sé e del proprio mondo psichico, emotivo e comportamentale – o, per riprendere l'espressione utilizzata da un nostro intervistato e riportata in precedenza, di “autocontrollo consapevole e dolce” – unito al contemporaneo apprendimento di un nuovo *frame* cognitivo-esistenziale, porta con sé dei cambiamenti anche nella sfera emotiva e psichica. Gli intervistati riferiscono infatti di aver sperimentato tutta una serie di cambiamenti nella gestione delle emozioni e degli stati d'animo che possiamo tentare di raggruppare, per facilità di esposizione, in aree tematiche. Molto frequente è quindi il riferimento allo sviluppo o potenziamento, dovuto alla assiduità nella sperimentazione ed attuazione delle pratiche buddhiste, di uno stato di calma, serenità e gioia:

«io effettivamente sono un pò cambiato, sono molto meno aggressivo, sono più sereno, abbastanza tranquillo [...] e credo che questa cosa chi mi conosce da tempo l'abbia percepita» [6\_ZEN\_B]

«a me il Buddhismo ha cambiato la vita, mi ha reso più serena, più forte, più disponibile, ho anche avuto degli input esterni cioè di persone non so' genitori, fratelli, "sei più gentile", ti rendi conto che poi anche quello, no?, che sembra insomma molto terra terra però ha il suo effetto, "tu sei così calma, non ti arrabbi mai"» [22\_VAJ\_A]

«sono più lieta, sono più allegra, sono più serena, c'ho un senso maggiore di gioia, diiii sì di gioia, di felicità indipendente da quello che sta succedendo, no?, così, in quanto ci stai punto e basta, no?» [35\_TH\_A]

e il concomitante sviluppo della capacità di osservazione e gestione della rabbia o dell'ansia:

«sono abbastanza fumina nel senso che sono una che poi prende fuoco facilmente, anche se poi non porto rancore, però mi incavolo abbastanza, però io faccio un grosso lavoro per cercare adesso di non incavolarmi, perché visto che la rabbia uccide tutti i semi /mi scoccia tantissimo 'sta cosa/ [ridendo], da quando ho imparato questa cosa che uccide tutto quello che hai che hai seminato, cerco di arrabbiarmi pochissimo. Cioè tutto 'sto fuoco non serve a niente, no?, infatti parlavo con una mia amica psicologa, che loro ovviamente non sono cioè nel senso, no?, nella psicologia si cerca molto di far uscire la rabbia, tu la devi esternare perché se la esterni te ne liberi, io invece trovo che osservarla senza farti coinvolgere senza farti, no?, è molto più interessante» [37\_VAJ\_B]

«adesso lo fai in modo diverso, adesso ti fermi prima, adesso quando litighi dici meno cose o sei capace di chiedere scusa, e te pare poco? per me è un cambiamento enorme, no?, sì m'arrabbio sempre per quella cosa, però è tutto un altro modo, sembra lo stesso ma non lo è» [35\_TH\_A]

Altri temi che emergono, meno frequentemente, dalla base empirica riguardano il superamento di un intimo senso di solitudine:

«l'altro giorno proprio questo pensavo, ho detto "da quando ho trovato il Buddhismo non soffro più di solitudine o di senso di abbandono". Io ho sofferto tanto tanto, penso quello era, tanti dicono noi veniamo sulla terra perché dobbiamo imparare bene, sai come una scuola, c'è un tema che tu devi superare, e il mio sicuramente era solitudine, anche se sono una persona molto sociale, molto aperta, non ho problemi, però solitudine interna, no? E da quando c'è il Buddhismo non ho più questo,

non ho più paura di rimanere da sola ehm non so questo sì, cambiato totalmente. Cioè quello per me era forte dolore, paura dell'abbandono e la solitudine» [26\_VAJ\_B]

o ancora il coraggio di riconoscere i propri errori:

«per esempio la mania di aver sempre ragione, riuscire a dire all'altro “no veramente ho sbagliato, c'hai ragione tu” [...] come diceva il Buddha “ti riconosco Mara”, diceva lui quando vedeva l'io che saltava fuori, ecco, con l'io devi avere un rapporto di questo tipo, metterlo a tacere ogni tanto, non identificarti sennò diventi la persona più insopportabile» [30\_TH\_A]

Il processo di conoscenza e trasformazione di sé porta anche, nelle rappresentazioni dei nostri intervistati, a riplasmare le modalità delle relazioni sociali. Come afferma 7\_ZEN\_B, l'apprendimento del sistema di credenze e pratiche del Buddhismo fa emergere anche la coscienza della necessità di una direzione etica nel dispiegarsi delle relazioni sociali, direzione etica che, ad un tempo, migliora la qualità delle relazioni sociali ma anche la qualità della propria vita:

«l'importanza di un atteggiamento etico nei confronti della vita. Perché più o meno è vero che mhm io vedo, insomma conoscenti, amici, eccetera, è abbastanza vero che viviamo tutti quantiii senza una direzione, cioè andiamo più o meno da una parte all'altra, così insomma, seguiamo un po' i nostri impulsi, insomma niente diiii, ecco allora invece mi sono reso conto che darsi una direzione e, e questo si può fare anche attraverso dei principi etici in cui cerco di ispirare le mie azioni, questo contribuisce a diminuire la sofferenza eee perché in un certo senso aumenta un po' l'ordine in testa, allora riesco un po' più aaa ad avere più o meno chiaro la direzione, l'obiettivo insomma, poi diciamo che è tutto molto difficile» [7\_ZEN\_A]

«dopo con la pratica capisci che per stare bene te devono sta' bene anche gli altri, poi capisci pure che così stanno bene tutti quanti» [19\_VAJ\_B]

Gli effetti riferiti dagli intervistati riconducibili alla sfera dell'interazione sociale comprendono anzitutto, parallelamente a quanto già rilevato circa i cambiamenti riguardanti il rapporto con sé stessi, una maggiore attenzione e disponibilità verso gli altri:

«nel rapporto con gli altri sicuramente sto più attento alle altre persone, no?, anche con mia moglie magari vedo cose che prima non vedevo, no?, c'è una disponibilità che magari prima non

c'avevo, mhm quindi sì, maggiore consapevolezza pure de me stesso, no?, delle persone che c'ho intorno» [17\_VAJ\_A]

«è cambiato la qualità dell'attenzione che do', e non so, anche se uno mette unnn un cappuccino davanti al bar, se me l'ha fatto bene ringrazio, cosa che non facevo prima, per esempio, oppure lo guardo in faccia. Non lo faccio sempre, perché poi ho i periodi in cui sono troppo stanca e vado troppo di corsa, però quando non lo faccio mi rendo conto che mi manca qualcosa ed è come se mi stessi separando in qualche modo da me stessa, dalla mia vera natura» [32\_TH\_A]

«proprio tutti gli insegnamenti, cercare di fare del bene, di non far del male alle persone anche solamente con la parola o col pensiero, insomma sono delle cose a cui fai attenzione che prima non ci facevi attenzione, no?, e adesso invece ce la faccio, faccio sempre più attenzione a queste cose» [11\_ZEN\_B]

L'allenamento continuo a prestare sempre maggiore attenzione all'altro, alle sue esigenze e alle sue ragioni, porta con sé dei cambiamenti nella modalità delle relazioni sociali, cambiamenti che anche in questo caso possiamo cercare di annoverare raggruppandoli in aree tematiche<sup>104</sup>. Abbiamo quindi rappresentazioni di cambiamenti riguardanti il giudizio sull'*alter* che spaziano dallo sviluppo di una maggiore attenzione nella formulazione dei giudizi, al distinguere fra giudizio e discernimento, fino alla distinzione fra comportamento e soggettività:

«avevo la tendenza a giudicare molto velocemente, a tira' giudizi, a essere molto tranchant, a incasellare. Adesso, negli ultimi anni, cioè in questi vent'anni di pratica, ho imparato a, primo a pronunciarli meno velocemente i giudizi e poi a formularli meno velocemente, e mi rendo anche più conto, anche se a livello un po' intellettuale ancora, eee di quanto poi le persone abbiano motivi per fare quello che fanno» [7\_ZEN\_A]

«mi è cambiato molto il rapporto con gli altri, perché prima ero abituata a giudicare tutti, come è sbagliato, è sbagliato proprio!, l'ho sentito io con mano quando tu giudichi male una persona se poi la conosci in un'altra occasione vedi che quella persona ha dei lati stupendi, e questo è uno spreco che tu hai fatto perché fino a quel momento lì l'avevi sempre magari eliminata dalla tua vita o scansata e non sei stata in grado di apprezzare le cose buone invece. Il giudizio veramente, no il discernimento è un'altra cosa, ti dico la persona puoi continuare a dire "ha dei lati molto difficili", ma un conto è dire

---

<sup>104</sup> Per non incorrere in equivoci e fraintendimenti, è il caso di segnalare come le classificazioni qui proposte riguardanti le rappresentazioni riferite dagli intervistati degli effetti del processo di adesione al Buddhismo vogliono semplicemente offrire un ordine intelligibile e ragionato al materiale empirico. Va da sé che su tali classificazioni alcuna affermazione è possibile circa la loro generalizzabilità all'universo cui il nostro campione si riferisce.

“però chissà quanti lati buoni ha?”, ecco, questo è il discernimento. Ma il fatto di dire “quella c’ha questo lato difficile a me me sta antipatica e quindi la cancello” questo vuol dire non avere rapporti con nessuno. E a me succedeva continuamente» [30\_TH\_A]

«non vedere la persona ad esempio arrogante o cattiva, ma vedere in quella persona l’arroganza, no?, spersonalizzando, è una cosa che cambia tutto, perché tu è molto più facile poi essere paziente, no?, perché ti rendi conto che quell’arroganza che tu vedi è qualcosa che appartiene anche a te, perché se no non la vedresti, e quella persona non è totalmente arrogante, totalmente arrabbiata piuttosto/, ma è una manifestazione passeggera impermanente di quell’aspetto, quindi non metti più in discussione la persona» [22\_VAJ\_B]

Strettamente collegata alle modalità di formulazione ed espressione del giudizio sull’altro è poi lo sviluppo di un atteggiamento di maggiore tolleranza e pazienza nei suoi confronti:

«non so come spiegarlo perché poi è difficile da capire perché è una cosa che sento dentro, non so come è successa questa cosa, non so come sia successa. Mi sembra di essere un pò più rispettosa rispetto a prima, come dire, diciamo di accettare meglio anche i difetti e i limiti, quelli che io percepisco come difetti e limiti nelle altre persone, che magari prima mi davano più fastidio» [1\_TH\_B]

«l’allenamento a capire che tu sei in qualche modo dipendente dagli altri o che gli altri sono dipendenti da te, ti aiuta a una maggiore tolleranza nei rapporti con gli altri, che, insomma, non è sempre facile, perché poi eee è un esercizio però di pratica anche quella, è un esercizio di pratica quello di considerare gli altri come parte di te e tu come parte degli altri» [15\_ZEN\_A]

«io mi ritrovo ad avere una pazienza, /anche con le persone più stronze, che ti giuro non è possibile/ [ridendo] ma non perché voglio, ma perché mi lavora dentro, mi scava» [21\_ZEN\_A]

Addestramento ad un atteggiamento non-giudicante, paziente e tollerante che va di pari passo col coltivare compassione, gentilezza e gratitudine nei confronti dell’*alter*:

dopo aver scoperto, per altro in maniera del tutto casuale, che suo fratello maggiore, già benestante e affermato nel lavoro, le aveva indebitamente sottratto, alla morte dei genitori, una parte cospicua della sua eredità avvalendosi di documenti falsi: «diversi anni fa o mi sarei messa a piangere, un po’ mi veniva da piangere l’altro giorno, /però poi sono andata in piscina e m’è passato/ [ridendo], e poi anche dicendo qualche mantra anche aiuta. Eee ora forse non lo so se avremo una causa, non lo so. Io anni fa mi sarei veramente arrabbiata, ma tanto tanto tanto. Oggi io posso solo dire “povero uomo”,

uno di questa età che ruba da sua sorellina, un uomo già ricchissimo che ha questa spinta, non posso altro che aver compassione per lui, penso quanto sta male lui [...] Perciò penso il Buddhismo mi aiuta tanto, lo studio proprio capire le altre persone, l'empatia, la compassione, tanto aiuta» [26\_VAJ\_B]

«la gratitudine per quello che gli altri fanno per me, per esempio indipendentemente che siano persone lontane o vicine» [32\_TH\_A]

«sono molto più aperto, e molto più gioviale, e molto più attento a sorridere a una persona piuttosto che mhm che mantenere il distacco ecco, anche se ti garantisco che si fa 'na fatica!, specialmente io, però ecco l'aspetto legato al comportamento, alla gentilezza, a capire che a volte un sorriso può fare più di qualsiasi altro» [27\_VAJ\_B]

La valutazione del percorso di apprendimento e trasformazione di sé, e dunque la conseguente stabilizzazione e permanenza nel Buddhismo, investe, oltre agli effetti percepiti, anche gli strumenti e le modalità del lavoro introspettivo proposto: le caratteristiche stesse del percorso e dei suoi strumenti vengono considerate altrettanto importanti quanto i suoi effetti. Ritroviamo qui le stesse argomentazioni e caratteristiche, rovesciate, già trattate parlando delle critiche sviluppate nei confronti della religione di prima socializzazione. Non riporteremo ulteriori stralci di intervista e esempi al riguardo, avendo già ampiamente trattato il tema, ci limiteremo ad osservare che in generale si elogia ed apprezza il non-dogmatismo delle pratiche e delle credenze proposte e dunque la possibilità di una loro verifica personale e diretta o ancora la concretezza e la pragmaticità del percorso e degli strumenti buddhisti, proprio laddove in passato si criticava il Cristianesimo per via della sua dogmaticità, delle sue modalità assertive, della sua impostazione teologica della salvezza attraverso una entità esterna e trascendente, ecc.

*En passant*, annotiamo anche come quel «qualcosa di pratico» e «quotidiano», espressioni ampiamente ricorrente nelle interviste in riferimento al Buddhismo e al lavoro introspettivo da esso proposto, possa essere ampiamente compreso rileggendo in tal senso la casistica sopra riportata degli effetti riferiti dai nostri intervistati: un addestramento di pensiero-parola-azioni che è continuo e incessante, esplicito e messo alla prova durante gli avvenimenti quotidiani, dai più banali ai più importanti e straordinari, ed è applicato e praticato proprio attraverso fatti concreti e tangibili come può essere il provare rabbia per qualcuno o per qualche avvenimento subito, il provare ansia nel prendere un autobus affollato o il cercare di non giudicare l'altro che ci si

presenta di fronte, il sapere riconoscere un proprio errore o una propria mancanza e chiedere scusa per questo o cercare di essere tolleranti e comprensivi anche nelle situazioni avverse nelle quali può capitare di imbattersi, ecc.

In definitiva, l'azione combinata della sperimentazione delle pratiche meditative buddhiste, dello studio e approfondimento del suo sistema di credenze e del processo di integrazione e assimilazione all'*in-group* e alla sua subcultura, comporta un processo di addestramento – che resta comunque in ultima analisi un apprendimento auto-diretto – e trasformazione di sé che coinvolge, integrandole, strutture cognitive ed interpretative, norme valoriali, universo psichico, *pattern* comportamentali e modalità relazionali. In tal modo, il praticante è coinvolto e formato nella sua totalità e integrità di essere umano. Ora, anche se si tratta in realtà di rappresentazioni degli effetti attribuiti alla meditazione, e dunque nulla possiamo affermare circa una loro sostanzialità – argomento peraltro che non interessa in questa indagine – proprio il fatto che si presentano come rappresentazioni condivise e diffuse ci danno utili indicazioni – ed è questo che ci interessa soprattutto – oltre che, come abbiamo visto, sul processo di apprendimento del sistema di credenze e pratiche e sulle rappresentazioni, sviluppate dai nostri intervistati, del processo stesso e degli strumenti ed elementi in cui è articolato, anche sui modelli valoriali positivi dei nostri stessi intervistati, intesi sia come identità individuale che come cultura condivisa del gruppo. E tali modelli valoriali, dei singoli e come “sentire comune” del gruppo, assegnano un valore positivo ad atteggiamenti quali la calma e la serenità, l'osservazione e la gestione della rabbia e dell'avversione, una certa modalità di interpretazione del mondo, una certa modalità di interazione sociale, ecc. Da questo punto di vista, si tratta di soggetti sociali che hanno già precedentemente sviluppato, almeno in parte, tali modelli valoriali e cercano una esperienza, religiosa, che non solo sia compatibile con tali modelli ma li esalti e sviluppi, e lo faccia non solo su di un piano teorico o teologico, ma soprattutto e anzitutto su di un piano, come abbiamo più volte avuto modo di dire, pragmatico.

Rileggendo le rappresentazioni delle modificazioni attribuite alla sperimentazione delle pratiche buddhiste da una diversa angolatura – o, riprendendo Simmel [1989], da una maggiore “distanza dello sguardo” – possiamo individuare un filo comune a tali rappresentazioni nel superamento dell'egocentrismo e nell'addestramento ad un pensiero, e a conseguenti *pattern* comportamentali, basato

sull'idea dell'«interdipendenza di tutti gli esseri», o, nei nostri termini, nello sviluppo di un atteggiamento religioso: il Buddhismo viene vissuto e interpretato, per lo meno dai nostri intervistati e in questa fase, come un percorso di auto-addestramento al superamento di una identità ego-centrata, e viene poi valutato in base agli effetti e ai cambiamenti, rappresentati, che riesce, in questa direzione, a restituire.

«è un esercizio di pratica quello di considerare gli altri come parte di te e tu come parte degli altri, eee questo ehm diciamo ti spinge sempre a vincere un po' queste tendenze egoistiche, diciamo così, no?, perché il punto fondamentale è il nostro ego che ci spinge a mhm diciamo a centrare, no?, la realtà su di noi, no?, quindi l'esercizio che si fa qua di pratica è proprio quello di decentrare, di diti di distruggere questo ego. E quindi di per sé, se uno lo fa seriamente, comporta un miglioramento dei rapporti con gli altri, insomma. Riesci ad atteggiarti nei confronti degli altri in modo meno, appunto, egocentrico eee e questo poi le persone in realtà lo avvertono, lo sentono questo» [15\_ZEN\_A]

«io so' sempre stata molto egoista [...] a un certo punto, è successo questo, ho capito che quello che ti dà fastidio, che mi dava fastidio nelle relazioni con gli altri, era st'ego troppo grosso, troppo sviluppato. Sempre tutto troppo accentrato su di me. Quando poi ho detto “via, non ha importanza. Che succede? Perché deve stà tutto così fortemente accentrato su di me?”. L'ho proprio lasciato andà', le cose so' migliorate, ma nettamente! Ti metti nei panni degli altri, ti fai una domanda, cerchi di capire perché si comportano in quel modo [...] E fatto questo, boom, tutto è cambiato. Cioè io adesso mo' te do una spiegazione anche razionale del fenomeno e del cambiamento interiore che ho vissuto. Però tutto questo è accaduto e sta accadendo, lentamente da quando ho cominciato la pratica. E questo è proprio la direzione del cambiamento in tutto quello che sono i miei rapporti interpersonali, tutti, dai i miei genitori, con mio marito, con i miei figli, al lavoro, qualunque cosa. Prima mai mi sarei sognata, per carità di Dio!, se non stavo al centro del mondo era una tragedia! E campo meglio, è quella la cosa, sto meglio. Certo, m'arrabbio, la stanchezza certe volte prevale, però la differenza c'è» [9\_ZEN\_B]

In generale, quindi, l'adesione al Buddhismo, se anche nasce come risoluzione di una qualche specifica situazione problematica, nel tempo porta con sé un mutamento paradigmatico più ampio ed articolato che va ad agire sul sistema di credenze e valori, sulle modalità di pensiero e di espressione delle emozioni, sulle modalità di comportamento e relazioni sociali. In tal senso, la situazione problematica di partenza del processo è innanzitutto e soprattutto una incapacità del *frame* cognitivo-valoriale di dare conto *compiutamente* della realtà e del proprio ruolo e scopo nella realtà: gli eventi *turning point*, nella loro unicità e extra-ordinarietà, attivano in questi soggetti una critica del paradigma interpretativo del proprio “mondo della vita”. Il processo di apprendimento e sperimentazione del Buddhismo, più che sostituire, riformula, a

partire da quella critica e su quella critica, e sviluppa, sulle fondamenta del precedente, il nuovo – nel senso appunto di ampliato, definito, sviluppato – *frame* cognitivo-esistenziale. Così, se nella fase di avvicinamento gli intervistati cercavano una prassi di liberazione dalla sofferenza, vale a dire una risoluzione alla situazione di incertezza paradigmatica, ora, dopo la prima sperimentazione del sistema di pratiche e credenze, apprendono una pragmatica di auto-addestramento e trasformazione in grado di sviluppare o rafforzare un atteggiamento religioso, una religiosità, che ingloba ma supera le ragioni iniziali dell'adesione.

Il modello classico di analisi dei processi di conversione religiosa propone come indicatore e carattere costitutivo di una fase di stabilizzazione nel nuovo gruppo religioso lo sviluppo di una intensa rete relazionale con i membri del nuovo gruppo. Nel nostro caso, invece, pare che questo elemento sia assente o perlomeno non occupi una posizione di rilievo. Non sempre infatti si sviluppa con i membri del nuovo gruppo una importante rete relazionale anche al di là degli incontri di pratica comune, e nei casi in cui è presente, andando in ogni caso ad aggiungersi ed affiancarsi alle pre-esistenti reti relazionali e non a sostituirle, si compone solo, per ragioni anagrafiche o di interessi comuni esterni alla pratica meditativa, con un sotto gruppo specifico. Come afferma ad esempio 1\_TH\_B:

«con queste persone con cui io ho un rapporto anche al di fuori della pratica ci siamo conosciute all'università, siamo anche più vicine diciamo come età, e abbiamo anche una situazione più simile, quindi, anche a livello di tempo sicuramente c'è più facilità di vedersi rispetto ad altri che magari hanno delle famiglie, impegni lavorativi più pressanti, quindi diciamo è stata un pò una conseguenza quasi naturale, ecco» [1\_TH\_B]

Oltre all'omogeneità *in-group*, la possibilità dello sviluppo di una consistente rete relazionale interna sembra essere legata anche alla consistenza numerica del gruppo: in gruppi molto numerosi è naturalmente più difficile stringere legami e la partecipazione si limita spesso alla sola esplicitazione delle pratiche meditative comuni.

In ogni caso un legame relazionale intenso si sviluppa sempre e comunque con il maestro, anche al di qua di qualsiasi relazione con gli altri membri del gruppo:

«il mio legame con questo che posso dire il mio *sangha*<sup>105</sup> è abbastanza leggero, nel senso che sono legato a U\*\*\* [il *maestro*] perché poi con lui ho fatto anche per un periodo di psicoterapia, quando ho fatto il *counseling*, poi lui è il mioo, lui mi fa la supervisioni quando ho dei clienti e mi segue. Allora io ho un rapporto con lui, tutto sommato, vado lì per meditare con lui, anche per sentire i suoi *dharma talk*, poi ho anche ottimi rapporti con gli altri che vanno lì, però non è cheee, non è che vado per partecipare a una riunione del *sangha*» [29\_TH\_A]

Questo legame tuttavia può sia concretizzarsi in una effettiva inter-azione, nella quale il praticante ha la possibilità di dialogare e confrontarsi continuamente col maestro, sia una relazione che si svolge più sui sentimenti della riconoscenza, della gratitudine, del riconoscimento del ruolo e delle capacità del maestro, senza però avere la possibilità di instaurare, a causa della numerosità del gruppo o della sua organizzazione interna<sup>106</sup>, un dialogo diretto e continuo.

Si è già visto come non sembrano essere attive, durante le fasi di ricerca e ingresso, motivazioni legate alla ricerca di una comunità o di legami relazionali con soggetti ritenuti affini (ricerca per omofilia), allo stesso modo il gruppo non sembra avere una influenza diretta durante la fase di stabilizzazione nel e valutazione del Buddhismo: si sceglie di aderire al Buddhismo per motivi spirituali o terapeutici (nelle forme, come si è visto sperimentale, intellettuale o mistico-carismatica), se sceglie di restare nel Buddhismo se si dà una valutazione positiva al suo sistema integrato di pratiche e credenze e agli effetti che la sua applicazione comporta. L'ingresso e la permanenza nel gruppo sembra essere sub-ordinato alla decisione di sperimentare, e successivamente apprendere e approfondire, la prassi buddhista: sostanzialmente si aderisce ad un gruppo principalmente per apprendere il Buddhismo direttamente da un maestro o da un istruttore. La qualità delle relazioni instaurate col gruppo o con alcuni dei suoi membri, pertanto, va ad influire solo sulla decisione di restare nel gruppo e non ha alcuna influenza sulla decisione di restare nel Buddhismo. Ciò significa che, qualora il praticante elabori, per ragioni varie, una valutazione negativa del gruppo,

---

<sup>105</sup> “sangha” (“assemblea”, “comunità”) è il nome sanscrito e pali che indica in senso generale l'insieme di monaci e monache, laici e laiche buddhisti e in senso più ristretto la sola comunità monastica. Nella tradizione il *sangha* è uno dei tre Rifugi o Gemme, gli altri due essendo il *Buddha* (ovvero il maestro) e il *Dharma* (ovvero l'insegnamento).

<sup>106</sup> Alcuni gruppi sono organizzati in *network* verticali, vale a dire con un unico maestro a cui fanno capo tanti gruppi locali gestiti da uno o più referenti. In questo caso, va da sé, le possibilità di contatto e dialogo diretto col maestro restano alquanto limitate.

semplicemente cambia gruppo, senza mettere in discussione la sua permanenza nel Buddhismo<sup>107</sup>.

Solo 9 intervistati su 38 presentano un percorso interno al Buddhismo in cui sia presente almeno un cambio di gruppo di pratica, tutti gli altri intervistati invece hanno continuato il processo di adesione al Buddhismo all'interno del gruppo di primo ingresso. Analizzando le motivazioni e le processualità di coloro che hanno effettuato almeno un cambio di gruppo di meditazione, possiamo elaborare la seguente casistica:

1) qualora il cambio di gruppo avvenga subito dopo l'ingresso nel Buddhismo, allora questo può essere dovuto:

a. ad una generale valutazione negativa del maestro e/o di alcuni membri del gruppo;

b. al desiderio personale di sperimentare varie scuole nella ricerca di quella che, per ragioni varie, si ritiene più adatta a sé;

c. alla successiva decisione da parte del mediatore religioso, che aveva agito durante le fasi di avvicinamento e ingresso, di impartire insegnamenti di meditazione. In questi casi il praticante abbandona il gruppo di primo ingresso per accogliere gli insegnamenti del mediatore religioso divenuto ora maestro;

2) qualora il cambio di gruppo avvenga subito dopo la fase di stabilizzazione e valutazione, allora ciò va ricondotto a:

a. divergenze riguardanti l'organizzazione e la strutturazione del gruppo e/o il percorso istituzionale da compiere per poter essere ordinati monaci o per giungere all'ordinazione laica;

b. ricerca di una relazione più intensa e diretta con il maestro e/o con gli altri membri del gruppo (in particolare se il gruppo precedente è numeroso o presenta una organizzazione in *network* verticale);

c. incontro con un nuovo maestro. In questo caso quindi il praticante sceglie un nuovo maestro e conseguentemente un nuovo gruppo;

d. un più generale esaurimento, per ragioni varie, dell'esperienza all'interno della specifica scuola di primo ingresso, con conseguente ingresso in una nuova scuola e, quindi, in un nuovo gruppo.

---

<sup>107</sup> Evidentemente quanto appena detto vale solo per coloro che continuano ad aderire al Buddhismo. Non avendo intervistato ex-praticanti non possiamo affermare se l'allontanamento dal Buddhismo sia legato solo a questioni relative ad una sua valutazione o anche a questioni legate a dinamiche *in-group*. Certamente coloro che continuano nella pratica buddhista lo fanno a prescindere da dinamiche comunitarie.

Ad ogni modo, dopo l'ingresso nel Buddhismo, e di conseguenza nel gruppo, il praticante scopre una nuova modalità di dimensione comunitaria, che potremmo definire di *relazioni spirituali*, che, se attivata, va a *rafforzare* la decisione di restare in quel gruppo specifico<sup>108</sup>. Con l'espressione relazioni spirituali vogliamo riferirci al fatto che il gruppo può funzionare come un supporto ed uno stimolo nella sperimentazione ed attuazione delle pratiche buddhiste (e per questa via stimolare il processo di adesione e acculturazione), e tale funzione può svolgerla anzitutto perché, come ricorda una intervistata, al suo interno non vige una logica di competizione, ma di supporto e sostegno, che porta a poter affrontare questioni ed esplicitare sentimenti ed emozioni che nella società esterna restano sopiti se non cassati:

«per la prima volta riesco a stare in un posto dove anche con gli altri si potevano toccare, mhm, si potevano dire delle cose che magari in altri contesti era molto difficile dire perché non avevano legittimità, non si poteva parlare della rabbia o della sofferenza, del dolore, perché non erano cose/ [...] perché invece i contesti che avevo frequentato fino ad allora volevano delle persone vincenti»;

«un'energia, che sento molto, il fatto che uno sta lì e cerca di tirare fuori il meglio di quell'esperienza. E invece mi sembra che a volte il mondo vada nelle nella direzione opposta, no?, nei contesti è più quello che ti dicevo prima che si gareggia magari per chi arriva prima e quindi per fare le scarpe agli altri, invece qui è un progetto di altro genere, no?, e questa è una cosa che secondo me va in controtendenza e che probabilmente è solo l'ambito religioso che ce la può restituire» [03\_TH\_B]

Così come con i suoi membri si può instaurare un rapporto qualitativamente differente rispetto a quello solitamente instaurato nelle reti relazionali esterne:

«col *sangha*, condividiamo poi questa esperienza, questa via e quindi casomai quando uno c'ha un problema sai che puoi parlarci e sai che il consiglio che viene dall'altra parte è sicuramente adeguato, insomma, invece con gli amici non lo so, tante volte sembra che poi non gli interessa, no?, perché quando si sta tutti bene si è amici poi quando ci sono i problemi ci si scorda, capito?, purtroppo è così. E quindi forse con loro ancora più che con gli amici, proprio una famiglia più che degli amici, insomma, ci posso pure conta', tra l'altro, cioè sono sicura che se c'ho necessità chiamo T\*\*\* o F\*\*\* o lo stesso D\*\*\* [*il maestro*] e sicuramente so che sarebbero disponibili, capito?, ad aiutare. E invece gli amici mha!, non è che ci metto la mano sul fuoco eh» [11\_ZEN\_B]

La funzione di supporto nell'addestramento si esplica in sostanza nelle forme di un confronto ed una chiarificazione sulla dottrina, sulle difficoltà incontrate o sulle

---

<sup>108</sup> Nel prossimo capitolo vedremo come questa dimensione possa esercitare una certa influenza anche nella fase successiva dell'approfondimento.

soluzioni escogitate nella sua sperimentazione ed attuazione, e di un supporto e di un incoraggiamento e stimolo reciproco nell'approfondire la sperimentazione delle pratiche meditative:

«al di là dell'aspetto comunitario, che è simile nel senso che poi le comunità è comunità dappertutto, però la caratteristica secondo me del sangha, e questo deve essere netto, è che non c'è l'amicizia, c'è la buona amicizia [...] il *sangha* è una comunità di egoisti, potremmo dire, cioè di persone che praticano, cioè quindi tu lo riconosci chi è che fa parte del sangha, quello che fa parte del *sangha* è quello che pratica non è quello che viene là per fare *sangha*, dura poco, anche da noi è venuto qualcuno a cui piaceva tanto stare insieme a noi [...] però poi non sedeva in meditazione o non studiava il Buddhismo, è durata poco, perché poi sta all'insegnante e sta alla comunità poi dire "guarda che non va bene così", noi facciamo quello perché per noi praticare, portare la pratica nella vita di tutti i giorni, studiare, impegnarci a venire alle sesshin, alla pratica [...] siamo praticanti e quindi siamo praticanti che ci sosteniamo in questo rapporto» [33\_ZEN\_B]

«il sangha è anche un elemento importante. Ehm però bisogna stare attenti perché, insomma, non è un gruppo d'amici, voglio dire, ci vediamo qua, stiamo bene insieme, scherziamo, ridiamo, va beh, facciamo pure ste cerimonie, eee il sangha è, diciamo, vuole essere un nucleo di un'umanità liberata, diciamo così insomma, illuminata diciamo, eee e quindi come tale un po' va vissuto. Ehm poi naturalmente il sangha, come tutte le società umane, c'ha le sue dinamiche, le sue conflittualità [*però*] è come se vivessimo una sorta di laboratorio perché ehm anche le dinamiche che avvengono all'interno del sangha sono un po' una prova eee che va attraversata per raggiungere questa verità fondamentale» [15\_ZEN\_B]

Tale supporto viene ampiamente rappresentato dai nostri intervistati anche come una sorta di «energia» e maggiore capacità di concentrazione che si produce durante le pratiche meditative comuni:

«può sembrare un po' metafisico, però non vuole essere metafisico, proprio a livello di energie in comune, cioè quando stiamo insieme, io non so perché, riesco a concentrarmi meglio [...] rispetto a quando sto da sola a casa» [02\_TH\_B]

In questo modo viene a svilupparsi un rapporto che è, nella bella espressione di 31\_ZEN\_B, «autopulente per lo spirito».

Parimenti l'assunzione di ruoli interni al gruppo non sembra influire con la stabilizzazione nel Buddhismo e neanche con una stabilizzazione all'interno del gruppo. L'assunzione di ruoli interni è infatti molto minoritaria e, qualora sia presente,

è dovuta o a caratteristiche individuali (e attuata subito dopo l'ingresso), o alla particolare organizzazione del gruppo che incoraggia i propri membri ad un rotazione nello svolgimento di ruoli e compiti interni, o, infine, si presenta come una conseguenza della fase di approfondimento (e ciò in particolare nei gruppi Zen dove il compimento del rituale del Bodhisattva, passaggio che, come vedremo, può essere preso a indicatore di un approfondimento dell'adesione, implica anche lo svolgimento di ruoli e l'assunzione di responsabilità nella gestione del tempio e dell'associazione/gruppo).

Va detto inoltre che non è insolita la partecipazione contemporanea a più gruppi (della stessa scuola), così come in alcuni casi la partecipazione regolare ad uno specifico gruppo non esclude poi la partecipazione a seminari, incontri o intensivi di pratica condotti da altri maestri anche di altre scuole. Inoltre, in questa fase come nella successiva fase di approfondimento, non sono insolite contemporanee partecipazioni ed esperienze anche con tradizioni e forme religiose o spirituali, o ritenute tali, esterne al Buddhismo; esperienze attivate sia precedentemente che successivamente l'ingresso nel Buddhismo.

Infine le fonti di apprendimento del sistema di credenze spaziano dal solo maestro, a testi vari anche di altre scuole, fino ad altri maestri anche di altre scuole. Non c'è una relazione precisa fra queste diverse fonti di apprendimento della dottrina e la scuola di appartenenza o le modalità di ingresso o di partecipazione e fruizione, le uniche affermazioni possibili al riguardo sono una generale prevalenza, trasversale alle scuole e ai tipi di ingresso, della fonte unica ed esclusiva del proprio maestro (discorsi, insegnamenti, scritti, ecc.), ed una più specifica prevalenza di tale fonte esclusiva per i praticanti riconducibili ad un ingresso di tipo mistico-carismatico. Se nel secondo caso possiamo ricondurre facilmente questo elemento alla natura stessa della relazione carismatica, nel primo caso possiamo ipotizzare – accanto a sensibilità individuali più inclini alla lettura e allo studio – l'influenza del maestro nell'indicare testi e autori, o la specifica cifra dell'associazione e la sua generale apertura ad altre esperienze e tradizioni spirituali<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Al riguardo possiamo annotare come almeno due delle associazioni da noi raggiunte abbiano contatti regolari e costanti anche con maestri di altri gruppi e scuole (anche di tradizioni spirituali esterne al Buddhismo) offrendo pertanto la possibilità ai propri membri di usufruire anche di tali strumenti nel perfezionamento del loro percorso spirituale.

## 4.6 Maestri e guru

Prima di passare all'analisi della successiva fase di approfondimento dell'adesione al Buddhismo, vogliamo dedicare un apposito paragrafo alla descrizione del ruolo svolto dal maestro durante il processo di adesione. Anzitutto egli è un mediatore religioso, ma, a differenza di un normale mediatore religioso, ha una maggiore capacità di influenza che gli deriva direttamente dal ruolo che esercita all'interno del gruppo. Proprio in base al ruolo esercitato nel gruppo possiamo inoltre distinguere fra *maestro* e *guru*.<sup>110</sup>

Inizialmente il rapporto del praticante col maestro può basarsi sia su di un rapporto carismatico (sebbene non nella stessa misura, come diremo a breve, del *guru*), sia su di un certo *feeling* basato sul riconoscimento da parte del praticante di determinate qualità possedute dal maestro e dal percepirlo come una persona degna di fiducia e fonte di ispirazione:

«sicuramente quello che tutt'oggi percepisco e subisco è il suo carisma. Perché comunque è una persona che c'ha un carisma spesso così! Si fa senti. Quindi anche questo conta. Conta perché comunque leggi anche tra le righeee la preparazione di una persona. La fiducia quella poi ovviamente arriva col tempo, nel senso che la prima sensazione iniziale è, magari sì, un affidarsi, ma a livello sensoriale, proprio a livello empatico. La fiducia per quello che è il contenuto dell'insegnamento e la preparazione ovviamente arriva col tempo» [9\_ZEN\_B]

«cioè proprio sono andato lìi eee, ero attratto da M\*\*\* [il maestro], cioè nel senso che mi aveva dato veramente 'na buona impressione, cioè l'avevo visto proprio come una persona eee molto disponibile, molto aperta, molto brava ma al tempo stesso moltooo decisa, fermaaa [...] la sua figura è stata importante in questa condizione, se fosse stata 'na persona che non me piaceva, fondamentalmente me ne sarei andato e avrei cercato qualche altra cosa» [4\_TH\_B]

Sulla base di questo *feeling* e questo riconoscimento delle sue doti e qualità, o del rapporto carismatico e di influenza, si stabilisce una apertura di fiducia nei confronti del maestro (che qui è ancora mediatore religioso) cui segue però tosto, nella fase di stabilizzazione e valutazione del Buddhismo, una verifica del maestro, delle sue competenze e delle sue qualità: a differenza del guru, infatti, il maestro non è al di sopra di ogni critica perché al di là della normale realtà fenomenica, tutt'altro, anzi «i

---

<sup>110</sup> “guru”, in sanscrito, indica, appunto, il “maestro”

maestri vanno anche messi alla prova» [22\_VAJ\_A]. Tale verifica riguarda le sue qualità in rapporto alla sua funzione specifica, pertanto egli viene visto come:

1. una persona *preparata e esperta* nella conoscenza intellettuale e pratica del Buddhismo;

in virtù di questa esperienza, il maestro è:

2. *autorevole* ma non autoritario;

3. un *esempio*, concreto e prossimo, delle possibilità e capacità trasformative del percorso spirituale;

4. una *guida* in grado di accompagnare il praticante nel suo percorso spirituale;

5. uno *strumento* e veicolo di informazioni;

6. deve inoltre mostrarsi *umile e franco* nel rapporto che instaura col praticante, nell'intento principale di guidare ed aiutare quest'ultimo nel suo cammino;

7. qualora si tratti di un laico o di un monaco Zen, inoltre, se ne apprezza la scelta di *vivere nel mondo*, non isolato e protetto nel monastero, e ciò perché il suo vivere nel quotidiano è visto come un elemento che può avvicinare il maestro ai bisogni e ai problemi del praticante: proprio perché vive nel mondo può capire e comprendere i problemi e le inquietudini del praticante;

8. in virtù di tutto questo, viene percepito come una fonte di *ispirazione* e un modello da *imitare*.

Pertanto il maestro *comunica* la sua esperienza, *incoraggia* e stimola, da *risposte*, è sempre *disponibile* e pronto, offre al praticante la possibilità di *confrontare* il suo percorso e i suoi raggiungimenti, e soprattutto è un *esempio* concreto della fattibilità e potenzialità del percorso di trasformazione integrata del sé favorendo così *speranza, ispirazione/imitazione*, e un circolo virtuoso *fiducia-verifica-pratica*:

«una persona che ha sperimentato in prima persona che c'è stato un cambiamento radicale, a me quello da, comunque sia, mhm una speranza, comunque sia, che forse non raggiungerò mai, e sicuramente non ci sarà l'illuminazione, però che magari ci sarà un cambiamento, no?, e che si cambierà comunque sia in positivo. E quello miii mi, ti ripeto, mi da una speranza perché è un uomo, è una persona, la conosco, fatta di carne ed ossa, e che ti può dire "si, guarda, se fai così qualche cosa alla fine succede"» [1\_TH\_B]

In prosieguo di tempo, il rapporto col maestro può poi sviluppare temi quali la gratitudine e il riconoscimento per il «dono del dharma»:

«proprio affetto e gratitudine assolutamente infinita, cioè della serie che uno si chiede “cosa ho fatto nella vita per meritarmi questo?”, cioè alla fine di un ritiro o di un discorso che tocca in modo particolare quello che condivido con le persone sedute vicino a me è proprio questo “che cosa avrò fatto mai per potermi meritare questo” insomma, quindi è gratitudine, molta, sì» [32\_TH\_A]

Il fatto che vengano giudicate e verificate le sue qualità in quanto maestro e il fatto stesso che possa essere criticato e sottoposto a verifica, introduce un ulteriore elemento nel rapporto maestro-praticante/discepolo nella fase di valutazione e stabilizzazione. Infatti, se è indubbio che lo sviluppo di un rapporto latamente carismatico o di *feeling* col maestro favorisce l'ingresso nel Buddhismo, e, parimenti, nella fase successiva di valutazione e stabilizzazione, la valutazione positiva del maestro va a rafforzare la valutazione positiva del Buddhismo, o ancora, nella fase di approfondimento, la guida e le competenze e capacità del maestro vanno ad influire, come vedremo, nell'attuazione di una sorta di salto qualitativo nell'adesione al Buddhismo, dalla nostra base empirica emerge che, qualora si riscontrino elementi di critica o elementi negativi nella valutazione delle capacità e delle qualità del maestro, queste possono anche condurre alla scelta di cambiare il gruppo religioso di adesione e rivolgersi ad altri maestri. In altri casi, tuttavia, le valutazioni negative sono compensate dalla concezione del maestro come di uno strumento, umano e quindi pur sempre imperfetto, di trasmissione di una conoscenza e di una esperienza ben più preziosa e rilevante.

La proprietà caratterizzante e determinante del *guru* è il carisma che il discepolo/praticante gli riconosce immediatamente e dunque il conseguente rapporto carismatico che si instaura tra i due.

«il primo incontro è stata una cosa incredibile, perché ce stava una platea di 1500 persone credo, e io stavo lì seduto, e quando lui è entrato praticamente è come se me so focalizzato completamente su di lui e come se c'è stato una sorta // [sbatte le mani] di *feeling* immediato, come se avessi riconosciuto qualcuno che non so, capito?, non so neanche spiegare, no?, sai quando tu vedi unaaa rimaniiii come posso dire meravigliato, no?, di questa situazione particolare, capito?, proprio che ancora ce l'ho adesso, ancora quando ci ripenso mi rimane 'sto contatto diretto, capito?, che c'ho avuto la prima volta che l'ho visto, e questo si dice che praticamente quando tu riconosci il Lama, che hai già conosciuto in altre vite, capito?, c'è una sorta di riconoscimento, che può essere riferita solamente a un qualcosa di precedente che tu non riesci a razionalizza', no?» [17\_VAJ\_A]

«il primo impatto non si dimentica ... amore ... grande abbraccio ... lui che sembra dirti “vieni e mi prendo cura io di te” ... parla al tuo cuore ... tu piangi, mi ricordo tutti lì piangevano, c'erano mucchi di fazzoletti ... tu piangi, ma non per il dolore, per la commozione, ho pensato “sono a casa”» [14\_VAJ\_A]

L'incontro, nella fase di avvicinamento al Buddhismo, con il *guru* sfocia poi evidentemente in un ingresso mistico-carismatico.

Se col maestro il rapporto iniziale è di apertura di credito e fiducia, che sfocia poi nella valutazione e verifica del maestro stesso assieme alla valutazione del Buddhismo, col *guru* si instaura invece un rapporto di *fiducia-affidamento* che esclude una successiva consistente verifica delle capacità e delle qualità del *guru*, anche se può talvolta in una certa misura comportarla. La sperimentazione delle pratiche e delle credenze del Buddhismo – meglio: degli insegnamenti del *guru* – serve solo ad attuare il percorso, a sperimentarlo su sé stessi, ma non va in alcun modo ad intaccare la fiducia carismatica iniziale nel *guru* e nei suoi insegnamenti. Questa stessa fiducia-affidamento, assieme all'energia incanalata e trasmessa dal *guru*<sup>111</sup> va ad alimentare l'impegno e la costanza nell'attuazione delle pratiche meditative, nonché la riuscita stessa del percorso spirituale:

«ma lui non ci lascia soli [...] ti porta per mano [...] parla a te, ad ognuno di noi, ti dice cose che sono utili per te proprio [...] io devo trasformare me e posso farlo solo incarnando le parole del maestro, la saggezza del maestro [...] tutti i giorni poi ascolto gli insegnamenti del maestro con le cuffiette, anche in macchina andando al lavoro» [14\_VAJ\_A]

«ho capito che se ne avevo dei benefici, voleva dire che comunque lui ha avuto la capacità di trasmettere, perché nel Vajrayana si dice che “se non c'è la trasmissione è come se tu accendi la luce ma la lampadina non s'accende perché non c'è la corrente”, per cui io mi sono accorto che premendo l'interruttore la lampadina s'accendeva per cui m'è venuta automaticamente una fiducia nell'insegnante, perché ho detto “è stato capace di trasmetterlo”» [36\_VAJ\_A]

Come per il mastro, anche il *guru* è esempio e guida, modello cui ispirarsi e da imitare, preparato e competente veicolo di informazioni. Tuttavia, diversamente dal maestro, egli possiede delle caratteristiche peculiari riconducibili a poteri straordinari, che vanno poi ad alimentare il rapporto di fiducia-affidamento, sia di natura

---

<sup>111</sup> E ciò anche se il *guru* non è fisicamente presente durante le pratiche meditative e le cerimonie comuni.

più prettamente magica (controllo della natura e capacità di assorbire la negatività e i “mali” del mondo)

«abbiamo visto il monaco parlare col cielo, dirgli di non piovere, sai questi monaci tibetani?, va beh questo è una cosa incredibile, loro possono farla piovere, non sempre, però magari dovevamo fare queste preghiere e in effetti ha iniziato a piovere subito dopo mangiato. Siamo riusciti a mangiare e poi ha iniziato a grandinare, però il tempo di fare, cioè un vento che ci stava portando via, però non ha piovuto. Questa cosa era ‘aprimi sesamo’, ho piantato, e cioè era, e continuavo a dire “mi sento a casa, mi sento a casa”, e piangevo, ma proprio con le spalle, proprio così, stavo servendo questi monaci e grondavo di lacrime» [26\_VAJ\_B]

«aveva il parkinson, aveva enfisema, aveva vari, perché è un *Bodhisattva* che aveva assorbito i mali di tutti noi [...] cioè per me, era un realizzato» [34\_VAJ\_A]

sia una certa capacità di lavorare con «energie sottili» per guidare l’allievo – anche dall’aldilà e anche se non fisicamente presente:

«i maestri operano su questi livelli, cioè [...] sono maestri dei meccanismi spirituali del dopo morte [...] io penso che nell’aldilà è come se i maestri cercano di essere di aiuto a chi è disponibile di essere aiutato, è come se noi siamo tutti qua chiusi al mondo spirituale, oppure aperti fino a un certo punto, e più che siamo aperti e più loro riescono ad aiutarci» [34\_VAJ\_A]

«si sente quando c’è il maestro, ti dà più energia, la mente razionale va in pezzi quando c’è il maestro, anche se solo col video<sup>112</sup> il maestro fa la differenza, la mente concettuale va in pezzi» [14\_VAJ\_A]

«il maestro è colui che ti aiuta a rimuovere le nuvole, capito?, che ti introduce, attraverso l’ambiente, attraverso le cose che ti dice, attraverso una cosa sottile [...] sono parole però lavora a un livellooo sottile, capito? [...] non è psicologico, è mhm poter dire energetico, ma forse anche quello/, cioè lavora sulla nostra mente, capito?, cioè lavora proprio in maniera sottile sulla nostra mente, ma sulla nostra mente pura [...] [*lo stato*] di presenza mentale, di consapevolezza, capito? [*accade*] grazie a lui, grazie a lui [...] eee lì sta lavorando qualcosa a livello sottile, che tu non riesce a esprimere, non è tangibile, no?, non la riesci a razionalizza’, no? [...] è proprio è attraverso il maestro, è lui, capito?, e ecco perché è più veloce, perché lui diventa un mezzo abile che ti porta proprio direttamente, capito?, è proprio diretta» [17\_VAJ\_A]

---

<sup>112</sup> Si tratta di video-guide, successivamente diffuse fra i discepoli/praticanti, nelle quali il maestro impartisce alcuni insegnamenti.

Legame sottile, energetico, che lavora sulla “mente pura” anche se il *guru* non è fisicamente presente: basta il video, un suo messaggio su un qualunque supporto, la sua immagine, o semplicemente richiamarsi mentalmente alla sua presenza: la pratica meditativa, la trasformazione interiore, la possibilità e capacità di intraprendere e realizzare il percorso spirituale sono possibili solo attraverso e per mezzo del *guru*, solo grazie al *guru*.

Il maestro, come il *guru*, è esempio, veicolo di informazioni e guida, ma mentre nel *guru* insegnamento e persona sono inscindibili, nel maestro sono scindibili: il *guru* è il *dharma incarnato*, il maestro è il *dharma praticato*. È possibile criticare il maestro e distinguere fra il suo insegnamento, il suo esempio e la sua persona: anche qualora ci fossero aspetti della personalità o del comportamento del maestro che non piacciono fino in fondo, il suo messaggio resta pur sempre valido e resta pur sempre valido il suo esempio. Il maestro pratica il *dharma* ma è un uomo, con tutti i limiti dell'uomo, ma proprio perché umano rende il *dharma* più vicino e fruibile, più attuabile. Il *guru* è il realizzato, incarna totalmente e perfettamente il *dharma*, non si può scindere fra messaggio e persona, la persona è il messaggio, il messaggio vive nella persona: e anche se alcuni suoi comportamenti o affermazioni possono essere in un primo momento valutati negativamente, ciò accade solo perché non li comprendiamo ancora appieno dato che egli «parla da un'altra dimensione, una dimensione più alta» [14\_VAJ\_A]; dimensione che non ci è ancora nostra e alla quale non abbiamo ancora accesso, dimensione a cui ha accesso il *guru*, dimensione a cui noi possiamo accedere solo tramite il *guru*. Il *guru* trasmette il potere, l'energia, la possibilità, il maestro comunica, spiega, indica, consiglia. Per questo l'ingresso nel Buddismo mediato dal *guru* è attraverso e per mezzo del *guru*, l'ingresso nel Buddismo mediato dal maestro è con il maestro: quello che viene valutato è anzitutto il messaggio e solo in secondo luogo la capacità del maestro di insegnarlo e trasmetterlo. Se il maestro non piace, si critica il maestro ma si scinde la persona dal messaggio, se gli aspetti negativi sono tanti e troppi e troppo vasti, allora si cambia maestro, ma più per una questione di empatia, di *feeling* col maestro che per una sfiducia nel *dharma*: si cambia maestro ma si resta nel Buddismo. Del maestro si valuta la sua conoscenza, competenza, disponibilità, umiltà, ecc, e si valuta l'effetto che il *dharma* ha avuto in lui, il maestro è l'esempio concreto, tangibile, verificabile, vicino delle capacità trasformative del *dharma*. Il *guru* è il *dharma*, pienamente, totalmente, integralmente, misteriosamente e a tratti magicamente. Ci si affida

totalmente al *guru* e al suo messaggio, la trasformazione profonda del sé è possibile solo nell'affidamento al e per mezzo delle energie del *guru*.

Si possono avere anche più maestri contemporaneamente – e ciò, dal nostro materiale empirico, vale soprattutto per i praticanti afferenti alle scuole Theravada – guardando solo al contenuto del loro messaggio; ma uno e un solo *guru*.

Il modello del maestro lo ritroviamo nelle scuole Theravada, Zen e in alcune scuole Vajrayana, e, nel percorso di adesione, va associato all'ingresso sperimentale (sia spirituale che di benessere) e intellettuale, e alla stabilizzazione sperimentale; il modello del *guru* è invece presente in quegli intervistati aderenti ai sistemi Nyingma e Geluk della scuola Vajrayana che abbiamo già visto essere in relazione con un ingresso di tipo mistico-carismatico e va associato ad una stabilizzazione di affidamento.

## CAPITOLO 5

### **Il processo di adesione al Buddhismo: le modalità dell'adesione**

#### **5.1 La fase di approfondimento**

Come abbiamo visto, il modello classico di analisi dei processi di conversione religiosa propone, come elementi caratterizzanti una fase di approfondimento dell'appartenenza al gruppo religioso, l'assunzione, da parte nel nuovo ingresso, di ruoli interni all'organizzazione del gruppo e la costituzione di reti relazionali *in-group* intense ed esclusive, ovvero di reti relazionali che vadano a sostituire le reti relazionali *out-group* pre-esistenti. Dalla nostra base empirica emerge come non sia possibile utilizzare questi elementi come indicatori di una adesione piena (o maggiore) al gruppo e al suo credo religioso.

Anzitutto, anche se una parte dei nostri intervistati ha modificato le vecchie reti relazionali, nessuno di loro è arrivato a sostituire le vecchie con nuove reti relazionali sviluppate esclusivamente all'interno del gruppo buddhista. E d'altronde, come si è visto, non sempre si sviluppano reti relazionali all'interno del gruppo quanto piuttosto il rapporto va a strutturarsi su ciò che abbiamo definito relazione spirituale. Pertanto, non si crea una rete relazionale chiusa e escludente, una sorta di gabbia in cui il soggetto ha rapporti solo con gli altri membri del gruppo religioso e il gruppo religioso tende ad isolarlo dall'esterno. Dall'analisi del materiale testuale si può affermare che in generale le relazioni sociali precedenti l'ingresso e l'adesione nel Buddhismo permangono, certamente permangono quelle più significative (amicizie più intime, parenti, ecc.) alle quali semplicemente si affianca la nuova rete relazionale.

Questa tendenza è confermata anche dall'analisi dei dati proveniente dal questionario integrativo. La tabella 5.1 riporta le risposte date dai nostri intervistati alla domanda "Chi sono le persone che frequenti più spesso?"; gli intervistati avevano la possibilità di selezionare due risposte fra quelle riportate in elenco (*cfr. Allegato B*) senza indicare un ordine particolare fra di esse. Come è evidente dalla tabella, le reti relazionali attivate coi membri del gruppo di appartenenza e con altri buddhisti in genere, non vanno a fagocitare la socialità del praticante quanto piuttosto ad affiancarsi

alle altre reti relazionali costituite in primo luogo da quelle familiari e parentali, e poi dalle reti amicali, lavorative o del volontariato (3 dei 4 soggetti che hanno indicato “membri di altre associazioni cui aderisco” fanno parte di associazioni di volontariato).

	risposte		% sui casi
	Frequenze	% sulle risposte	
<b>Familiari e parenti</b>	13	36%	72%
<b>Membri del sangha e altri buddhisti</b>	9	25%	50%
<b>Amici</b>	6	17%	33%
<b>Colleghi di lavoro e di università</b>	4	11%	22%
<b>Membri di associazioni cui aderisco</b>	4	11%	22%
<b>Totale</b>	<b>36</b>	<b>100%</b>	<b>200%</b>

Tabella 5.1, *Cerchie sociali primarie*

Quando emergono cambiamenti nelle vecchie reti relazionali ciò è dovuto o a fasi del ciclo di vita:

«nella normale fisiologia dei rapporti umani, perché tutto cambia col tempo, io non sono più lo stesso di 20 anni fa, conosco qualcuno ma il passare del tempo fa sì che lo conosca in modo diverso» [29\_TH\_A]

o come conseguenza della trasformazione dei propri *pattern* comportamentali e valoriali prodotti dal processo di addestramento e adesione al Buddhismo, pur tuttavia non implicando affatto un taglio netto con l'*out-group* o la sostituzione di una rete relazionale ad un'altra, quanto piuttosto una riformulazione delle modalità relazionali e pertanto talvolta la perdita di alcuni membri della vecchia rete relazionale:

«ho cambiato delle abitudini nel senso che prima mi capitava che ne so di avere relazioni con persone con una certa leggerezza, poi da un certo punto in poi ho detto “no”, ma non perché c'è il precetto che dice “avere rapporti responsabili”, ma perché mi sono resa conto che avere rapporti irresponsabili è una fonte di dolore, di sofferenza, e quindi è venuto un po' da sé scegliere di non fare certe cose perché quella cosa poi non era allineata con quello che io cercavo di fare, però fondamentalmente io ancora frequento persone che conosco da dagli anni '70» [35\_TH\_A]

«diciamo i miei amici oggi so' buddhisti eee la maggior parte, con chi è più facile relazionare ora, [*i vecchi amici*] ce li ho sempre, però mhm alcuni mi hanno scaricato loro [*perché*] io ero una festaiola eee non facevo altro che organizzare, so' sempre stata un po' organizzatrice, trascinatrice,

eccetera, però prima per cose futili. Ora che faccio una cosaaa ehm o forse non sono più tanto divertente, non lo so, tanti li ho persi, non che li ho persi, stanno sempre lì, ci salutiamo non è che abbiamo litigato» [26\_VAJ\_B]

Quanto all'assunzione di ruoli interni al gruppo, si è già visto, analizzando la fase di stabilizzazione, come questi possano derivare anche da una particolare organizzazione interna del gruppo che può talvolta prevedere una partecipazione attiva di tutti i membri del gruppo, a rotazione, nell'assunzione di ruoli interni o addirittura, per alcuni soggetti, possa essere autonomamente attivata già nelle primissime fasi successive all'ingresso. Solo in alcuni casi (e come conseguenza dell'ordinazione laica o monacale), come vedremo, l'assunzione di ruoli può essere considerata un indizio di un approfondimento dell'adesione da parte del praticante.

Da quanto detto si comprende come sia necessario guardare ad altri elementi in grado di indicare un qualche approfondimento dell'adesione. Ora, trattandosi essenzialmente di un processo di acculturazione e interiorizzazione e di addestramento e trasformazione, e essendo il Buddhismo un sistema integrato di pratiche e credenze, si può immaginare che ad un certo punto la quantità delle trasformazioni sfoci in un cambiamento qualitativo delle strutture del pensiero e del comportamento, ovvero in una modificazione, nella direzione indicata dal sistema di credenze e valori buddhisti, intensa e radicale delle strutture profonde dell'identità – ed è in questo caso una conversione in senso stretto. Tale radicale trasformazione va non solo ad agire sui *pattern* comportamentali, cognitivi ed emotivi – parafrasando un nostro intervistato, diviene carne e ossa<sup>113</sup> – ma anche a coinvolgere *integralmente* la vita del praticante, in ogni suo aspetto, e il suo successivo percorso biografico. Un radicale e profondo cambiamento nel modo di approcciarsi e di esserci nel mondo, come ci descrive un'intervistata nel suo racconto:

«io per i primi 15-16 anni non sentivo nessuna/, sentivo che la cosa era giusta [...] non ho mai perso un insegnamento di C\*\*\* [il maestro], anche perché sono insegnamenti che devono essere ripetuti ripetuti fino a averli digeriti come diceva Gaber, perché il mentale si mette di mezzo e ne fa subito un concetto, vuol capire, capito?, quindi /ah/ [sospirando] devo dire sì, son passata anche da un periodo bruttissimo di depressione e ho continuato lo stesso, e poi pensavo “va bene, se per me la strada è lunga pazienza ma questa è la strada giusta” [...] E ti dicevo che per molti anni io sono andata avanti in questa

---

<sup>113</sup> «ci vuole una vita per trasformarle in carne e ossa, quindi quello che si è andato trasformando nel tempo è che piano piano le ho metabolizzate, prima erano solo idee intellettuali, piano piano col tempo stanno diventando carne e ossa» [13\_ZEN\_A].

cosa perché sentivo che era quella giusta però non avevo mai avuto poi in me mhm quello che sentivo che succedeva a molti, gioia per esempio, quando mai!, io poi vedo soprattutto i guai che succedono nel mondo, ecco il fatto di dire “sì mi sta bene tutto così com'è” non ci riuscivo, poi a un certo punto, proprio per l'insegnamento del Buddha di fare attenzione a tutto, mi ricordo che un giorno camminavo per andare, spesso cammino a piedi, ehm e stavo andando verso il Colosseo dal Circo Massimo, e in quella strada bellissima a un certo punto ho visto un albero, proprio di solito uno cammina e vede le macchine vede tante cose, proprio per fare un po' di attenzione anch'io, che sono sempre molto distratta, guardo quest'albero e mi accorgo della meraviglia e della bellezza, e a questo punto mi è venuta la voglia di ringraziare, proprio il senso della gratitudine per quello che c'è di meraviglioso nel mondo [...] e da questo momento è cominciato anche quest'apertura, la gratitudine m'ha aiutato molto ad aprirmi [...] poi ho capito quant'è importante invece poter ringraziare e inchinarsi alle cose, inchinarsi a tutto, ma non solo ai fiori, ma anche a un oggetto che ti fa comodo che hai adoperato per tanti anni, anche al cibo era giusto, quando si faceva la preghiera prima di mangiare, era giustissimo, perché no?, a tutto quello che c'è di bello [...] io come compassione sono sempre stata molto compassionevole ma in maniera un po' da super-io “bisogna aiutare i poveri”, hai capito?, io non ho mai, ho sempre dato elemosina, se qualcuno mi chiedeva aiuto in genere lo aiuto perché mi sembra giusto, ma dentro, hai capito?, non c'era molta apertura, la gratitudine a me è servita ad aprirmi

**[intervistatore]: passava tutto per [indicando il cuore]**

Sì!, non passava più per il cervello, hai capito?, era una cosa che sentivo, ho sentito proprio “ah ma guarda quant'è bella la vita, ma quanto mi dà, tutto”, ecco, questo la gratitudine ti aiuta molto ad aprirti, veramente. Eee e un po' per volta, un po' per volta, mi sono avvicinata a quello che dice il Buddha a sentire la sofferenza in un'altra maniera, non solo, ma andare incontro alla sofferenza, e addirittura essere incuriositi dalla sofferenza. Io ho voluto proprio vederla, ho fatto un periodo di volontariato coi malati terminali, proprio per non scappare più anche dall'idea della morte» [30\_TH\_A]

Prima di passare ad una esposizione puntuale degli elementi che riteniamo utili ad una definizione di un approfondimento della pratica, dobbiamo specificare a cosa ci riferiamo con integrazione del percorso e del sentimento religioso nella vita del praticante, e per fare ciò dobbiamo introdurre alcuni concetti non esposti nella rete teorica presentata nel capitolo 1, e più precisamente il concetto di sentimento religioso sviluppato da Allport [1985]. Allport distingue fra religione estrinseca e religione intrinseca. Nel primo caso il sentimento religioso si presenta come frammentario e superficiale, strumentale e terapeutico: «qualche cosa da *usare*, ma non da *vivere*. E può essere impiegata in modi svariati: per migliorare il proprio status, per corroborare la sicurezza di sé, per accrescere le proprie sostanze, per ottenere amicizie, potere o ascendente [...] come mezzo di difesa contro la realtà [...] per fornire una super-sanazione divina alla propria formula di vita [...] è essenzialmente uno scudo dell'egocentrismo» [Ivi, p. 268]. La religione intrinseca, invece, si basa su di un

sentimento non strumentale né terapeutico, bensì «profondo e dilagante, saldamente ancorato all'intera struttura dell'essere [...] il solo autosufficiente e non sub-ordinato ad altri motivi» [Ivi, p. 267]. Essa è integrale e comprensiva poiché fornisce un senso ed un significato unificante sia alla realtà e al suo divenire che all'intera esistenza – o, in altri termini, sia all'Essere che all'essere – producendo pertanto una «tensione ed un impegno ad una unificazione ideale della propria vita» accordandola a tale significato e sentimento. [Ivi, p. 270].

Per definire una fase di approfondimento dell'adesione al Buddhismo, proponiamo pertanto di tenere conto di alcuni elementi, tutti in ultima istanza riconducibili ad una maggiore assimilazione delle pratiche e credenze buddhista da parte del praticante e ad una loro maggiore integrazione con gli altri ambiti del suo percorso di vita, quali:

1. sviluppo di un senso di appartenenza religiosa;
2. ordinazione monastica;
3. ordinazione laica e riti di passaggio;
4. lavoro e volontariato;
5. frequenza e significato della pratica meditativa individuale;
6. approccio al Buddhismo in quanto sistema integrato di pratiche e credenze;
7. accettazione e interiorizzazione del sistema di credenze;
8. sviluppo di un complessivo atteggiamento spirituale.

Andiamo con ordine. Anzitutto l'analisi dello sviluppo di un senso appartenenza religiosa è più complessa e articolata di quanto si possa supporre e le dedicheremo pertanto il paragrafo successivo. Quanto al percorso monastico, ci sembra pacifico che possa essere considerato indicatore di un approfondimento dell'adesione al Buddhismo, o perlomeno della volontà di raggiungere e realizzare un suo approfondimento integrale. Lo stesso discorso è applicabile anche all'ordinazione laica, o meglio, nello specifico, qualora il praticante decida di intraprendere un percorso laico che possa portare alla trasmissione del Dharma e quindi alla possibilità di divenire, a tutti gli effetti, un maestro/insegnante di Dharma. Quanto ai riti di passaggio laici, ci riferiamo in particolar modo ai voti da *Bodhisattva*<sup>114</sup> presenti nelle scuole Zen. Questo particolare rituale di passaggio implica infatti voti e promesse,

---

<sup>114</sup> I quattro voti del *Bodhisattva* sono: «gli esseri sono infiniti, faccio voto di salvarli tutti; odio, avidità e ignoranza sono inesauribili, faccio voto di abbandonarli; le porte del *Dharma* sono sconfinare, faccio voto di varcarle tutte; l'insegnamento del Buddha è infinito, faccio voto di realizzarlo».

implica una preparazione ed un avvicinamento specifico e più approfondito ed impegnativo, viene talvolta inteso come un «secondo battesimo», e comporta, successivamente, un cambio di posizione all'interno della struttura sociale *in-group* e dunque conseguentemente anche una variazione nell'assunzione di ruoli interni<sup>115</sup>:

«cinque-sei anni fa, insieme ad altri quattro decidemmo di prendere i voti, i voti del Bodhisattva, e quindi siamo venuti qua costantemente, per tutte le settimane. Ci vedevamo il giovedì mattina con D\*\*\* [il *maestro*], studiavamo, insomma, un testo, diciamo, base sui precetti, cucivamo il *Rakusu* che è quella, non so se hai visto quel bavaglino che portiamo, che indossiamo, quello lo possono prendere soltanto quelli, almeno in questo centro, perché in altri centri lo danno in modo molto più veloce, è una sorta di abito del Buddha, però in miniatura, diciamo per chi, come me e altri, hanno preso l'ordinazione laica si cuce, quello si cuce da solo, una cosa molto complicata, insomma, soprattutto per chi non aveva mai preso un ago in mano è stata, è stata una bella impresa insomma, pure quella era un esercizio di pratica, un grande esercizio di pazienza, eee e quindi insieme a loro, insomma, ho avuto modo di approfondire, ecco, proprio laaa il significato fondamentale del Buddhismo, perché io all'inizio non sapevo neanche cosa fossero le Quattro Nobili Verità quando ho cominciato a frequentare questo centro, anzi, non me ne importava niente, devo dire» [15\_ZEN\_A]

Nelle scuole Theravada e Vajrayana esistono riti omologhi, tuttavia, dalla nostra base empirica non emerge un qualche legame fra il compimento di tali riti ed un qualche approfondimento, o cambiamento di sorta, dell'adesione al Buddhismo. Per i praticanti aderenti alla scuola Theravada, una spiegazione al riguardo va ricercata nel fatto che essi sono tutti membri di gruppi o associazioni laiche e quindi sprovviste di rituali di passaggio; tuttavia anche qualora alcuni di questi membri effettuano il rito della presa di rifugio<sup>116</sup> presso un monaco, non sembra, stando al nostro materiale testuale, che tale rito comporti o segua una qualche particolare modificazione nell'adesione.

Un ulteriore elemento che possa introdurre un approfondimento dell'adesione, e in particolare quella integrazione fra percorso spirituale e altri ambiti della propria vita, ci viene fornito dalle scelte di alcuni dei nostri intervistati: 4 di loro, infatti, svolgono volontariato portando le pratiche meditative nelle carceri o nell'assistenza ai

---

<sup>115</sup> Va precisato che l'assunzione di ruoli interni al gruppo è una conseguenza del voto. È per questo motivo che proponiamo i voti da Bodhisattva e non il ruolo connesso come indicatore dell'approfondimento.

<sup>116</sup> Si tratta, in breve, di una cerimonia durante la quale il praticante si riconosce e prende asilo nei tre Rifugi o Gemme, vale a dire il *Buddha* (il maestro), il *Dharma* (l'insegnamento) e il *Sangha* (la comunità).

malati terminali, in altri casi ancora si è scelto di conciliare il proprio lavoro col Buddhismo facendolo diventare, ad esempio, oggetto della propria ricerca accademica.

Quanto alla frequenza della pratica sembra essere piuttosto comune una sorta di iniziale luna di miele (con pratiche individuali quotidiane e una partecipazione assidua agli incontri di pratica comune) cui fa generalmente seguito una fase, più lunga, caratterizzata da una frequenza altalenante e discontinua sia delle pratiche individuali che di quelle comuni. Possiamo individuare un segno di un approfondimento dell'adesione allorquando le pratiche meditative, e in particolare quelle individuali, cominciano ad avere una frequenza alta e costante nel tempo, fin'anche quotidiana o più volte al giorno, e soprattutto quando il loro compimento viene considerato dal praticante stesso come «imprescindibile», «irrinunciabile», «una parte di me», parte integrante della propria vita quotidiana:

«io pratico meditazione quanto meno una volta al giorno, 50 minuti o due volte al giorno possibilmente spesso mattina e sera, e ho una pratica personale che ho trovato molto giovevole quella di avere un giorno la settimana in cui faccio un intensivo [...] ogni domenica io cerco di praticare almeno fare 6 sittings o sei otto sittings di 40 o 50 minuti, quindi qualunque cosa sia io metto da parte tutto e, naturalmente a meno che non ci siano altri impegni, a volte anticipo al sabato se non posso fare la domenica [...] è un momento fondamentale per me perché è quello che poi mi permette di entrare nella settimana con un certo disponibilità interiore con una certa anche freschezza» [23\_ZEN\_B]

«all'inizio beh era meno consolidata [*la pratica meditativa*], anche se ho avuto dei momenti in cui insomma anche di distacco, breve ma di distacco, ehm però cioè adesso è una cosa irrinunciabile proprio [...] è comunque parte della mia vita, profondamente parte della mia vita» [38\_TH\_A]

Parallelamente alla frequenza e alla costanza delle pratiche meditative individuali, si abbandona la centralità esclusiva riservata alla meditazione formale e si riconosce l'importanza della meditazione informale<sup>117</sup>, aprendo pertanto l'esperienza (religiosa) anche ad altre forme di consapevolezza e conoscenza del sé non disgiunte dalla quotidianità dell'esistenza.

---

<sup>117</sup> La meditazione formale è la pratica meditativa, svolta generalmente, ma non necessariamente, seduti nella tipica posizione del loto o in posizioni ben regolate, che consiste nell'osservare la mente, il corpo e le loro attività e processualità utilizzando degli strumenti (il respiro, le visualizzazioni, i *koan*, ecc.) di ancoraggio dell'attenzione. La meditazione informale è la pratica meditativa liberalizzata dal contesto e dalla forma: si tratta sostanzialmente di osservare la mente e il corpo, utilizzando strumenti di ancoraggio dell'attenzione, durante le attività della vita quotidiana, qualunque esse siano. Potremmo sintetizzare considerando la meditazione formale come un addestramento *in vitro* e la meditazione informale come un addestramento continuo *in vivo* alla trasformazione delle modalità del proprio essere e agire nel mondo.

«questa è stata una cosa graduale che è avvenuta soltanto grazie a C\*\*\* [il maestro] che ci incoraggia e ci frusta contemporaneamente, perché ogni tanto insomma credo che ci sia bisogno anche di quello<sup>118</sup>, mostrandoci come la pratica seduta ehm senza il supporto della pratica in azione non è niente, ed è così, perché come quello che facevo a *yoga* prima, cioè mi mettevo lì, chiudevo gli occhi, facevo delle visualizzazioni bellissime, 35-30 minuti dopo mi rimettevo in piedi e sì avevo un po' di pace ma poi riveniva fuori la solita rabbia, la solita insoddisfazione. Perché io ho cominciato a rendermi conto che la pratica funzionava quando mi sono vista che potevo non reagire più con malanimo a certe cose dette e ridette da mia madre che non ho mai sopportato, ecco, allora ho capito che stava funzionando» [32\_TH\_A]

«Poi mano a mano [...] mi rendo conto che la pratica è proprio uscire fuori di casa, la pratica è proprio vivere, cioè guardare i piccioni, gli uccellini che mangiano, la difficoltà a andare alle poste, cercare di mantenere uno stato di pazienza e tolleranza con tutti, cioè è quello [...] mi sono resa conto che il Dharma se non lo vivi lo capisci solo a livello intellettuale, che va bene fino a un certo punto, poi va sentito» [22\_VAJ\_A]

Un ulteriore sviluppo si ha allorquando, accanto ad una riformulazione dell'approccio con cui ci si accosta alle pratiche meditative, si riformula anche l'approccio nei confronti degli altri aspetti del percorso buddhista: vale a dire l'indirizzo etico e il sistema di credenze. Solo così si abbandona la visione ristretta del Buddhismo come tecnica di concentrazione o al limite di introspezione o come strumento per il conseguimento di un generale benessere psicologico e si abbraccia, o si approfondisce, a seconda del tipo di ingresso e del tipo di approccio iniziale, la visione del Buddhismo come percorso integrato di trasformazione, ovvero come percorso spirituale. Proprio in quanto percorso spirituale, il Buddhismo va a plasmare l'intera esistenza del praticante, di modo che la sua vita quotidiana va a centrarsi sulle pratiche buddhiste e sullo studio del Buddhismo. Qui l'elemento discriminante non è solamente il comprendere che si tratta di un percorso integrato di trasformazione, ma decidere di mettersi completamente in gioco e lavorare per farlo diventare, appunto, "carne e ossa".

«all'inizio praticamente non volevo il Buddhismo, volevo la meditazione, no?, poi ho accettato il Buddhismo nel senso più filosofico, e poi in seguito ho accettato ehm e anche apprezzato la

---

<sup>118</sup> *En passant*, un esempio della rappresentazione della funzione del maestro nell'approfondimento dell'adesione.

parte più esoterica quella ehm più direi non solo rituale ma anche veramente più vicino alla mistica»  
[24\_VAJ\_A]

«la mattina la seduta e spesso mi piace fare anche la camminata, eee e poi altri momenti il primo pomeriggio, a volte la sera, questo, anche molta lettura, un po' questa parte dello studio di uno studio amato però, di uno studio non di sola conoscenza ma proprio di riflessione anche su quello che poi trovi insomma nei libri dei maestri, delle varie persone che hanno scritto, questo insomma, i vari aspetti e molto è diventata anche quella informale, insomma a tutto campo, ecco, non vedo diciamo una differenza se non nei momenti in cui c'è distrazione però è un po' un tutto unico, direi, con diverse modalità, però è quella, la giornata è quella» [38\_TH\_A]

In quanto percorso integrato di trasformazione, inoltre, il praticante non si appropria più ad esso in maniera strumentale, come nel caso di un approccio che veda nel Buddhismo una tecnica per raggiungere un qualche benessere psicologico ed esistenziale, ma, per riprendere Allport, in maniera intrinseca, vale a dire che il Buddhismo non sarà più elemento sub-ordinato ma diverrà elemento ordinante della vita:

«mhm in un certo senso ho smesso di fare troppe proiezioni a livello di quello che deve essere la pratica, di quello che mi deve dare, di quello che mi deve portare. Eee sto cercando di farla diventare veramente una base della mia esistenza senza che bisogna aggiungerci altro, probabilmente sto ancora chiedendogli qualche cosa, sicuramente sto ancora chiedendogli molto. Mhm all'inizio volevo che mi trasformasse in qualcosa di speciale, e lo voglio tutt'ora, però adesso insomma in un certo senso so che questa è una mia proiezione, una mia componente egoica, insomma. Non lo so è entrata più a far parte della mia quotidianità in una maniera molto più diciamo sanguigna, prima era forse un po' più di facciata come atteggiamento [...] smettere di chiedere alla pratica di voler risolvere i tuoi problemi, e questo è quello che ho realizzato in questo istante della mia pratica, cioè il fatto che se tu smetti di chiedere alla pratica di risolvere i tuoi problemi, la pratica apre una porta, apre dei confini più vasti di quelli che tu immagini» [20\_ZEN\_A]

«quando io vado al centro zen due volte a settimana o quando mi metto lì a fare meditazione, non ho un pensiero tipo “ok adesso mi occupo del mio lato spirituale”, capisci?, cioè quando mi metto lì è come se quando mi metto a dormire o mi metto a mangiare o mi metto a leggere un libro o mi metto/, è una cosa che sicuramente risponde a un bisogno perché altrimenti sicuramente non lo farei, però non inquadrabile in una sfera diversa da quello che è la mia vita, assolutamente, assolutamente no»  
[31\_ZEN\_B]

Quanto al sistema di credenze, va da sé che un approfondimento dell'adesione implica una loro accettazione e soprattutto interiorizzazione da parte del praticante tale da portare a quella riformulazione dei *pattern* cognitivi e valoriali di cui abbiamo spesso parlato. Qui non vogliamo offrire una analisi dettagliata dei contenuti delle credenze sviluppate dai nostri intervistati, né fornire un'analisi dei *pattern* cognitivi e valoriali dei praticanti ed una analisi delle loro possibili modificazioni – analisi che evidentemente meriterebbero ben altri spazi e indagine specifiche e che la nostra base empirica, costruita con altri scopi, non ci permette<sup>119</sup> – vogliamo solo offrire alcune linee ed una rapida panoramica basandoci su tre concetti del Buddhismo, vale a dire i concetti di *karma*, *saṃsāra* e *mokṣa*, e solo per mostrare come in luogo di una accettazione più o meno completa, come si potrebbe pensare parlando di approfondimento dell'adesione, se non di conversione in senso stretto, siano ampiamente diffusi, fra i nostri intervistati, fenomeni di selezione, soggettivizzazione e laicizzazione delle credenze.<sup>120</sup>

Il concetto di *karma*, ad esempio, può venire inteso sia come «una specie di purificazione, cioè un'anima che va depurata [2\_TH\_B]», mostrando in questo caso reminiscenze induiste e del pensiero ascetico; sia come meccanica legge di causa-effetto, con le conseguenze delle proprie azioni che possono essere riconosciute sia solo in questa vita:

«penso che un minimo di verità nel karma ci sia, cioè nel senso che effettivamente tutto ciò che noi facciamo poi c'ha delle conseguenze, e 'ste conseguenze poi te le porti avanti sia tu nella tua vita che probabilmente anche nelle vite future, certo sicuramente nella nostra vita c'ha delle conseguenze una cosa che tu fai oggi potrebbe causarti conseguenze per tutta la vita, quindi sicuramente questa cosa del karma in parte c'è, non la vedo una cosa amplissima come insomma quello che tu fai oggi è perché te lo sei portato daaa, no quello no» [11\_ZEN\_B]

che come un legame ininterrotto attraverso innumerevoli vite:

«quando ho incontrato mia moglie, ad esempio, è stata la stessa cosa, no?, cioè non so se a te t'è capitato pure, cioè dici “cacchio!, ma perché è scattato quel qualcosa?”, perché c'è sta' un qualcosa

---

<sup>119</sup> Durante le nostre interviste abbiamo raccolto solo incidentalmente informazioni riguardanti le credenze sviluppate dagli intervistati, e solo in funzione di una contestualizzazione del processo di conversione. Una analisi di questo genere richiederebbe ben altri strumenti concettuali ed una specifica rilevazione delle informazioni.

<sup>120</sup> Negli esempi che seguono prescindiamo dal confronto tra le credenze degli intervistati ed una qualche ortodossia buddhista. Ci interessa solo mostrare la diversità delle posizioni e delle rappresentazioni.

de passato, ce deve esse', no?, con quella persona c'hai un karma, te sei rincontrato, l'hai riconosciuta e hai ricominciato un percorso» [19\_VAJ\_A]

In altri casi ancora, il concetto di *karma* viene inteso invece come responsabilità etica delle proprie azioni o come interconnessione e interazione universale:

«la teoria del karma invece questa la trovo eccezionale, splendida [...] ma questa teoria del karma, a mio parere, può avere un significato solo se associato ad un concetto concreto di responsabilità, non di colpa [...] E poi peraltro è anche un passo in avanti per la liberazione perché nel momento in cui cominci ad assumerti le tue responsabilità, veramente inizi il percorso buddhista secondo me, cominci a liberarti dalla sofferenza, da questo atto di coraggio, perché altrimenti tutto quanto lo vedi come qualcosa dei torti che subisci e allora lì poi diventa difficile pure, cadi facilmente nel fraintendimento pratico “per sopportà 'sto mondo de merda”, no!, sei tu che lo crei il mondo di merda in realtà, capito?» [19\_VAJ\_B]

«questa verità fondamentale che è quella che il Buddhismo ci vuole comunicare, perché chiaramente ciascuno di noi, diciamo, noi diciamo cioè siamo tutti interdipendenti, ognuno, ognuno di noi dipende da tutti gli altri. Eee e quindi questa interdipendenza» [15\_ZEN\_A]

«a me quello che appassiona più del tema sono le relazioni karmiche, non il karma, sono le relazioni karmiche [...] è veramente possibile che nella infinità dell'universo i fenomeni si incontrino e che quando si incontrino ci possa essere una relazione che lascia tracce, ecco, che produce altro karma insieme, no?, in fondo anche noi stiamo producendo karma collettivo qua, cioè in una certa maniera con il ragionamento che io sto facendo con te e con le tue idee sto influenzando il mio pensiero e tu stai ottenendo un pensiero influenzato, e quando poi porteremo questa nostra esperienza a altri non sarà più solamente il frutto delle mie azioni pensieri e parole, ma sarà il frutto anche dei nostri pensieri parole e azioni, questo questa cosa è infinita, solo che è così infinita che poi non possiamo incasellarla, capisci? [...] in maniera molto pragmatica, ecco, molto pragmatico, cioè rimane qualcosa e questo qualcosa che rimane influenza e influenza anche alla lunga insomma in maniera che noi non riusciamo a immaginare quanto» [33\_ZEN\_A]

Similmente, la liberazione (*mokṣa*) può essere intesa sia come il raggiungimento di uno stato, vuoi effimero o vuoi più duraturo, di consapevolezza e pertanto di libertà da condizionamenti, stati d'animo, pensiero o azioni compulsivi e reattivi:

«la liberazione sono quei piccoli momenti in cui ti rendi conto eee e ti liberi nel senso che esci fuori da questi condizionamenti, dagli schemi, che ti senti che sei riuscito a /fare spazio/ [con enfasi] tra tutto il groviglio, ti sei liberato da questa continua questa edera che ti sta appiccicata che come ti distrai un attimo subito ti circonda, e quando riesci a trovare questo spazio per uscire per sentirti veramente quello che sei, insomma, ti accorgi appunto che non sei quello che pensi di essere, che ti sei costruito, che tutto quello che è il condizionamento insomma, questa è una grandeeee, quando si hanno questi momenti è veramente moltooo cioè ti senti molto bene. Proprio non è un che così “sto tranquillo”, cioè non è una cosa diiii di pace, di tranquillità, è proprio unnn ritrovi contatto con te stesso. È qualche cosa che comunqueee, non so, ecco, non saprei spiegarlo diversamente» [28\_TH\_B]

«uno spazio di libertà perché vedo l'impulso, karmico, sociale, psicologico, dovuto alla mia storia personale, lo vedo sorgere, che sia un impulso di rabbia, che sia un impulso di gelosia, che sia un impulso illuso di cecità, lo vedo sorgere, lo riconosco e decido, grazie alla consapevolezza, lo vedo sorgere e decido, grazie alla consapevolezza, di non agirlo e di agire in altro modo» [13\_ZEN\_A]

sia talvolta come una purificazione, quasi fisica, dai residui negativi del *karma*; sia ancora come un pieno sviluppo di una originaria e innata purezza, possibile riconoscendo che «il nostro errore, la nostra ignoranza, la nostra /illusione/ [con enfasi] è tutta questa, credere che le cose che noi abbiamo sono reali [...] noi siamo attaccati essenzialmente alle cose del samsara, quindi a questa nostra vita, al nostro lavoro, cioè fondiamo la nostra vita su queste cose, su queste cose materiali» [17\_VAJ\_A].

Il concetto di *samsāra*, infine, può sia essere inteso e accettato come reincarnazione, che inteso e accettato come rinascita, che ancora inteso e accettato come *re-identificazione*, cioè come tendenza a riproporre, nei propri comportamenti o nel proprio mondo psichico ed emotivo, in maniera compulsiva, meccanica e non consapevole, *pattern* cognitivi e comportamentali appresi e ad identificare, inconsapevolmente, il proprio sé con questi stessi *pattern*.

Ad esempio, se 14\_VAJ\_A può affermare «credo nella reincarnazione», intendendo con essa, induisticamente, un passaggio dell'anima da un corpo fisico, dopo la morte, ad un altro, 18\_TH\_A ci offre invece un parallelo fra rinascita e quello che abbiamo definito re-identificazione:

«samsara non è altro che la ciclicità, la coazione a ripetere determinate esperienze, nell'arco di una stessa vita, potremo dire, o addirittura nell'arco di più vite, dunque la liberazione da questa compulsione, da questa coazione a divenire un qualcuno, un qualche cosa, alla ricerca di chissà quale verità, realtà» [18\_TH\_A]

19\_VAJ\_B, ci offre ulteriori spunti di riflessione quando, pur presentando una concezione del *samsāra* come rinascita, sottolinea la scarsa importanza, per la sua personale esperienza e scelta religiosa, riproponendo ciò che abbiamo già affrontato nei termini di “prassi di liberazione” (cfr. *par.* 4.2), di questi temi:

«non c'è un'anima che si reincarna in qualcos'altro, ma si rinasce sotto altra forma, e peraltro è pure difficile ritrovare il collegamento con quello che era precedentemente, credo relativamente al discorso che se ti comporti male rinasci scarafaggio, più che altro credo che sia frutto di un continuum mentale, se la mia mente è corrotta e sono ansioso, ho una mente agitata, allora in quel caso magari la mia rinascita può avvenire in un contesto agitato, in condizioni non piacevoli, se sono invece più aperto, se ho una maggiore apertura mentale, magari posso arrivare a 'sto sviluppo mano a mano delle condizioni mi permettono poi di arrivare fino al conseguimento della buddhità. Ma è una spiegazione abbastanza squallida la mia, peraltro non mi piace nemmeno soffermarmi troppo su questi aspetti, perché a me ciò che piace del Buddhismo è che non si basa sulla promessa del Paradiso, se tu segui il Padreterno, ma è qui e ora» [19\_VAJ\_B]

Può infatti accadere, e accade spesso, che il processo di soggettivizzazione del religioso passi per una tendenza a scindere, nel sistema di credenze buddhiste, quegli aspetti che gli intervistati considerano più escatologici, o “religiosi” (dove religiosi assume per essi una connotazione negativa) e a non accettarli, concentrandosi più su quella parte delle credenze buddhiste che può più facilmente essere sottoposta ad una rilettura (occidentale) psicologica ed etica, o come afferma concisamente 9\_ZEN\_B: «preferisco spostare l'attenzione su cose più tangibili della dottrina».

Un approfondimento dell'adesione al Buddhismo comporta anche, a nostro avviso, lo sviluppo o il potenziamento di un complessivo atteggiamento religioso non strumentale e condizionato. Per descrivere cosa intendiamo con atteggiamento religioso estrinseco, o atteggiamento spirituale, proponiamo la tavola 5.1, che sintetizza quanto già esposto nel *par.* 1.2.4 a proposito del concetto simmeliano di religiosità e nella tavola 2.3 riguardo l'atteggiamento religioso, con il concetto di sentimento religioso intrinseco ed estrinseco proposto da Allport.

<b>Modalità</b> <b>Dimensioni</b>	<b>Estrinseco</b>	<b>Intrinseco</b>
<b>Cognitiva</b>	<i>Assoluto strumentale</i>	<i>Assoluto intrinseco</i>
	<i>Unità strumentale</i>	<i>Unità intrinseca</i>
<b>Affettiva</b>	<i>Aspettativa o fiducia condizionata</i>	<i>Fiducia ab-soluta</i>
<b>Proattiva</b>	<i>Solidarietà condizionata o strumentale</i>	<i>Devozione o solidarietà ab-soluta</i>

Tavola 5.1, *Atteggiamento religioso intrinseco ed estrinseco*

Nella tavola 5.1 abbiamo distinto la componente cognitiva dell'atteggiamento religioso nelle due dimensioni, strettamente interrelate, di assoluto ed unità. Con la dimensione *assoluto* ci riferiamo alla tendenza ad interpretare la realtà, in ogni suo aspetto, come manifestazione e dispiegamento di un principio assoluto. Tale dimensione comprende anche l'anelito a raggiungere l'assoluto e il desiderio di pervenire ad un totalmente altro. Il principio assoluto può essere inteso sia come trascendente (principio che regola l'universo e alterità trascendente), sia come immanente (ricerca di una alterità del vivere e sacralizzazione dell'esistente). Nel caso di un atteggiamento intrinseco, l'interpretazione della realtà in termini di assoluto e l'aspirazione all'assoluto, sono etero-centrati: gli avvenimenti che si verificano nella vita del soggetto e la sua parabola biografica, il suo mondo vitale, così come i fenomeni e gli elementi della molteplicità del divenire universale, vengono letti come collegati ad un disegno più grande, il soggetto si adegua, si conforma a questo disegno, cerca di agire in armonia con esso, considera degno di rispetto e attenzione tutto ciò che esiste. Nel tipo estrinseco o strumentale, l'interpretazione e l'aspirazione sono ego-centrati: l'agire dell'ego è rivolto a cercare segni dell'intervento e di una qualche benevolenza del principio assoluto negli avvenimenti della sua vita, in essi, e non già nella molteplicità del divenire dell'universo, legge la presenza di un disegno più grande che riguarda non l'intero universo, e in esso anche l'ego, ma riguarda l'ego e in esso l'intero universo. L'ego sacralizza sé stesso e non la vita, l'alterità del vivere non risiede in una modalità altra di interazione con tutto ciò che esiste, fino a considerare il sé e l'alter una continuità solo illusoriamente separati, ma risiede nella scoperta e conoscenza del sé profondo fine e sé stessa o finalizzata al potenziamento del sé e delle sue qualità.

Con *unità* ci riferiamo alla tendenza a decodificare la molteplicità del divenire riconducendola ad un principio unitario sottostante; principio unitario che, come visione trascendente, riconduce la molteplicità del divenire universale ad una superiore Unità (congiuntamente al dispiegamento del principio assoluto), e che, come visione immanente, porta a riconoscere l'unità nell'interazione e interconnessione fra tutto ciò che fa parte e costituisce la molteplicità dell'esistenza e del vivere. La dimensione dell'unità indica, oltre ad una modalità di decodifica della realtà, anche un'aspirazione a raggiungere l'unità, ad essere parte dell'unità dell'universo e della vita. Nel tipo strumentale, ego-centrato, l'ego si sente parte della profonda rete di interazione che crea e costituisce la realtà, ma la interpreta a partire da sé, si concentra cioè più sugli effetti che questa rete di legami provoca su di sé che sugli effetti delle sue stesse azioni sugli altri elementi dell'interconnessione. Nel tipo intrinseco, etero-centrato, l'ego si sente parte del tutto, il flusso della realtà interrelata media l'agire dell'ego, egli presta attenzione agli effetti delle sue azioni e si riconosce, e aspira ad essere, parte di questa incessante e, per egli, armoniosa interazione.

La dimensione della *fiducia*, nel tipo intrinseco, indica una fiducia nell'altro non condizionata dalle qualità e caratteristiche dell'altro o da situazioni contingenti, né finalizzata ad un qualunque tornaconto personale, sia esso materiale o immateriale, trascendente o immanente. Nel tipo estrinseco, invece, tale fiducia è subordinata ad aspettative e ricompense, al riconoscimento da parte dell'*alter* della fiducia concessagli dall'ego, a particolari condizioni e caratteristiche presenti nell'altro. Similmente per *solidarietà* intrinseca o devozione, intendiamo la propensione ad un agire altruistico non subordinato da condizioni di sorta o da fini e scopi in ultima analisi ego-centrati; mentre per solidarietà condizionata o strumentale, intendiamo la propensione ad agire sì in maniera altruistica ma non totalmente disinteressata, anzi subordinata a scopi e condizioni ego-centrati o a possibili ricompense sia simboliche (il riconoscimento sociale del proprio operato) che ultraterrene o da beneficiarne in altre vite future. Fiducia e solidarietà possono essere rivolte sia ad oggetti concreti (l'altro nell'interazione sociale, l'essere vivente prossimo, ecc.) che simbolici (l'umanità, la Vita, ecc.).

Per offrire una declinazione ed un contenuto specifico a categorie concettuali espresse fin'ora in termini necessariamente generali e estratti e nel contempo rilevare, nei nostri intervistati, degli elementi riconducibili alle varie dimensioni qui elaborate dell'atteggiamento religioso, riportiamo alcune esemplificazioni tratte dal nostro

materiale testuale. Resta inteso che una analisi piana di un atteggiamento religioso, intrinseco od estrinseco, nei nostri intervistati richiede una base empirica appositamente costruita che va ben al di là del nostro materiale testuale.

Negli stralci di interviste che seguono, la dimensione dell'assoluto-unità, viene espressa nei termini di una "intelligenza superiore", di un "equilibrio ed armonia". Interpretare, come accade nel secondo esempio, la bellezza e la grazia della danza come una prova e una manifestazione di tale superiore armonia, è propriamente ciò a cui ci riferiamo quando descriviamo la componente cognitiva dell'atteggiamento religioso come tendenza ad interpretare il mondo in termini di assoluto-unità:

«io credo che ci sia qualche cosa al di fuori di noi, un'intelligenza superiore votata al bene e che in qualche modo, no?, tira i fili e che non siamo abbandonati a noi stessi, insomma io di questo sonoo sono convinta, infatti ci sono dei momenti in cui prego anche, non so chi, non so cosa, però lo faccio. E come se in fondo in fondo a me c'è la convinzione di un'armonia nascosta che [...] che però in qualche modo c'è» [32\_TH\_A]

«non ho mai potuto pensare che sia merito mio che nel mio corpo accadesse quello che accadeva [si riferisce alla danza] [...] cioè tu puoi allenarti e fare tutto, però quando poi vedi che prende forma quello che accade, capisci che tutti quei passaggi non sono qualcosa che tu governi, cioè che ne so quando tu vedi una piroetta e un salto eccellente e non ti rompi le gambe // [ride] d'accordo che c'è un calcolatore meraviglioso, però c'è come un equilibrio che va al di là di quello che tu puoi controllare, cioè fiorisce in te qualcosa, è come la grazia, non so, per me la grazia, no?, cioè se dovessi dire che cosa è per me Dio era la grazia, la bellezza, cioè io chiamavo arte quello che era Dio» [21\_ZEN\_A]

Dicevamo che la componente cognitiva assoluto-unità è, al contempo, una aspirazione all'assoluto, un bisogno di dare significato alla propria vita centrandola su di una dimensione altra, ad esempio:

«in cuor mio, la religione è quell'aspirazione, quella tensione cheee per alcuni versi anche quella nostalgia, no?, del ritorno all'unità» [18\_TH\_A]

«io ho continuato a leggere, che ne so, vite di santi ad avere una storia mia personale, avevo sempre un dialogo con l'assoluto, con l'invisibile, no?, tutto questo, ho sempre pensato che non potevo esistere senza questo [...] sempre, mamma mia!» [32\_TH\_A]

Parlando degli effetti ricercati e ricondotti dai nostri intervistati alla loro sperimentazione ed apprendimento delle pratiche meditative e del sistema di credenze

buddhista, abbiamo affrontato quell'insieme di effetti che, nelle rappresentazioni degli intervistati, andavano a sviluppare modalità relazionali basate sulla solidarietà, sul rispetto degli altri, sull'attenzione verso i desideri e i bisogni dell'altro, sull'importanza di entrare con gentilezza e serenità nell'interazione sociale, ecc. Possiamo rintracciare in tutti questi elementi il desiderio di un modo di vivere totalmente altro, la ricerca di una alterità immanente, che spinge i nostri intervistati alla ricerca di un percorso, religioso e spirituale, che sia in grado di offrirgli ed insegnargli un modo di «vivere senza dover per forza calpestare qualcun altro per andare avanti» [2\_TH\_B].

Altri intervistati ci offrono delle esemplificazioni di schemi cognitivi riconducibili alla disposizione religiosa ad interpretare il divenire in termini di unità. In particolare, in questi casi, l'unità è intesa come interconnessione fra ogni qualsiasi elemento dell'universo, siano essi esseri umani o animali, sole o piante, ossigeno o oggetti inanimati; ed il proprio ruolo, in questa interconnessione, risiede anzitutto nel comprendere il più a fondo possibile tale interconnessione e quindi nell'agire nel rispetto di ogni elemento di cui si compone la molteplicità dell'unità e agire per il benessere di ogni elemento dell'interconnessione universale, agire, con una battuta, in profonda "armonia con la vita":

«nonostante questo questa totalità sia così vasta, così infinita, ehm il più piccolo fenomeno, il più piccolo essere di questo universo ne fa parte, cioè noi siamo parte, dice "ma io so' transitorio" "sì, ma ne fai parte, convenzionalmente adesso sei questo, ma sei stato altro e fai parte e l'universo non può fare a meno di te", per questo bisognerebbe, come dire, dovrebbe nascere questo rispetto per la sacralità della vita, perché è tutto, va beh mo' è farcita da' un po' di retorica, però grosso modo è quello che penso» [33\_ZEN\_A]

«siamo collegati a tutto, a tutto e con tutto, e che tutto lascia un segno in noi e noi lasciamo un segno in tutto, e che è davvero un'illusione pensare che un dramma, una gioia, un pensiero può rimanere fisso in un posto, cioè che non ci sia proprio una rete che collega tutto, tutto a tutti, ehm cioè è come pensare a poter essere sani in un contesto malato, cioè a pensare che non è, "questo non mi riguarda, questo non è cosa mia, questo non mi toccherà", a pensare in una ehm in un guscio impenetrabile, ecco [...] Io vedo questa interconnessione, interdipendenza, proprio come un dato di fatto di cui bisogna prendere atto, e se possibile imparare anche a comportarsi di conseguenza. Quindi ehm non la vedo, non penso che io, sì certo che io c'ho un'impronta su questo, certo che ce l'abbiamo tutti un'impronta su questo, però non penso che sia ehm l'interdipendenza non è perché io l'ho creata, e nemmeno perché io mi sto prodigando in essere sempre più interdipendente con sempre più persone in modo, ecco: il modo lo posso a un certo punto anche scegliere, ed è anche una mia responsabilità che quello che mando io [...] sia cosa più salubre possibile, ecco» [31\_ZEN\_B]

«siamo tutti interrelati, interdipendenti, interconnessi e co-creiamo costantemente la realtà [...] la realtà è interdipendente, insieme a questo viene fuori un elemento fondamentale cioè che è l'assenza di separazione tra soggetto e oggetto, e l'assenza di separazione tra soggetti, cioè tutti siamo interrelati e interdipendenti, la separazione tra soggetto e oggetto è un'illusione ed è l'origine della sofferenza. Quindi la pratica religiosa ha a che vedere con, e la pratica buddhista ha a che vedere con, il realizzare l'illusione della separazione e quindi comprendere, ma vivere, perché intellettualmente uno la spiega e la capisce, ma si tratta di vivere, di trasformare in carne e ossa la comprensione che siamo tutti interrelati, tutti interconnessi e che co-creiamo costantemente la realtà, cioè quest'istante è possibile perché lo stiamo creando insieme, io da solo non faccio un'intervista, tu da solo non fai un'intervista, quindi se l'intervista è possibile è perché la co-creiamo io, te, il registratore, il foglio di carta, il tuo dottorato [...] l'interdipendenza è anche questa, ma è anche respirare, perché che cosa respiro, no? [...] di che cosa sono consapevole?, del movimento dei polmoni o del fatto che quella che inspiro è aria?, cioè ossigeno, cioè fatta dalle piante, cioè fotosintesi, cioè il sole, cioè l'universo [...] sono interdipendente dal sole e sono interdipendente dalle piante e che quindi nemmeno il respiro sarebbe possibile e quindi che quella che ricevo con il respiro è vita co-creata dall'intero universo, quindi a tutti i livelli» [13\_ZEN\_A]

«una frase che per me è rimasta molto centrale cioè “quello che meglio serve la vita”, no!, “scegliere e agire facendo quello che meglio serve la vita”, che quindi non è esattamente quello che serve me o serve un'altra persona, ma la vita nell'insieme, in quel momento, in quel punto e quindi questo senso proprio di poter scegliere in armonia con la vita, no?, di poter agire rispettando la vita in tutte le sue forme [...] proprio un inchinarsi alla vita» [35\_TH\_A]

Infine, alcuni esempi associabili alla componente proattiva della solidarietà non condizionata e *ab-soluta*:

«l'aiutoo l'aiuto va dato nonostante chi c'è, chi non è, chi fa, chi è. L'aiuto è un aiuto fine a se stesso, stop, altrimenti è qualcos'altro [...] non credendo in un paradiso, non credendo in una punizione divina, l'aiuto è totalmente libero» [5\_ZEN\_B]

«se non mi dici grazie pace fatta, l'ego rimane ferito però l'intenzione è quella. È difficile, è molto difficile perché è un po' come quando uno si aspetta almeno un grazie, no?, uno dice “ho fatto una gentilezza nessuno lo riconosce”, ehm la compassione è un amore gentile e del tutto incondizionato» [22\_VAJ\_A]

Gli elementi, appena esaminati, che abbiamo proposto come indizi di una fase di approfondimento dell'adesione al Buddhismo, vanno valutati non singolarmente ma nella loro co-presenza e interazione, così come va tenuto conto della globalità del

percorso individuale. Sofferarsi solo su uno di questi elementi senza considerarli nella loro globalità e decontestualizzandoli dalla più generale parabola biografica del praticante, può infatti comportare analisi errate e superficiali. Ad esempio, uno dei nostri intervistati presenta fin dalle prime fasi del suo percorso di adesione al Buddhismo una pratica meditativa individuale costante, frequente e “irrinunciabile”, tuttavia declinata all’interno di un approccio di tipo strumentale finalizzato al raggiungimento di un complessivo benessere psicologico. La frequenza e la costanza nella pratica individuale e l’approccio strumentale, inoltre, e proprio in virtù della sua funzione terapeutica e strumentale, continuano anche durante una successiva fase del suo percorso biografico che lo porta ad allontanarsi, temporaneamente, dalla frequentazione di un gruppo buddhista e ad intraprendere un nuovo percorso religioso all’interno di un nuovo gruppo religioso di matrice cristiana.<sup>121</sup>

Mentre le precedenti fasi del processo di adesione al Buddhismo, vale a dire l’avvicinamento, l’ingresso e la stabilizzazione, sono, nelle varie declinazioni che abbiamo visto possono assumere, comuni a tutti i nostri intervistati, la fase di approfondimento è solo uno dei possibili esiti del processo di adesione al Buddhismo. Ed anche se possiamo pensare che l’approfondimento dell’adesione si sviluppi in prosieguo di tempo passando per gradi da un atteggiamento strumentale ad uno intrinseco e spirituale, questo non accade sempre, potendo darsi il caso di un approfondimento attivato dopo soli 4-5 anni di adesione o attivato già contestualmente con l’ingresso, nei casi ad esempio di ingresso spirituale che si indirizzano subito verso un percorso monastico, o di un permanere, anche per soggetti di lungo periodo, in una adesione ancora blanda o strutturata su motivazioni di benessere psicologico, o, come si dirà a breve, di multi-appartenenze religiose in cui il Buddhismo è in qualche modo conciliato con altre forme ed esperienze religiose, o ancora, di un abbandono del Buddhismo.<sup>122</sup>

Come detto, infine, il gruppo e il maestro possono favorire lo sviluppo di un approfondimento dell’adesione. Del maestro si è già avuto modo di parlare ampiamente (*par. 4.5*), quanto al gruppo, qui ci limitiamo a riportare il racconto, esemplificativo della sua possibile funzione all’interno di quella che abbiamo definito relazione spirituale, del passaggio di un intervistato da un approccio strumentale e di

---

<sup>121</sup> «io non ho mai smesso di meditare eh, anche da cristiano continuavo a meditare» [07\_ZEN\_B].

<sup>122</sup> Il nostro campione è costituito solo da intervistati che, al momento dell’intervista, non hanno abbandonato il Buddhismo, tuttavia quella dell’abbandono è una possibilità da tenere in considerazione anche ricordando l’effetto età e l’effetto *turn over* descritto nel *par. 1.5*.

ricerca di benessere psicologico, ad un approccio spirituale in cui il Buddhismo diviene esperienza religiosa integrale. Dal racconto sembra di poter affermare che più che di una influenza diretta e unidirezionale del gruppo sul singolo, siamo in presenza di una interazione, di una reciprocità (*sensu* Simmel) di influenze; tuttavia, dato che quello che riportiamo è l'unico caso presente nel nostro materiale testuale, riferibile ad una fase di approfondimento dell'adesione, in cui sia riscontrabile una qualche azione del gruppo religioso, la nostra analisi può solo limitarsi ad una mera constatazione:

«inizialmente io venivo qua come un eee un praticante diciamo di eee con scars/, senza altri impegni, per cui venivo la sera facevo la mia meditazione, i miei quaranta minuti di meditazione, sentivo il discorso [...] e poi andavo via, insomma, non c'avevo un rapporto più stretto qua col centro. Poiiii diciamooo qui negli anni, in dieci anni sono passate tante persone eee e tante persone sono venute, tante persone sono andate via, per cui, diciamo che a partire da, diciamo cinque-sei anni fa, si è consolidato un gruppo che è rimasto abbastanzaaaa solido, insomma, eee diciamo gli altri, che costituiscono il nucleo, insomma, di questo centro sono persone che frequentano anche da quattro, cinque anni, insomma, e quindi con loro, diciamo, c'è stata una, diciamo, una reciproca ehm spinta, insomma, ad approfondire un po' i temi del Buddhismo [...] eee ho cominciato a avere una curiosità anche, insomma, sui fondamenti del Buddhismo e poi del Buddhismo Zen in particolare [...] ad approfondire i temi del buddhismo, gli aspetti, diciamo, religiosi e spirituali, che io precedentemente invece non avevo considerato»  
[15\_ZEN\_B]

## **5.2 L'adesione al Buddhismo e le appartenenze religiose**

Si è accennato allo sviluppo di un senso di appartenenza religiosa al Buddhismo come ad un possibile indicatore di una fase di approfondimento del processo di adesione. L'analisi del materiale empirico al riguardo mostra come, accanto a coloro che fra i nostri intervistati si dichiarano esplicitamente buddhisti, altri invece preferiscono non dichiarare, sia pur per motivi diversi, come vedremo, alcuna specifica appartenenza religiosa rifiutando contestualmente di considerarsi buddhisti e altri ancora, infine, preferiscono dichiararsi cristiani che meditano.

Prima di affrontare la descrizione dei tre gruppi di appartenenza religiosa nei quali abbiamo suddiviso i nostri intervistati, occorre affrontare alcune precisazioni e riflessioni preliminari che si riveleranno utili non solo a giustificare le scelte alla base della nostra classificazione, ma anche a comprendere appieno il significato delle dichiarazioni di appartenenza religiosa degli intervistati.

Andiamo con ordine. Anzitutto dobbiamo chiederci chi è, per i nostri intervistati, il “buddhista”. Al riguardo possiamo rintracciare tre concezioni via via più selettive: lo studente, ovvero «colui che segue il dharma», intendo con ciò che lo segue integralmente o perlomeno cerca di seguirlo integralmente; lo studente che ha preso i precetti e/o l’ordinazione sia laica che monacale; una condizione da raggiungere, vale a dire che non basta studiare il *dharma* o seguire i precetti o prendere l’ordinazione laica o religiosa, occorre raggiungere un livello maggiore lungo il percorso di trasformazione. In quest’ultimo caso la rappresentazione del buddhista può arrivare a sovrapporsi e confondersi con quella di realizzato, Buddha, e simili, ad esempio: «un buddhista forse Thich Nhat Hanh, forse il Dalai Lama, cioè uno che riesce veramente a vivere, io lo studio» [26\_VAJ\_B]. Vedremo che in alcuni casi gli intervistati non si dichiarano esplicitamente buddhisti non perché non si riconoscano nel Buddhismo ma perché non si considerano ancora all’altezza di ciò che concepiscano debba essere un “vero” buddhista.

Riguardo al concetto di religione, possiamo distinguere fra coloro che ne danno una rappresentazione positiva e coloro che invece tendono a mostrarne una rappresentazione negativa. I primi la descrivono, significativamente, come un percorso spirituale, un tentativo di risposta al senso dell’esistenza<sup>123</sup> e alla sofferenza esistenziale, uno sviluppo delle proprie potenzialità umane, e argomentazioni simili; i secondi invece, altrettanto significativamente, sottolineano la sua natura di istituzione basata su dogmi<sup>124</sup> e rituali, con funzione di controllo sociale e gestione del potere<sup>125</sup>, ecc. Solitamente, coloro che tendono a dare una rappresentazione negativa della religione, associano il concetto di religione alla loro immagine della Chiesa Cattolica e alla loro passata esperienza religiosa cattolica, sviluppando pertanto un concetto cristiano-centrico di religione e considerando come non-religione qualsiasi forma religiosa che se ne discosti.<sup>126</sup> Queste rappresentazioni sono trasversali sia rispetto all’appartenenza religiosa che rispetto alla scuola di adesione: si può avere una

---

<sup>123</sup> Ad esempio: «la religione è il non fermarsi a vivere una vita senza senso, dare un senso alla vita» [20\_ZEN\_A]; «la risposta a un’esigenza umana di diiii di diiii di inadeguatezza o di sofferenza» [33\_ZEN\_A].

<sup>124</sup> Ad esempio: «è credere a priori in qualcosa di cui uno non ha fatto esperienza» [32\_TH\_A]; «ti racconta lei quello che è, non ti dice come fare per trovare dentro di te» [30\_TH\_A].

<sup>125</sup> Ad esempio: «l’oppio dei popoli» [37\_VAJ\_B]; «un modo per garantire l’identità di un gruppo a scapito di un altro gruppo, attraverso un meccanismo di conformismo normativo eee uniformazionale» [07\_ZEN\_A].

<sup>126</sup> Sul punto, si notino, ad esempio, le affermazioni seguenti: «non è tecnicamente una religione perché non c’è un Dio» [27\_VAJ\_B]; «non è una religione perché non mi chiede di credere a priori» [32\_TH\_A].

immagine negativa o positiva della religione indifferentemente se ci si dichiara buddhisti o non-buddhisti o se si fa parte di un gruppo Theravada, Zen o Vajrayana.

Rispetto al concetto di religione, il Buddhismo, a sua volta, può essere considerato o una religione, e ciò proprio in quanto percorso spirituale e ricerca interiore; o non essere considerato una religione, e ciò proprio in quanto percorso spirituale e ricerca interiore<sup>127</sup>; o non essere considerato una religione ma uno «strumento di conoscenza di sé» o uno «stile di vita»<sup>128</sup>. Anche in questo caso le rappresentazioni del Buddhismo sono trasversali sia alla scuola sia all'appartenenza religiosa dichiarata. Generalmente, chi ha sviluppato una immagine positiva delle religioni e le considera pertanto dei percorsi spirituali, considera il Buddhismo una religione proprio in quanto percorso spirituale, e può dichiararsi indifferentemente buddhista o non-buddhista; chi considera le religioni negativamente, non considera il Buddhismo una religione ma uno strumento di conoscenza di sé o uno stile di vita o, più raramente, un percorso spirituale, e può dichiararsi indifferentemente buddhista o non-buddhista (*cf. tab. 5.2*). Qui, però, occorre essere chiari: i concetti sviluppati dai nostri intervistati e da essi restituiti con i termini di “percorso spirituale”, “religione”, “stile di vita”, ecc, non corrispondono *in toto* all'utilizzo e all'interpretazione che ne diamo noi in questa indagine. Si tratta, per dirla in altri termini, di rappresentazioni di primo livello. Con essi vogliamo semplicemente indagare il significato, dal punto di vista dei nostri intervistati, della loro dichiarazione di appartenenza religiosa.

<b>Appartenenza</b>	<b>Buddhista</b>	<b>Non-buddhista</b>	<b>Tot.</b>
<b>Religione-Buddhismo</b>			
<b>Religione percorso spirituale e Buddhismo religione e percorso spirituale</b>	8	6	<b>14</b>
<b>Religione istituzione e Buddhismo stile di vita o strumento di conoscenza di sé</b>	5	1	<b>6</b>
<b>n.c.</b>	12	6	<b>12</b>
<b>Tot.</b>	<b>25</b>	<b>13</b>	<b>38</b>

Tabella 5.2, *Appartenenza religiosa e rappresentazioni della religione e del Buddhismo*

<sup>127</sup> «cioè io non mi rivolgo al Buddhismo come a una religione mi rivolgo al Buddhismo come a una forma di spiritualità, di ricerca interiore» [35\_TH\_A].

<sup>128</sup> «un percorso di trasformazione, di se stessi, che poi implica anche una trasformazione delle relazioni che hai con gli altri, no? Per cui lo vedo come uno stile di vita, capisci che ti voglio dire?, cioè non lo vedo come un/, cioè non è una religione» [01\_TH\_B].

La tabella 5.2. purtroppo presenta molti casi non classificabili (dovuti sostanzialmente ad una insufficienza di dati al riguardo o ad una loro ambiguità interpretativa), tuttavia si dimostra ugualmente utile all'analisi: al di là infatti delle frequenze incomplete, ci mostra come oltre a situazioni prevedibili e in un certo senso quasi scontate (dichiararsi buddhista avendo una immagine positiva della religione e considerando il Buddhismo una religione, non dichiararsi buddhista non riconoscendo al Buddhismo uno statuto di religione), possiamo avere anche situazioni che meritano una ulteriore precisazione: per quegli intervistati che hanno una visione negativa della religione e non considerano il Buddhismo una religione ma uno stile di vita, la loro dichiarazione di appartenenza va letta propriamente come un riconoscersi non nel Buddhismo in quanto religione, ma nel Buddhismo in quanto stile di vita o strumento di conoscenza di sé; mentre per quegli intervistati che, pur avendo una immagine positiva della religione e pur considerando il Buddhismo una religione, non sviluppano un senso di appartenenza al Buddhismo, come si vedrà, occorrerà indagare ulteriormente le loro scelte.

Rispetto alla religione di prima socializzazione ritroviamo tra i nostri intervistati posizioni diversificate che possono comprendere sia un riconoscimento del permanere di radici cristiane relative principalmente ad alcune credenze interiorizzate (su tutte i concetti cristiani di Dio e di anima) e del perdurare di quel senso di colpa che abbiamo già visto additato come un elemento di forte critica nei confronti della religione Cattolica; sia una sua valorizzazione, come fa ad esempio 18\_TH\_A che, parlando della propria identità religiosa, la paragona ad un albero: «come un albero, no?, ha più radici, dunque le radici fondanti di quello che sono, come persona, eee sono sia la tradizione giudaico-cristiana, che quella orientale yogica-buddhista. Queste sono due radici forti» [18\_TH\_A] o come nel caso di coloro che si dichiarano cristiani che meditano; sia un'esigenza di dare un taglio netto col passato, come ad esempio 07\_ZEN\_A che ha deciso di sbattezzarsi ufficialmente e che afferma perentorio: «non ci vorrei rientrare manco morto» nel Cristianesimo; sia, infine, una rappresentazione della propria attuale identità religiosa come di una identità oramai priva di ogni traccia della passata esperienza cristiana: «io ho perso credo onestamente il novantanove per cento del mio sentirmi cattolica» [34\_VAJ\_A]. Certamente il passato Cattolico non lascia indifferenti gli intervistati: in un modo o nell'altro, tutti affrontano un confronto fra il Cattolicesimo e il Buddhismo, confronto nel quale il Cattolicesimo subisce o una

rivalutazione, ma come Cristianesimo *tout court*, o, più spesso, una ulteriore critica che va a rafforzare le ragioni dell'allontanamento:

«cioè, ho trovato delle risposte. Quando avevo dei dubbi qui ho trovato delle risposte col maestro. Cosa che per trentaquatt'anni non ho trovato col Cristianesimo. Perché poi inevitabilmente uno il confronto lo fa» [07\_ZEN\_B]

Non bisogna poi pensare che la dichiarazione di appartenenza al Buddhismo coincida con una accettazione, più o meno integrale, del sistema di credenze buddhista, tutt'altro, sono infatti spesso presenti, come abbiamo mostrato nel paragrafo precedente, fenomeni di selezione, soggettivizzazione e laicizzazione delle credenze. Questi fenomeni accomunano trasversalmente sia quanti si definiscono buddhisti (anche al di là dei casi di coloro che considerano il Buddhismo solo uno stile di vita), sia quanti non si definiscono buddhisti o si definiscono cristiani-meditanti. Non riprenderemo qui quanto già detto qualche pagina sopra, ci limiteremo solo a ricordare come lo sviluppo di un senso di appartenenza non può essere associato, nell'analisi che se ne trae, ad una interiorizzazione e apprendimento per così dire ortodosso del sistema di credenze buddhiste, quanto piuttosto a forme di reinterpretazione e selezione, *bricolage* e sincretismo, che mettono assieme, anche inconsapevolmente, pregresse credenze cattoliche, credenze religiose acquisite durante esperienze religiose vissute prima dell'ingresso nel Buddhismo o attivate dopo l'ingresso nel Buddhismo, e credenze buddhiste. Queste ultime, inoltre, acquisite generalmente attraverso la mediazione e l'interpretazione del maestro, dato che, come si ricorderà, la principale, e talvolta unica, fonte di apprendimento del sistema di credenze buddhista per il nuovo praticante è proprio il suo maestro.

La pluralità delle esperienze religiose, ovvero i casi di intervistati che hanno, contemporaneamente al Buddhismo, esperienze dirette con tradizioni religiose, o da loro considerate tali, attivate prima dell'ingresso nel Buddhismo, e quindi mantenute durante l'adesione al Buddhismo, o attivate dopo l'ingresso nel Buddhismo, comporta anche, oltre che una pluralità di credenze reinterpretate, la presenza di una pluralità di pratiche religiose o considerate spirituali, che vanno ad affiancarsi alle pratiche buddhiste. Ciò è valido evidentemente per coloro che si considerano cristiani-meditanti, ma lo ritroviamo anche fra coloro che si considerano buddhisti e in particolare modo fra coloro che non si definiscono buddhisti. In questi due ultimi casi, come si è detto, le esperienze religiose che vanno ad affiancare il Buddhismo

riguardano o forme religiose orientali o di matrice orientale o appartenenti alla cosiddetta Nebulosa Mistico-Esoterica o esperienze considerate spirituali (corso di comunicazione non violenta, *focusing*, Alcolisti Anonimi, etonismo, ecc.).

Quanto detto ci suggerisce di pensare al processo di adesione al Buddhismo come ad un processo non chiuso e isolato dall'esterno, ma aperto e magmatico, dai confini labili e porosi, un processo che può subire, in ogni momento, *bricolage*, influenze, innesti di altre forme religiose o di altre esperienze "spiritualizzate". Considerato in questo modo, non stupisce che, ad esempio, un percorso di adesione al Buddhismo possa sfociare, ad un certo punto, in una riscoperta del Cristianesimo, o nell'assenza di un sentimento di appartenenza anche in praticanti di lungo periodo, o ancora, in approcci all'esperienza religiosa che vogliono essere, come si dirà, inclusivi e aperti ad ogni possibilità ed esperienza.

Possiamo ora passare alla classificazione dell'appartenenza religiosa che, come detto, è stata divisa in tre gruppi, vale a dire: buddhisti, meditanti non-buddhisti, e cristiano-meditanti. Abbiamo inserito nel gruppo dei *buddhisti* coloro che espressamente si dichiarano buddhisti, e che talvolta preferiscono precisare la scuola di adesione (ad esempio: «mi sento profondamente buddhista zen» [13\_ZEN\_A]), e possono arrivare a descrivere la loro esperienza anche nei termini di «la mia conversione»<sup>129</sup> o ad indicare nell'ordinazione laica una sorta di secondo battesimo:

«penso che sia giusto dire che sono un buddhista nella tradizione Soto Zen per essere preciso e soprattutto con un riferimento alla ordinazione laica, che quindi a tutti gli effetti ha una parte che si può finanche accostare a un battesimo, in un certo senso, no?» [23\_ZEN\_B]

È importante segnalare che gli intervistati riconducibili ad un ingresso mistico-carismatico, in linea con quanto scritto a proposito del modello del *guru*, non solo si dichiarano tutti buddhisti, ma tendono a specificare il legame col proprio maestro: «sono buddhista, sono una studente di R\*\*\* [il maestro]!» [14\_VAJ\_A].

Va detto che abbiamo inserito in questo gruppo anche coloro che preferiscono definirsi «studenti di dharma» o «pratico il Buddhismo» in luogo di buddhisti<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Durante l'intervista, 34\_TIB\_A utilizza espressione come «la mia conversione», sono «una vera credente», «io credo in tutto quello che Buddha ha insegnato», «sono diventata buddhista», «io ho perso credo onestamente il novantanove per cento del mio sentirmi cattolica».

<sup>130</sup> Si tratta di 4 intervistati.

Questa nostra forzatura è in realtà giustificata sia dal fatto che per costoro “buddhista” è un traguardo da raggiungere e conquistare:

«perché il mio essere buddhista si rompe non appena abbandono la presenza, quindi volendo ogni 15 minuti se non anche meno» [19\_VAJ\_B]

«vedi questa è una differenza che io faccio, per esempio per me i buddhisti sono quelli che hanno preso i precetti [...] quindi io in questo, se stiamo a questa interpretazione di chi è buddhista e chi non lo è, io certo non mi posso definire, assolutamente, anche perché mi sembrerebbe che mi sto appropriando di una cosa a cui non ho il diritto in quanto non mi sono fatta tutto, non ho fatto tutto quel percorso, ecco [...] lo vedo come una, insomma, una cosa seria, quasi uno status a cui uno per accedere deve avere certi requisiti» [31\_ZEN\_B]

sia dal fatto che, per essi, in ultima analisi, il Buddhismo è «la religione che più mi risuona dentro, religione intesa come eee costruzione di pensiero, come interpretazione del senso della vita, ecco, mi risuona il Buddhismo, più che dire che sono una buddhista posso sicuramente dire che il Buddhismo è quello che mi risuona a tutti i livelli ehm ecco» [31\_ZEN\_B].

In generale, questo gruppo di intervistati, anche quando si dichiara buddhista, è solerte nel voler precisare che il nome dato alla propria appartenenza religiosa è, in ultima istanza, una mera «etichetta» e «una convenzione», ad esempio:

«buddhista è un soprannome dell'universo nel senso che siamo tutti interrelati, tutto è interdipendente e ognuno di noi è l'intero universo quindi dire buddhista è un soprannome, ma anche [...] Mirko è un soprannome dell'universo, cioè ti chiamo Mirko per comodità». [13\_ZEN\_A]

Questa precisazione ha, dal nostro punto di vista, una certa importanza e non è un mero esercizio retorico, proprio perché rimanda alla concezione, che abbiamo già avuto modo di affrontare, dell'interconnessione e interazione e mostra una certa interiorizzazione di categorie concettuali tipicamente buddhiste. Definirsi, delimitare i confini del proprio essere, equivale *ipso facto* a separarsi, prima di tutto come atteggiamento mentale, dal resto dell'universo che diviene pertanto altro da sé, non-sé. L'addestramento a sviluppare *pattern* cognitivi, emotivi e comportamentali basati sul superamento dell'egocentrismo in vista di una interconnessione e interazione passa anzitutto per il non coltivare atteggiamenti mentali di separazione del proprio io e del proprio universo intra-psichico dal resto della realtà:

«perché io nel dire io sono buddhista mi do un'identità, mi identifico con un pensiero, per quanto possa essere positivo e meraviglioso, automaticamente mi separo dal resto, che è anti-buddhismo» [22\_VAJ\_A]

Tutto ciò ci suggerisce di intendere l'appartenenza al Buddhismo non in senso dogmatico e fideistico, ma come un riconoscersi pienamente impegnati a *sperimentare* senza preclusioni il percorso religioso e spirituale proposto dal Buddhismo. Come afferma una nostra intervistata a proposito del suo dichiararsi, meglio “riconoscersi”, buddhista:

«da un punto di vista dottrinale no, da un punto di vista esperienziale sì [...] non mi interessa aderire a delle norme o delle dottrine o altro, ma mi interessa verificarle, e allora con l'esperienza, con la pratica, e tutto, ehm mi piace scoprire se quello che dicono è vero, ecco, in questo senso, quindi non c'è un'aderenza ad adesione, c'è una verifica costante di quello, che è quello che mi interessa, quindi da un punto di vista di esperienza sì, da un punto di vista invece di dottrina no, nel senso che è anche sì ma può non esserci. Mi riconosco in quello che dice per quello che ho potuto verificare»<sup>131</sup> [38\_TH\_A]

Come abbiamo visto, coloro che si dichiarano buddhisti, nel senso che abbiamo esplicitato, oltre ad avere una immagine positiva della religione e a considerare il Buddhismo una religione, possono anche avere una immagine negativa della religione e considerare il Buddhismo uno stile di vita o uno strumento di conoscenza di sé: dichiarandosi Buddhisti, quindi, intendono più propriamente riconoscersi in ciò che per loro è uno stile di vita e non una religione (e ciò perché, come detto, hanno sviluppato una concezione cristiano-centrica della religione). Abbiamo già detto che, al di là dello sviluppo di un senso di appartenenza, coloro che si dichiarano buddhisti possono comunque presentare contemporaneamente altre

---

<sup>131</sup> Sulla questione, Corrado Pensa, insegnante di Vipassana presso l'Associazione per la meditazione di consapevolezza (A.Me.Co) di Roma e *Senior Teacher* presso l'*Insight Meditation Society* di Barre (Massachusetts, USA), durante un'intervista pubblicata su *yogajournal.it*, afferma: «“Essere buddhisti”, nel senso di essere dogmaticamente sicuri della superiorità del buddhismo, è una forma di ciò che il Buddha chiamava “attaccamento alle opinioni e ai punti di vista”. Quindi mi pare che, fino a quando non abbiamo depresso questa presunzione, non siamo nemmeno entrati nel cammino del Buddha. Se, viceversa, si segue appassionatamente il cammino interiore indicato dal Buddha, fondato su etica, meditazione e saggezza compassionevole, allora il fatto che ci si dica buddhisti o meno mi sembra irrilevante. Ci sono oggi in Occidente cristiani che percorrono la via del Buddha con molta più serietà di un buddhista “ideologico” e appagato dalle sue credenze. Così come si vedono cristiani ironici o critici verso il Buddhismo pur essendo privi di qualsiasi conoscenza in merito. In realtà la questione di fondo è da sempre un'altra: fino a che punto vogliamo dare priorità assoluta al cammino interiore lasciando così che esso riorienta radicalmente la nostra vita?».

pratiche ed altre esperienze religiose e spirituali, nonché presentare una soggettivizzazione, selezione e sincretismi delle pratiche meditative e delle credenze buddhiste.

Gli intervistati invece che non si riconoscono in alcuna appartenenza religiosa, e che abbiamo definito *meditanti non-buddhisti*, possono essere a loro volta distinti fra coloro che rifiutano una identità religiosa e coloro che rifiutano di delimitare la loro identità religiosa<sup>132</sup>. In generale questo gruppo di intervistati si descrive come «meditante», «persona che cerca di seguire, di ispirarsi, agli insegnamenti del Buddha» [35\_TH\_A], o con espressioni simili. A differenza di coloro che si descrivevano come “studenti” o “meditanti” e che abbiamo incluso nel gruppo dei buddhisti, questo gruppo di intervistati non si dichiara buddhista non tanto perché ritiene che il buddhista sia uno *status* da raggiungere, quanto piuttosto perché non vuole riconoscersi all’interno di una identità religiosa o di *una sola* identità religiosa.

Coloro che non vogliono alcuna identità religiosa hanno un’immagine negativa della religione e considerano il Buddhismo o uno “stile di vita” o una religione. In entrambi i casi o attuano una selezione nella sperimentazione delle pratiche e delle credenze buddhiste eliminando o non tenendo in considerazione quegli aspetti del Buddhismo che ritengono più “religiosi” (solitamente legati, come abbiamo visto parlando dell’interiorizzazione delle credenze, al piano trascendente), oppure sperimentano integralmente le pratiche e le credenze buddhiste ma, per via della loro idea di religione, non vogliono definire questa loro esperienza in termini di religione o associarla alla religione. Va detto che gli intervistati di questo gruppo (4 intervistati in totale) sono tutti appartenenti ad associazioni della scuola Theravada, coprono tutte le tipologie di avvicinamento, ed hanno un ingresso sperimentale (sia di tipo spirituale che, in un caso, con ricerca di benessere psicologico), non presentano altre pratiche religiose contemporaneamente a quelle Buddhiste e, se provengono da pregresse esperienze religiose o considerate tali, dopo l’ingresso nel Buddhismo ne hanno abbandonato le pratiche e la partecipazione.

Coloro invece che preferiscono non delimitare la loro identità religiosa ad una sola forma religiosa (6 intervistati), hanno una immagine positiva della religione, e

---

<sup>132</sup> Fra coloro che preferiscono non delimitare la propria identità religiosa ritroviamo anche l’intervistato che abbiamo ricondotto al tipo del fruitore. Abbiamo inserito in questa categoria dei meditanti non-buddhisti anche un’intervistata che si dichiara incerta: «non sono adesso buddhista vera e propria, quindi non posso ritenermi [...] sto cercando la mia strada, sono abbastanza in bilico, anche se sono più per il Buddismo adesso [...] mi sento con le idee molto confuse, questo è una grande verità, l’unica verità. Non sono più cattolica quello sì» [16\_ZEN\_A].

considerano il Buddhismo una religione proprio in quanto percorso spirituale e interiore, tuttavia non vogliono esaurire la loro esperienza religiosa all'interno di una unica forma e tradizione religiosa («voglio restare aperto» [04\_TH\_B]). Tutti, infatti, hanno, dopo l'ingresso nel Buddhismo e contemporaneamente alla sua sperimentazione, mantenuto i legami con le loro precedenti esperienze religiose, o considerate tali, o hanno avviato altre esperienze e pratiche religiose o considerate tali. Appartengono ad associazioni delle scuole Theravada o Zen; hanno tutti un avvicinamento al Buddhismo a partire da almeno una pregressa esperienza religiosa, oltre quella di prima socializzazione, tranne un intervistato che presenta un avvicinamento intellettuale; presentano un ingresso sperimentale (sia spirituale che con sviluppo delle capacità mentali, nel caso del fruitore) o intellettuale. Per essi il Buddhismo è una sorta di base solida e forte in cui nutrire la propria religiosità, ma appunto una base da cui poter continuare ad esplorare altre forme e possibilità religiose, proprio perché sono interessati alla coltivazione di una religiosità esperienziale, all'esperienza religiosa in sé al di qua della forma religiosa che essa può assumere o nella quale può essere circoscritta.

Per questo gruppo di intervistati possiamo parlare di una *ricerca religiosa esperienziale inclusiva*, aperta, non delimitante, esplorativa, o, nei termini utilizzati da un intervistato, olistica:

«come un albero, no?, ha più radici, dunque le radici fondanti di quello che sono, come persona, eee sono sia la tradizione giudaico-cristiana, che quellaaa orientale yogica-buddhista. Queste sono due radici forti eee poi a seconda dei contesti ... ma il mio approccio e la mia presentazione non è come buddhista, perché già questo in qualche modo può portare a un senso di separatezza. Hooo, del resto ho espresso questi miei pensieri in modo molto, a mio avviso, aperto e chiaro, e per alcuni versi forse sono stati interpretati anche come rottura, come pensieri di rottura rispetto alla mia precedente esperienza monastica, però non era questo il mio intento. Li ho espressi anche attraverso uno scritto dal titolo "spiritualità olistica", dunqueeee eee [...] è possibile vedere le cose in modo molto più ampio» [18\_TH\_A]

Infine, gli intervistati che abbiamo denominato *cristiani-meditanti* («mi definirei cristiana, però pratico la meditazione buddhista» [02\_TH\_B])<sup>133</sup>. In questo

---

<sup>133</sup> Per il gruppo cristiani-meditanti abbiamo considerato solo coloro che si definiscono cristiani credenti, non considerando invece tutti coloro che, stimolati a definire la loro identità religiosa, fanno riferimento al Cristianesimo unicamente per esprimere le loro radici culturali, ad esempio: «appartengo ad una cultura cattolica, è la mia radice per cui mi è difficile sradicarla perché è una cultura culturale, una *forma mentis*, diciamo sono stato formattato, la mia formattazione è cattolica, quindi è difficile poi

caso gli intervistati o non hanno mai abbandonato un legame col Cristianesimo, pur rifiutando e allontanandosi dal Cattolicesimo, ed hanno iniziato una esperienza religiosa e spirituale nel Buddhismo perché interessati all'esperienza religiosa in sé, a ciò che ha da offrire in termini esistenziali ed etici, o hanno riscoperto, attraverso l'esperienza buddhista, le proprie radici cristiane:

«attraverso il buddhismo ho riscoperto il Cristianesimo [...] [perché] il Buddhismo mi ha dato la spiegazione della mente, il Cristianesimo mi ha dato la spiegazione del cuore [...] io adesso che so' tornata cristiana, tornata all'ovile [...] è come riscoprire i propri genitori o le proprie radici, cioè ti riconcili [...] l'importante è che nella vita chi sei tu sia sempre più chiaro, ecco che l'acqua, di cui siamo formati, sia sempre più limpida e non torbida, per cui definirmi cristiana per me è un'acqua limpida, cioè è un riscoperto, quindi ho svelato, è tutto più semplice, prima faticavo, cercavo» [12\_TH\_B]

In essi, evidentemente, ritroviamo più esperienze e pratiche religiose contemporanee, una riorganizzazione soggettiva e sincretica di credenze buddhiste e cristiane – e talvolta reminiscenze di credenze e pratiche provenienti da altre esperienze religiose precedenti – e un'immagine positiva della religione, considerata sostanzialmente un percorso di crescita spirituale ed etica, e un riconoscimento al Buddhismo dello statuto di religione proprio in quanto percorso di crescita spirituale.

Ulteriori riflessioni riguardo lo sviluppo di un senso di appartenenza al Buddhismo ci vengono fornite dall'analisi della tabella 5.3 che mostra la composizione del nostro campione di intervistati considerando l'appartenenza religiosa, la scuola di riferimento e la durata dell'adesione.

		<b>Buddhista</b>	<b>Meditante non-buddhista</b>	<b>Cristiano-meditante</b>	<b>Tot</b>
<b>Theravada</b>	<b>Alto</b>	2	4	-	<b>6</b>
	<b>Basso</b>	1	5	2	<b>8</b>
<b>Vajrayana</b>	<b>Alto</b>	6	-	-	<b>6</b>
	<b>Basso</b>	4	-	-	<b>4</b>
<b>Zen</b>	<b>Alto</b>	6	-	-	<b>6</b>
	<b>Basso</b>	6	2	-	<b>8</b>
<b>Tot</b>	<b>Tot.</b>	<b>25</b>	<b>11</b>	<b>2</b>	<b>38</b>

Tabella 5.3, *Appartenenza religiosa, scuola, tempo di adesione al Buddhismo*

---

riformattarmi. Funziono così, funziono con una mentalità formattata in modo occidentale e cattolico» [10\_TH\_B]; «cristiana senz'altro, ma per l'insegnamento che mi hanno dato non per come religione» [30\_TH\_A].

Anzitutto la maggior parte dei nostri intervistati si definisce buddhista (25 intervistati su 38), e praticamente tutti gli intervistati riconducibili alle scuole Zen e Vajrayana si definiscono buddhisti; solo 2 intervistati della scuola Zen non si definiscono buddhisti, uno dei quali è l'intervistato che abbiamo più volte ricondotto al tipo del fruitore e l'altro intervistato si definiva ancora incerto circa la sua identità religiosa. Solo gli appartenenti alla scuola Theravada si distinguono fra buddhisti, non buddhisti e cristiano-meditanti. La tabella 5.3 ci mostra inoltre come il tempo di adesione sia ininfluenza rispetto allo sviluppo di un senso di appartenenza religiosa.

Ci si può chiedere, pertanto, a cosa sia dovuta l'unanimità dello sviluppo di un senso di appartenenza religiosa al Buddhismo negli intervistati Zen e Vajrayana e, viceversa, la variabilità dell'appartenenza religiosa negli intervistati afferenti ad associazioni Theravada. Per rispondere, occorre richiamare alla mente il fatto che la scelta della tradizione di appartenenza è spesso dovuta a motivi aleatori, o legata all'influenza del mediatore religioso, e solo in pochi casi è frutto di una scelta ponderata, e ricordare inoltre che gli intervistati della scuola Theravada presentano maggiormente una pregressa esperienza religiosa e un ingresso prevalentemente sperimentale spirituale, mentre gli intervistati Vajrayana presentano in prevalenza un ingresso intellettuale e mistico-carismatico (ingressi cioè che prevedono un ingresso nel gruppo successivo all'adesione al Buddhismo e quindi possono portare, per definizione, ad un maggiore sviluppo del senso di appartenenza), e gli intervistati Zen presentano in prevalenza una combinazione di avvicinamento da assenza di pregressa ricerca religiosa attiva e ingresso sperimentale con ricerca di benessere psicologico. Quanto detto ci suggerisce che lo sviluppo del senso di appartenenza debba essere indagato in relazione ai tipi di ingresso e ai tipi di avvicinamento al Buddhismo. Possiamo pertanto passare ad analizzare le tabelle 5.4 e 5.5

La tabella 5.4 ci mostra come quasi tutti gli intervistati riconducibili ad un ingresso intellettuale e mistico-carismatico sviluppino un senso di appartenenza al Buddhismo, mentre invece gli intervistati riconducibili ad un ingresso sperimentale tendono a sviluppare un'appartenenza al Buddhismo solo qualora il loro ingresso si sia caratterizzato da un approccio con ricerca di benessere psicologico ed esistenziale, mentre invece gli intervistati riconducibili ad un ingresso sperimentale con approccio spirituale in prevalenza (7 su 9) preferiscono non definirsi Buddhisti e mantenere una ricerca religiosa esperienziale e aperta.

<b>Appartenenza</b> <b>Ingresso</b>	<b>Buddhista</b>	<b>Meditante non-buddhista</b>	<b>Cristiano-meditante</b>	<b>Tot.</b>
<b>Sperimentale benessere</b>	9	1	-	<b>10</b>
<b>Sperimentale spirituale</b>	2	5	2	<b>9</b>
<b>Sperimentale</b>	4	2	-	<b>6</b>
<b>Intellettuale</b>	6	2	-	<b>8</b>
<b>Mistico-carismatico</b>	4	-	-	<b>4</b>
<b>Sviluppo mentale</b>	-	1	-	<b>1</b>
<b>Tot.</b>	<b>25</b>	<b>11</b>	<b>2</b>	<b>38</b>

Tabella 5.4, *Appartenenza religiosa per tipologia di ingresso*

La tabella 5.5 ci mostra l'appartenenza religiosa in relazione alle tipologie di avvicinamento al Buddhismo. Come si vede, gli intervistati con avvicinamento idealtipico, maggiormente, e quelli con pregressa ricerca religiosa intellettuale tendono a sviluppare un senso di appartenenza al Buddhismo in misura maggiore rispetto agli intervistati che presentavano una pregressa ricerca religiosa con partecipazione, che vanno invece a suddividersi fra appartenenza e non appartenenza al buddhismo; i *seeker* tendono a non sviluppare un appartenenza al Buddhismo.

<b>Appartenenza</b> <b>Avvicinamento</b>	<b>Buddhista</b>	<b>Meditante non-buddhista</b>	<b>Cristiano-meditante</b>	<b>Tot.</b>
<b>Idealtipo</b>	9	1	-	<b>10</b>
<b>Ric. rel. intellettuale</b>	8	3	1	<b>12</b>
<b>Ric. rel. partecipazione</b>	4	4	-	<b>8</b>
<b>Seeker</b>	1	3	1	<b>5</b>
<b>Incerta classificazione</b>	3	-	-	<b>3</b>
<b>Tot.</b>	<b>25</b>	<b>11</b>	<b>2</b>	<b>38</b>

Tabella 5.5, *Appartenenza religiosa per tipologia di avvicinamento al Buddhismo*

Ora, se i tipi di ingresso mistico-carismatico e intellettuale confermano la loro stessa definizione; è importante concentrarsi sui soggetti che da una posizione di indifferenza verso il religioso o comunque privi di una ricerca religiosa attiva tendono ad avere un ingresso sperimentale con ricerca di benessere psicologico e a sviluppare, anche in presenza di un tempo di adesione basso, un senso di appartenenza al Buddhismo e sui soggetti che presentano pregresse esperienze religiose (*seeker* e ricerca religiosa con partecipazione) tendono a non sviluppare un senso di appartenenza al Buddhismo (8 su 13). Come detto, la presenza contemporanea al

Buddhismo di più pratiche ed esperienze religiose (elemento che potrebbe in ipotesi contribuire a spiegare lo sviluppo di un senso di appartenenza religiosa) è sì un elemento che accomuna tutti gli intervistati che abbiamo definito nei termini di una religiosità inclusiva e aperta e tutti gli intervistati che si dichiarano cristiani-meditanti, ma è altresì un elemento che ritroviamo anche in intervistati che si dichiarano buddhisti e non ritroviamo invece in tutti quegli intervistati che non sviluppano una appartenenza al Buddhismo perché preferiscono non essere definiti in alcuna identità religiosa. Pertanto, sembra di poter affermare che lo sviluppo di un senso di appartenenza al Buddhismo sia in relazione proprio con le pregresse esperienze religiose del soggetto: coloro che, prima dell'ingresso nel Buddhismo, hanno avuto solo l'esperienza religiosa di prima socializzazione tendono a dichiararsi buddhisti; mentre lo sviluppo di un senso di appartenenza al Buddhismo diminuisce all'aumentare delle pregresse esperienze religiose. In termini più generali, possiamo dire che la fidelizzazione (ovvero la tendenza a sviluppare un senso di appartenenza religiosa) è in relazione, nel nostro campione di indagine, al numero delle pregresse esperienze religiose: più esperienze religiose vive il soggetto, più tende a cercare una religiosità esperienziale, sganciata dalle forme istituzionali entro cui può essere definita l'esperienza religiosa, più tende a voler fare esperienza del religioso e a rielaborare soggettivamente questa esperienza e dunque a non delimitarsi e definirsi all'interno di una identità religiosa data o di un'unica identità religiosa.

Gli intervistati della scuola Theravada, pertanto, tendono a non sviluppare un senso di appartenenza religiosa al Buddhismo proprio perché provengono in larga parte da pregresse esperienze religiose; mentre gli intervistati Zen tendono a sviluppare un senso di appartenenza al Buddhismo proprio perché provengono in larga parte da una assenza di precedenti esperienze religiose (oltre quella di prima socializzazione). Gli intervistati Vajrayana, invece, hanno un percorso di avvicinamento più variabile, essi tuttavia tendono a definirsi buddhisti perché presentano soprattutto tipi di ingresso intellettuale e mistico-carismatico, tipi di ingresso, cioè, in cui è, per definizione, più alta la probabilità di definirsi Buddhisti.

		<b>Buddhista</b>	<b>Meditante non-buddhista</b>	<b>Cristiano-meditante</b>
<b>Idealtipo</b> (assenza ricerca religiosa attiva)	<b>Sperimentale benessere</b>	7	1	
	<b>Sperimentale</b>	1		
	<b>Mistico-carismatico</b>	1		
<b>Ricerca religiosa intellettuale</b>	<b>Sperimentale benessere</b>	1		
	<b>Sperimentale spirituale</b>	2	2	1
	<b>Sperimentale</b>	1		
	<b>Intellettuale</b>	3	1	
	<b>Mistico-carismatico</b>	1		
<b>Ricerca religiosa partecipazione</b>	<b>Sperimentale spirituale</b>		2	
	<b>Sperimentale</b>	1		
	<b>Intellettuale</b>	2	1	
	<b>Mistico-carismatico</b>	1		
	<b>Sviluppo mentale</b>		1	
<b>Seeker</b>	<b>Sperimentale spirituale</b>		1	1
	<b>Sperimentale</b>		2	
	<b>Mistico-carismatico</b>	1		
<b>Incerta classificazione</b>	<b>Sperimentale benessere</b>	1		
	<b>Sperimentale</b>	1		
	<b>Intellettuale</b>	1		
<b>Tot.</b>		<b>25</b>	<b>11</b>	<b>2</b>

Tabella 5.5, *Appartenenza religiosa, modalità di avvicinamento e modalità di ingresso*

Nella tabella 5.5 abbiamo riunito l'intero percorso dei nostri intervistati distinto nei tipi di avvicinamento, di ingresso e di appartenenza religiosa. Si può notare come gli intervistati che non presentavano una pregressa ricerca religiosa attiva

tendano, dopo un ingresso con ricerca di benessere, a dichiararsi buddhisti<sup>134</sup>. Solo un intervistato che presenta un avvicinamento idealtipico, ovvero privo di pregresse esperienze religiose e con la presenza di eventi *turning point* e di mediatori religiosi, ed un ingresso di tipo sperimentale con ricerca di benessere non sviluppa un senso di appartenenza al Buddhismo. L'intervistato è anche l'unico con avvicinamento idealtipico e ingresso di benessere a non aderire ad associazioni Zen, bensì alla scuola Theravada. Egli considera la religione come una ricerca interiore, ma non considera il Buddhismo una religione, né un percorso spirituale, bensì uno strumento di conoscenza di sé e uno stile di vita; e ciò potrebbe far pensare ad una assenza di appartenenza al Buddhismo proprio perché non considerato possibile fonte di identità religiosa. Tuttavia, un ulteriore elemento di chiarificazione ci viene fornito dall'analisi della sua partecipazione alle pratiche meditative e agli incontri del gruppo religioso, e dall'analisi delle sue personali pratiche meditative. L'intervistato, infatti, raggiunto grazie al campionamento a valanga, è l'unico del nostro campione di studio a non avere una frequentazione costante e regolare con il suo gruppo di riferimento ed è l'unico a presentare una pressoché totale assenza di pratiche meditative formali personali, ma solo uno studio o una pratica meditativa informale. Si può pertanto pensare che in questo caso l'intervistato si trovi, nonostante l'ingresso nel Buddhismo sia avvenuto 6-7 anni prima della nostra intervista, ancora in una fase di incertezza e stallo, non avendo ancora compiuto appieno quella che abbiamo definito fase di stabilizzazione, fra adesione piena e allontanamento.

Gli intervistati con una pregressa ricerca religiosa intellettuale tendano ad avere un ingresso variegato (sia pur concentrandosi su di un ingresso sperimentale spirituale ed intellettuale) e a dichiararsi buddhisti tranne nel caso in cui siano riconducibili ad ingresso sperimentale-spirituale. L'unico intervistato che presenta un avvicinamento intellettuale ed un ingresso intellettuale a non aver sviluppato un senso di appartenenza al Buddhismo è riconducibile a quel gruppo di intervistati che abbiamo definito nei termini di una religiosità inclusiva, religiosità per cui l'appartenenza religiosa non è una definizione ma una continua esperienza. Inoltre, il suo ingresso nel Buddhismo è avvenuto in giovane età e una trentina di anni prima della nostra intervista e questo può far pensare anche ad un effetto *turn over*.

---

<sup>134</sup> 5 dei 7 intervistati che presentano un avvicinamento idealtipico e ingresso sperimentale di benessere afferiscono ad associazioni Zen, 4 di loro, inoltre, hanno una esperienza breve (fino a 10 anni) nel Buddhismo.

Gli intervistati con una pregressa ricerca religiosa con partecipazione, presentano sempre un ingresso con motivazioni spirituale, ovvero una ricerca religiosa non strumentale e non più legata alla ricerca di un immediato benessere psicologico. Fatto salvo l'ingresso con ricerca di sviluppo mentale, associato al tipo del fruitore, non si dichiarano buddhisti solo in presenza di un ingresso di tipo sperimentale-spirituale. Anche in questo caso, l'unico intervistato con ingresso intellettuale a non dichiararsi buddhista è riconducibile al sotto-gruppo che abbiamo definito nei termini di una religiosità inclusiva. Col crescere delle pregresse esperienze religiose (*seeker*) cresce la tendenza a mantenere una ricerca religiosa sperimentale aperta e a non dichiararsi buddhista, a meno di non avere avuto un ingresso mistico-carismatico.

Sembra evidente, pertanto, che, per i nostri intervistati, lo sviluppo di un senso di appartenenza al Buddhismo sia legato all'assenza di precedenti esperienze religiose (oltre quella di prima socializzazione) e all'ingresso sperimentale con ricerca di benessere: mano a mano che aumentano le pregresse esperienze religiose e l'ingresso nel Buddhismo si struttura su di una ricerca religiosa spirituale ed esperienziale, aumenta la tendenza a non definire e delimitare la propria identità religiosa o a non definirla all'interno di un'unica forma religiosa, indipendentemente dal tempo di adesione al Buddhismo.

### 5.3 Convertiti, praticanti, fruitori.

Possiamo sintetizzare quanto detto fin'ora avvalendoci della tavola 5.2 che presenta tre possibili idealtipi di adesione al Buddhismo.

	<b>Appartenenza</b>	<b>Pratica</b>	<b>Credenze</b>	<b>Esperienza</b>
<b>Convertito</b>	buddhista	esclusiva e integrata	conversione	spirituale e integrale
<b>Praticante</b>	mista	inclusiva e multi-pratica	soggettivizzazione e bricolage	spirituale o benessere psicologico
<b>Fruitore</b>	non-appartenenza	selezionate	selezionate	strumentale

Tavola 5.2, *Idealtipi di adesione al Buddhismo*

L'idealtipo *convertito* ha sviluppato un senso di appartenenza religiosa al Buddhismo (prescindendo qui dal possibile riferimento alla specifica scuola o al maestro), intesa come appartenenza religiosa in senso pieno e non appartenenza a ciò che si considera uno stile di vita o poco più; ha una frequenza generalmente alta o comunque continua nella partecipazione alle pratiche meditative e ai rituali religiosi comuni e individuali e li considera ormai una parte imprescindibile della propria esistenza; ha abbracciato e condivide il sistema di credenze buddhiste e non scinde fra pratiche, indirizzo etico e credenze; ha sviluppato un approccio spirituale e integrale al Buddhismo, ovvero un atteggiamento religioso intrinseco e una integrazione del Buddhismo nella sua vita quotidiana (al di là di una possibile scelta di vita monastica).

Nell'idealtipo *praticante* il senso di appartenenza alla tradizione religiosa ha forme miste, potendo variare dal definirsi buddhista (sia in senso religioso proprio che riferito al riconoscersi in una dequalificazione del Buddhismo a "stile di vita") al non volersi definire affatto, al mantenere un qualche legame con un'altra tradizione o esperienza religiosa ma considerandosi contemporaneamente un "meditante"; la partecipazione alle pratiche e ai rituali comuni e individuali, anche se può presentare una frequenza costante e assidua, non è ancora considerata un elemento imprescindibile e integrale della propria esistenza quotidiana, le pratiche buddhiste, inoltre, possono essere affiancate da pratiche e rituali di esperienze e tradizioni religiose precedenti o contemporanee alla sua adesione al Buddhismo; rispetto al sistema di credenze, mantiene ancora delle riserve e delle forme di soggettivizzazione, selezione e compresenza, portata più o meno a sintesi in una qualche forma di *bricolage* o fai-da-te religioso, con altre credenze provenienti da tradizioni e esperienze religiose attivate precedentemente o contemporaneamente alla sua adesione al Buddhismo; dopo la fase di ingresso e quella di valutazione, possiamo distinguere il praticante in due modalità di esperienza nel e approccio al Buddhismo, nel primo caso la sperimentazione ed apprendimento del Buddhismo è vissuta come una ricerca di un generale benessere psicologico ed esistenziale e si basa sul modello fiducia-maestro, nel secondo caso abbiamo invece una sperimentazione e apprendimento basato su motivazioni religiose e spirituali (e ciò anche qualora il praticante abbia avuto un ingresso mistico-carismatico o intellettuale, poiché l'adesione è sempre sottoposta ad una sperimentazione diretta delle pratiche) con modello fiducia-maestro o affidamento-*guru*, e che può sfociare finanche in un sentimento religioso intrinseco ma, in ogni caso, non totalmente riconducibile al sistema di credenze e pratiche buddhiste quanto

piuttosto inglobante in sé significati ed espressioni religiose diverse. Una esperienza basata solo sulla ricerca di un generale benessere psicologico ed esistenziale dovrebbe ad ogni modo essere solo transitoria e dovrebbe, con l'intervento e l'influenza, come si è detto, del maestro e del gruppo, cedere il passo ad un più maturo approccio complessivamente religioso e spirituale, sia pur vissuto tutto sulle corde della reinterpretazione soggettiva e sulla selezione, in funzione di una de-confessionalizzazione, di elementi del sistema di credenze e pratiche buddhista. Parimenti la tendenza ad una centralità esclusiva delle pratiche meditative a discapito del sistema di credenze e dell'indirizzo etico, dovrebbe aver lasciato il passo ad una comprensione del Buddhismo come di un sistema interconnesso di pratiche e credenze. Il passaggio da un approccio di benessere ad un approccio spirituale, è facilitato non solo dall'influenza del gruppo e del maestro-*guru*, ma anche, nel tempo, da una partecipazione attiva, costante, solerte alle pratiche meditative individuali e comuni e alle attività *in-group*. Abbiamo visto, infatti, come l'intervistato con ricerca di benessere *outliers*, presentasse una sperimentazione-apprendimento e una frequenza-partecipazione blande e saltuarie.

Detto sinteticamente, il convertito è nella fase di approfondimento dell'adesione ed ha una adesione esclusiva (al solo Buddhismo) e inclusiva (del Buddhismo nella totalità della propria esistenza), integrata (di pratiche, etica e credenze) e integrante (del Buddhismo nella globalità della propria esistenza); per il praticante invece l'adesione può anche essere integrata e integrante, ma non è esclusiva quanto piuttosto inclusiva di altre esperienze e tradizioni religiose.

L'idealtipo *fruitore*, infine, non ha sviluppato alcun senso di appartenenza al Buddhismo e ciò volontariamente proprio perché egli ha già un suo personale percorso religioso forte e si avvicina al Buddhismo solo per sperimentarne alcuni elementi, selezionandoli in base ad un criterio strumentale ed utilitaristico, delle pratiche meditative o del sistema di credenze, e poterle così inglobare, rielaborandole soggettivamente, nella sua personale multiforme esperienza religiosa. Il fruitore sviluppa un sistema di credenze e pratiche religiose estremamente sincretico, prendendo in prestito e rielaborando, dopo una loro sperimentazione diretta, pezzi di credenze, pratiche o rituali da varie forme e tradizioni religiose. A differenza del praticante, il fruitore non considera il Buddhismo il nocciolo duro della sua ricerca religiosa, ma solo una tappa da cui prendere e rielaborare alcuni elementi delle pratiche e/o delle credenze.

Sia per il tipo del convertito che per quello del praticante le modalità di ingresso nel buddhismo possono essere indifferentemente sperimentale, intellettuale o mistico; il fruitore invece presenta per definizione una modalità di ingresso di tipo sperimentale. L'avvicinamento al Buddhismo del convertito e del praticante può avvenire in uno qualsiasi dei modi descritti precedentemente, mentre il fruitore ha già esperienze e pratiche religiose forti e non necessita né di un evento *turning point* né di un mediatore religioso per avvicinarsi al Buddhismo, egli, semplicemente, sperimenta una costante ricerca religiosa.<sup>135</sup>

Caratterizzandosi il Buddhismo come un sistema integrato di pratiche e credenze, non è dato il caso di una adesione al solo sistema di credenze senza una sperimentazione delle pratiche e dei rituali meditativi o senza un qualche contatto con un gruppo o con un maestro. Questa figura limite potrebbe al più essere considerata un *simpatizzante*, e resterebbe comunque ai margini dell'esperienza religiosa, configurandosi appunto come una sorta di *esperienza non esperita*, mera conoscenza intellettuale di un sistema religioso compiutamente pragmatico. Nella nostra analisi gli intervistati riconducibili all'ingresso intellettuale possono essere in parte accostati al simpatizzante, con il distinguo fondamentale che i primi, ad un certo punto, misurano la loro affinità intellettuale con un apprendimento pratico ed esperienziale.

Infine, anche se non è presente nella nostra base empirica, possiamo comunque immaginare una tipologia di attore sociale che si avvicina al Buddhismo a prescindere da qualunque motivazione religiosa e spirituale: in questo caso avremo un approccio strumentale e psicologico terapeutico, una selezione e soggettivizzazione delle pratiche molto più netta e marcata e permanente nel tempo, e un soggetto che, privo di qualunque aspirazione religiosa o spirituale, considera il Buddhismo una sorta di auto-psicoterapia esotica e ne usufruisce in tal senso e continua ad usufruirne in tal senso negli anni. In questi casi, però, dovrebbero attivarsi, da parte del gruppo religioso stesso oltre che del maestro, dei "meccanismi di autodifesa", come ci mostrano indirettamente i racconti di due intervistati:

«anche da noi è venuto qualcuno a cui piaceva tanto stare insieme a noi, guardare il culo alle donne e bere alcool, però poi non sedeva in meditazione o non studiava il Buddhismo, è durata poco, perché poi sta all'insegnante e sta alla comunità poi dire "guarda che non va bene così", noi facciamo

---

<sup>135</sup> Il fruitore è sostanzialmente riconducibile al tipo "*seeker* nomade" ricordato nel capitolo 1, vale a dire un soggetto che passa senza soluzione di continuità da una esperienza e partecipazione religiosa ad un'altra.

quello perché per noi praticare, portare la pratica nella vita di tutti i giorni, studiare, impegnarci [...] allontanare, no no, diciamo che questo tipo di cosa che noi facciamo avviene un po' naturalmente che le persone capiscano che non è per loro» [33\_ZEN\_A]

«il mio problema, come insegnante, è come far capire, no?, a questi che vengono che c'è qualcosa di più profondo, quello è il mio grosso cruccio, il mio grosso impegno, di far capire a queste persone “guarda che c'è qualcosa che va al di là di quello che chiedi tu e volendo è più difficile però anche più affascinante del dover cercare di risolvere i problemi di ansia o di relazione con altre persone”, non ci riesco ancora, ancora non ci riesco, è proprio dei grandi maestri secondo me trasmettere questa cosa [...] perché io vedo tante persone che vengono qua che vorrebbero una svolta, un cambio, e cercare di fargli capire che tutto sta nell'impegno, nell'andare al di là dei propri capricci quotidiani che “oggi non mi va”, fare uno scatto in più rispetto a questo meccanismo. Cioè se tu mi chiedi a me “ma tu hai risolto i tuoi problemi in trent'anni di pratica?”, dico “assolutamente no!” // [ride] Però posso dire di aver cambiato profondamente dentro di me un'attitudine nei confronti dei miei problemi, è una cosa profonda, che a livello di vita quotidiana magari non incide, ma è qualcosa che è cambiata a livello profondo [...] se tu smetti di chiedere alla pratica di risolvere i tuoi problemi, la pratica apre una porta, apre i confini più vasti di quelli che tu immagini. Però quando faccio questo discorso con uno che viene e dice “ah io ho problemi” e io dico “ma dovresti smettere di chiedere alla pratica di risolvere”, “so appena arrivato, mi chiedi sta cosa!, arrivederci e grazie” // [ride]» [20\_ZEN\_A]

## CONCLUSIONI

L'analisi del nostro materiale empirico ci ha portato a sviluppare un modello interpretativo del processo di adesione al Buddhismo che presenta alcuni elementi di divergenza rispetto al modello classico di analisi dei processi di conversione religiosa. Tali criticità, a nostro avviso, sono in larga parte determinate dalle caratteristiche stesse del Buddhismo e dalle sue differenze rispetto alle sette religiose (in senso weberiano) sul cui studio è in larga parte basato il *conversion model* di Lofland e Stark [1965]; differenze concernenti soprattutto l'assenza di forme di proselitismo, l'assenza di una chiusura e di una contrapposizione verso l'esterno, modalità di partecipazione ed appartenenza anzitutto esperienziali e non dogmatiche o fideistiche.

Nelle pagine precedenti abbiamo preferito utilizzare il termine generico di adesione, in luogo di conversione, proprio perché, come si è visto, il processo non comporta necessariamente lo sviluppo di un senso di appartenenza piena al Buddhismo potendo infatti sfociare anche in forme di multi-appartenenza o di non-appartenenza religiosa, oltre che comportare contemporanee esperienze religiose o spirituali, e, di conseguenza, lo sviluppo di forme di *bricolage* e sincretismi religiosi. Quanto a ciò che Lofland e Stark presentano come *predisposing conditions*, nella nostra analisi, abbiamo preferito intendere la situazione di crisi in termini più generali e descriverla nei termini di una incertezza paradigmatica con successiva decostruzione e ricostruzione di un *frame* cognitivo-esistenziale; inoltre abbiamo preferito ampliare il concetto di *religious problem solving perspective* nel concetto di atteggiamento religioso; infine più che di ricerca di una verità religiosa, abbiamo parlato di ricerca di un generale benessere psicologico ed esistenziale o di ricerca di un percorso di trasformazione interiore e spirituale. Va sottolineato come tale ricerca non si orienti solamente verso forme ed espressioni religiose tradizionali e istituzionali, ma comporti altresì, mostrando in ciò quella tendenza a decodificare la realtà all'interno di determinate categorie cognitive che abbiamo ricondotto al concetto di atteggiamento religioso, una sacralizzazione ed una interpretazione religiosa e spirituale di esperienze ed ambiti generalmente non considerati religiosi (ad esempio, un percorso psicoanalitico, un corso di comunicazione e interazione non-violenta, un percorso di disintossicazione all'interno del programma di Alcolisti Anonimi, ecc.).

Nella nostra analisi, abbiamo preferito considerare l'evento *turning point* come una delle *predisposing conditions* proprio poiché elemento di rottura del micro-ordine della vita del soggetto; elemento che può andare a favorire o irrobustire la situazione di incertezza paradigmatica e dunque la ricerca religiosa ed esistenziale. Si è visto come il *turning point* possa configurarsi sia come uno specifico avvenimento che come un più ampio periodo biografico; inoltre, esso può essere interpretato e vissuto dal soggetto sia come un elemento immediatamente negativo e solo in prosieguo di tempo fonte di cambiamento, sia come un elemento immediatamente positivo. In ogni caso, il *turning point* è tale solo se il soggetto lo rappresenta e configura come un punto di svolta decisivo nella sua parabola biografica.

Si è visto anche come la diversa presenza e configurazione di una pregressa ricerca religiosa ed esistenziale vada a determinare diverse modalità di avvicinamento al e di ingresso nel Buddhismo: la configurazione idealtipica<sup>136</sup>, ovvero con assenza di una pregressa ricerca religiosa attiva e la presenza di eventi *turning point* e di ciò che abbiamo definito mediatore religioso, generalmente sfocia nella ricerca di un generale benessere psicologico ed esistenziale e quindi in un ingresso del tipo sperimentale di benessere; mentre la presenza di una pregressa ricerca religiosa ed esistenziale attiva, sia essa vissuta solo su di un piano intellettuale che anche esperienziale, può non presentare contemporaneamente gli elementi del *turning point* e del mediatore religioso e sfociare generalmente in una ricerca di un percorso religioso di tipo spirituale (con ingresso nel Buddhismo sia di tipo sperimentale, sia intellettuale, sia mistico-carismatico). Al crescere delle pregresse esperienze religiose cresce la tendenza a considerare l'esperienza religiosa come una processualità aperta ed inclusiva, una possibilità di sperimentazione e conoscenza, comportando pertanto un nomadismo religioso ed il passaggio da una partecipazione religiosa ad un'altra (nel nostro caso, il Buddhismo) senza la necessità né di eventi *turning point* in grado di scardinare il *frame* cognitivo-esistenziale, né di mediatori religiosi in grado di incanalare l'incertezza paradigmatica verso una ricerca religiosa o verso un ingresso nel Buddhismo. È questo il caso dei soggetti che abbiamo definito *seeker* e che presentano, prima dell'ingresso nel Buddhismo, almeno due partecipazioni religiose, o da loro considerate tali, oltre quella di prima socializzazione. Abbiamo visto, inoltre, come i *seeker* tendano ad avere un ingresso sperimentale spirituale, anche se possono aderire al Buddhismo anche con forme riconducibili a ciò che abbiamo definito

---

<sup>136</sup> Idealtipica con riferimento alle indicazioni desumibili dal *conversion model*.

ingresso intellettuale e mistico-carismatico. Si è visto inoltre come possa talvolta essere presente una precedente fascinazione ideologica nei confronti del Buddhismo, fascinazione che, se da un lato può influire nella scelta successiva di testare l'offerta e la proposta buddhista, dall'altro può talvolta produrre una immagine ed una rappresentazione distorta, se non spesso dequalificante, del Buddhismo.

Abbiamo voluto aggiungere al modello classico di analisi dei processi di conversione religiosa anche la figura del mediatore religioso. Il mediatore religioso è essenzialmente un veicolo di informazioni e un tramite fra il soggetto e il gruppo religioso buddhista. La sua capacità di mediazione e di influenza dipende non solo dalla qualità, *percepita* dal potenziale praticante, dei contenuti del messaggio che veicola, ma anche dal fatto di essere egli stesso percepito positivamente dal potenziale praticante (quanto più il veicolo del messaggio è percepito positivamente, tanto più il messaggio stesso sarà percepito positivamente) proprio in quanto esempio e rappresentante della possibilità innovativa e trasformativa del messaggio stesso, nonché dal fatto che lo stesso potenziale praticante sia già alla ricerca di un messaggio, e di contenuti, di tale natura. Si è visto inoltre come il mediatore possa presentarsi anche come semplice informatore religioso, ovvero semplice veicolo di informazione riguardanti il Buddhismo o uno specifico gruppo religioso, prescindendo da una qualche azione di influenza sociale. Dopo l'ingresso nel gruppo religioso, il mediatore religioso può presentarsi come maestro o come *guru*, determinando due diverse modalità di relazione col praticante, quella incentrata prevalentemente sull'esempio e sulla fiducia e quella basata prevalentemente sull'affidamento e su di una relazione carismatica.

Quanto al *conversion motif model*, elaborato da Lofland e Skonovd [1981, 1983], abbiamo utilizzato, nell'analisi del nostro materiale empirico, solo i tipi sperimentale, intellettuale e mistico, non presentandosi elementi tali da rendere euristicamente fecondi i tipi affettivo, coercitivo, o di risveglio, né il tipo, ipotizzato in fase di progettazione dell'indagine, di adesione per omofilia. Rispetto al modello classico, e per le stesse ragioni che ci hanno indotto ad utilizzare il termine "adesione" in luogo di "conversione", abbiamo preferito parlare di modalità di ingresso. Nell'analisi, abbiamo ulteriormente specificato i tipi di ingresso come caratterizzati da una precedente ricerca, e quindi da una motivazione di ingresso, spirituale o di benessere, dove la prima è protesa verso un più profondo cambiamento delle strutture dell'identità e dei *pattern* comportamentali, mentre la seconda si limita alla ricerca di

soluzioni contingenti alla situazione di incertezza paradigmatica. Per tutti e tre i tipi, l'ingresso da parte del soggetto è attivo e volontario, tuttavia, mentre per il tipo sperimentale l'adesione al Buddhismo è primariamente subordinata alla sperimentazione pratica del sistema di credenze e pratiche buddhista; nel tipo intellettuale la sperimentazione delle pratiche e l'approfondimento delle credenze è subordinata ad un precedente "riconoscimento" del soggetto nel sistema di credenze buddhista; nel tipo mistico, che abbiamo ulteriormente specificato, rispetto al *conversion motif model*, come mistico-carismatico, l'ingresso è subordinato all'incontro col *guru* e alla relazione carismatica che va ad instaurarsi. Il tipo sperimentale esprime quindi specificamente l'ingresso nel gruppo religioso col fine di saggiare e verificare l'offerta buddhista e può, in prosieguo di tempo, sfociare in una adesione al Buddhismo; il tipo intellettuale indica invece l'adesione al Buddhismo e, in prosieguo di tempo, l'ingresso nel gruppo religioso per l'apprendimento e la sperimentazione diretta del suo sistema di pratiche; il tipo mistico-carismatico esprime invece l'adesione agli insegnamenti del *guru* e, in prosieguo di tempo, l'ingresso nel gruppo religioso guidato dal *guru*.

Nell'analisi delle fasi successive all'ingresso vero e proprio nel gruppo religioso abbiamo rilevato la criticità degli elementi proposti dal modello classico e incentrati tutti sostanzialmente sullo sviluppo di una intensa rete relazionale *in-group* e sull'assunzione, da parte del soggetto, di ruoli interni al gruppo religioso. Si è visto infatti come, anche qualora si venga a sviluppare una rete relazionale *in-group*, questa vada sostanzialmente ad affiancarsi alle precedenti reti relazionali e mai a sostituirle. Quanto all'assunzione di ruoli interni all'organizzazione del gruppo religioso si è visto come questi non riescano ad indicare un qualche approfondimento nell'appartenenza o nella partecipazione al gruppo religioso e siano piuttosto riconducibili a caratteristiche individuali o a specifiche modalità organizzative dei vari gruppi religiosi. Abbiamo pertanto preferito collegare la fase della stabilizzazione all'interno del Buddhismo e dello specifico gruppo religioso ad un processo di sperimentazione e valutazione delle pratiche e delle credenze buddhiste, e la fase di approfondimento dell'adesione ad una costellazione di elementi interagenti (appartenenza religiosa, ordinazioni laiche e monacali, lavoro o volontariato, pratiche meditative individuali, ortoprassi, interiorizzazione delle credenze, atteggiamento religioso intrinseco) relativi al compimento di un percorso spirituale e ad una integrazione fra l'adesione al Buddhismo e la globalità della vita del praticante. Rispetto al modello classico di

analisi dei processi di conversione religiosa, concentrarsi, nella definizione di un possibile approfondimento dell'adesione, sugli elementi da noi suggeriti in luogo dell'assunzione di ruoli *in-group* o dello sviluppo di reti relazionali esclusivamente *in-group*, indubbiamente comporta maggiori problemi in sede di traduzione operativa e quindi di rilevazione delle informazioni e di costruzione della base empirica e ciò in particolare per quegli elementi che, come il significato attribuito alle pratiche meditative, l'approccio integrale alla prassi buddhista, l'atteggiamento religioso intrinseco o l'interiorizzazione del sistema di credenze, rimandano sostanzialmente ad accenti e sfumature qualitative, sfumature per di più di atteggiamenti e strutture cognitive e valoriali. Siamo tuttavia convinti che un approccio di questo tipo possa risultare teoricamente più proficuo e fecondo di successivi sviluppi, e ciò tanto più se, come si è detto nel cap. 1, la religiosità post-moderna è caratterizzata da una estrema soggettivizzazione delle credenze, da una porosità e magmaticità delle appartenenze, dalla possibilità di poter accedere, anche contemporaneamente, ad una pluralità di esperienze e pratiche o, ancora, da una relativa marginalizzazione delle istituzioni religiose.

Rispetto ai *Western Buddhist Studies*, la nostra indagine presenta sia elementi di criticità che elementi di accordo. Quanto ai primi, ad esempio, dall'analisi della nostra base empirica emerge, come abbiamo visto, che, in luogo di motivazioni, per praticanti afferenti alle scuole Theravada e Zen, di tipo terapeutico-psicologico e motivazioni, per praticanti Vajrayana, di natura magico-esoterica (*cfr.* par. 1.5.), i nostri intervistati aderenti a gruppi Theravada e Vajrayana tendono ad avere una pregressa ricerca religiosa e un ingresso con ricerca spirituale, con i primi che presentano in misura maggiore un ingresso sperimentale e i secondi un ingresso del tipo intellettuale e mistico-carismatico, mentre gli intervistati aderenti a gruppi Zen tendono ad avere un ingresso sperimentale con ricerca di benessere e un avvicinamento privo di una pregressa ricerca religiosa ed esistenziale attiva. Si è visto inoltre come un sotto gruppo dei praticanti afferenti alle scuole Vajrayana, ovvero coloro che aderiscono ai sistemi Nyingma e Geluk, presentano un ingresso di tipo mistico-carismatico ed una successiva adesione centrata sul modello dell'affidamento al *guru* carismatico.

Si è visto inoltre come non tutti i nostri intervistati sviluppano, nel tempo, un senso di appartenenza al Buddhismo, continuando, una parte di essi, a mantenere, o a

ritrovare, un senso di appartenenza al Cristianesimo (non più Cattolicesimo) *tout court*, o ancora a mantenere, o sviluppare, una religiosità inclusiva e aperta incompatibile con una qualche specifica e selettiva appartenenza religiosa. Abbiamo infatti visto come, per i nostri intervistati, il senso di appartenenza religiosa vada letto come un riconoscimento esperienziale in un sistema pragmatico di pratiche e credenze più che una adesione dogmatica o fideistica ad una tradizione religiosa o un senso di appartenenza ad un determinato gruppo (religioso) sociale. In tal senso nel nostro campione, in accordo con taluni studi riconducibili ai cosiddetti *Western Buddhist Studies* che parlano di eclettismo [Wilson, 1989], *bricolage* [Lenoir, 1999], appartenenze multiple e ibride [Kamenetz, 1997; Linzer, 1996; Lenoir, 1999], ritroviamo sia forme di appartenenza al Buddhismo (a loro volta piena o selettiva), sia forme di non-appartenenza al Buddhismo (a loro volta sia come rifiuto di una qualsiasi identità religiosa che come rifiuto di delimitare la propria esperienza religiosa e affermazione di una religiosità che abbiamo descritta come inclusiva e aperta), sia infine forme di pluri-appartenenza cristiana e buddhista (con relative forme di *bricolage* religioso).

Abbiamo visto come lo sviluppo di un senso di appartenenza (o riconoscimento esperienziale) al Buddhismo possa essere posto in relazione con le pregresse esperienze religiose dei soggetti e il tipo di ingresso: i praticanti con avvicinamento idealtipo e ingresso sperimentale di benessere tendono a sviluppare un senso di appartenenza al Buddhismo in misura maggiore rispetto a quei praticanti che presentano invece pregresse esperienze religiose (oltre quella di prima socializzazione) e un ingresso di tipo sperimentale-spirituale. Allo stesso modo si è visto come la partecipazione religiosa dei nostri intervistati, sia prima che durante l'apprendimento e sperimentazione del Buddhismo, può muoversi parallelamente e contemporaneamente fra Buddhismo, Cristianesimo, altre forme religiose orientali o di derivazione orientale, o anche altre esperienze non strettamente religiose ma considerate tali dai nostri intervistati. In maniera più generale, possiamo affermare che l'appartenenza religiosa, tanto più in presenza di processi di conversione religiosa, non è osservabile solo volgendo il nostro sguardo sulla presenza di reti relazionali esclusive o sulla partecipazione ai riti culturali o ai momenti aggregativi della comunità religiosa, né tantomeno può bastare una semplice dichiarazione dicotomica di appartenenza/non-appartenenza religiosa, tutt'altro, occorre analizzare il contenuto della appropriazione

soggettiva dell'esperienza religiosa, e, tanto più nella misura in cui essa si fa trans-istituzionale, occorre fornirsi di strumenti concettuali in grado di cogliere il contenuto (il religioso, l'esperienza religiosa, il contenuto delle credenze e il livello della loro interiorizzazione ed accettazione/rielaborazione) e non il contenitore (la forma istituzionalizzata e gli elementi ad essa connessi).

Nel capitolo 5 abbiamo introdotto, a partire dalle riflessioni di Simmel [1992] e di Allport [1985], i concetti di atteggiamento religioso intrinseco ed estrinseco collegandoli ad una eventuale fase di approfondimento dell'adesione al Buddhismo. Qui vogliamo ampliare la portata del concetto di atteggiamento religioso intrinseco collegandolo al concetto di percorso spirituale. Possiamo definire il *percorso spirituale* come un processo di apprendimento e addestramento finalizzato ad una trasformazione dell'individuo nella sua integralità, vale a dire una trasformazione, contemporaneamente e organicamente, di schemi cognitivi, affettivi, comportamentali e valoriali tanto intensi e profondi da portare allo sviluppo, o al consolidamento, di un atteggiamento religioso intrinseco (o atteggiamento spirituale). Oltre allo sviluppo di un atteggiamento spirituale, l'organicità del percorso spirituale risiede anche nell'integrazione fra sistema di credenze e sistema di pratiche e nell'integrazione di tali strumenti con la totalità dell'esistenza del soggetto che lo compie. Il processo di addestramento e trasformazione è primariamente attivo, volontario, auto-diretto: il soggetto stesso sceglie volontariamente e liberamente di metterlo in atto, prendendo come riferimento cui tendere un modello cognitivo-comportamentale elaborato dal gruppo religioso cui, ancora una volta liberamente e attivamente, il soggetto stesso decide di aderire<sup>137</sup>. Oltre che alla centralità della propria libertà e scelta individuale, il soggetto che si avvicina ad un percorso spirituale tende a dare rilevanza anche alla pragmaticità e non dogmaticità del percorso stesso e alla possibilità di una sua verifica esperienziale diretta.<sup>138</sup>

Un percorso spirituale può essere sia interno a qualsiasi religione istituzionale, sia esterno ad una religione specifica<sup>139</sup>, sia – soprattutto nel post-moderno – trans-religioso. Va da sé che, previo il superamento di un approccio finalizzato alla ricerca di

---

<sup>137</sup> E ciò anche se, come abbiamo visto nella nostra indagine, durante il processo di adesione e acculturamento, accanto alla libera azione individuale del soggetto, possono operare anche condizionamenti sociali di varia natura quali ad esempio l'influenza del gruppo verso l'uniformità interna, l'influenza e il carisma del *leader*-maestro, ecc

<sup>138</sup> Cfr. quanto detto a proposito degli *spiritual way of life* nel par. 1.2.2

<sup>139</sup> Sul punto, cfr. la nozione di "misticismo" in Troeltsch [1931].

un mero benessere psicologico ed esistenziale, possiamo intendere il processo di adesione al Buddhismo come adesione ad un percorso spirituale.

Proprio nella misura in cui il religioso nella post-modernità presenta fenomeni di decostruzione e ricostruzione soggettiva di appartenenze, contenuti e significati religiosi, può essere fruttuoso ragionare in termini di atteggiamento religioso e percorso spirituale, e distinguere fra atteggiamento religioso, esperienza religiosa e forme storiche e istituzionali che la religiosità può assumere. Si è già detto, ad esempio, di come per i nostri intervistati l'appartenenza religiosa sia intesa in termini di sperimentazione di una ortoprassi religiosa e di riconoscimento in tale esperienza<sup>140</sup>, se non addirittura come una processualità aperta e in divenire in cui l'unico elemento costante è la ridefinizione soggettiva dei significati religiosi esperiti; o, ancora, si è visto come l'esperienza nel Buddhismo possa essere vissuta ed interpretata anche come una esperienza laica, sia pur "spirituale" (il termine qui si riferisce al linguaggio degli intervistati), o come una esperienza in ogni caso non incompatibile con altre esperienze ed appartenenze religiose. Vale a dire, in altri termini, che i contenitori del religioso perdono di rilevanza a favore dell'esperienza diretta dei contenuti e della loro ridefinizione soggettiva.

Ovviamente la nostra indagine non può, né intende farlo, rispondere alla domanda sullo stato del Buddhismo in Italia. Quello che la ricerca può offrire al riguardo, ed è questo il nostro intento e la nostra speranza, sono solo degli elementi teorici di base utili ad altre indagini future. La definizione dell'universo da cui è tratto il nostro campione, non è, ovviamente, l'unico interrogativo cui la nostra indagine non può rispondere. Molti quesiti restano aperti, altri ancora emergono dalla nostra stessa indagine. Tra questi ultimi, ad esempio, abbiamo potuto solo limitarci ad accennare alle dinamiche *in-group* relative all'assimilazione del nuovo ingresso o alle dinamiche di influenza legate al ruolo e all'azione del *leader* del gruppo religioso; similmente abbiamo solo potuto abbozzare alcune linee interpretative riguardo il contenuto delle credenze sviluppate e interiorizzate dai praticanti e nulla di più certo possiamo affermare circa residui di credenze cattoliche; ancora, non del tutto chiaro resta la relazione fra l'ingresso mistico-carismatico e i sistemi Nyingma e Geluk; nulla, infine,

---

<sup>140</sup> È ormai chiaro che "appartenenza" e "riconoscimento" vanno intesi, seguendo la logica *fuzzy*, come proprietà continue e insiemi multipli.

possiamo affermare circa il processo o le motivazioni di coloro che decidono di interrompere il percorso di addestramento e acculturazione al Buddhismo.

Tutto quanto detto nelle pagine precedenti, fa pensare al processo di adesione al Buddhismo non già come ad un processo di assimilazione, come il *conversion model* di Lofland e Stark può far pensare, all'interno di una comunità forte e inglobante, assimilazione determinata da una crisi economica o esistenziale o dal desiderio di inserirsi in una struttura comunitaria coesa e sopportante, quanto piuttosto come ad una ricerca – attiva e volontaria, porosa ed aperta ad altre esperienze religiose e spirituali – di un significato all'essere e all'esserci nel mondo, significato che, proprio in virtù di un atteggiamento religioso di base, si sviluppa tutto su di una trama religiosa (in senso lato, ovvero religiosità *sensu* Simmel) e spirituale (per come abbiamo in queste pagine definito “spirituale”). In questa ricerca di significato, per i nostri intervistati, il Buddhismo sembra rispondere non tanto alla domanda “perché viviamo”, quanto più significativamente alla domanda “come vivere” e, conseguentemente, “chi sono”. La natura sociale dell'uomo è esattamente il suo essere nella società, l'interazione sociale struttura il “come vivere” e dunque il “chi sono”, struttura l'essere e l'esserci nella società. I nostri intervistati ritrovano, col Buddhismo, una dimensione al loro essere e al loro esserci, ciò che è in crisi per loro è la direzione e la modalità del vivere, e pertanto la direzione e la modalità dell'essere. Da questo punto di vista, il Buddhismo agisce sulla (ri-)strutturazione dell'identità e sulla (ri-)definizione di una rotta in grado di orientare il praticante nelle difficoltà e nelle incertezze che incontra nella messa in atto, quotidiana, del “come vivere” *eticamente* nell'interazione sociale.

## ALLEGATO A: TRACCIA INTERVISTA QUALITATIVA

<b>Intervista n.</b>	<b>Intervistato/a</b>	<b>Tradizione</b>	<b>Tempo Adesione</b>
<b>Codice file</b>	<b>Data</b>	<b>Luogo</b>	<b>Durata intervista</b>
<b>Campionamento</b>			
<b>Gruppo</b>			
<b>Notizie generali relative all'intervistato/a</b>  <b>Genere:</b> <b>Età:</b> <b>Età ingresso nel Buddhismo:</b> <b>Titolo di studio:</b> <b>Lavoro:</b> <b>Altro:</b>			
<b>Qualità dell'intervista</b>			
<b>Passaggi significativi</b>			
<b>Note Metodologiche</b>			

**Ringraziare; rassicurare; loro storia e punto di vista, racconto;** propongo dei **temi** a cui vorrei che lei rispondesse liberamente e con fatti concreti, io poi chiederò spesso **“perché?”** non per giudicare ma per comprendere meglio; **registratore; anonimato; obiettivo dell’indagine.**

## RELIGIOSITA’

**Per iniziare, vorrei parlare delle sue prime esperienze personali, di quando era ragazzo, con la religione. I suoi genitori....educazione ricevuta...partecipazione riti...**

<b>Famiglia origine</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- religione di appartenenza di padre e madre [<i>eventuale conversione dei genitori</i>]</li> <li>- Rapporto con la religione dei genitori: presente/marginale nella vita familiare</li> <li>- Educazione ricevuta: religiosa/laica</li> </ul>
<b>Back-ground</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Educazione religiosa istituzionale (Catechismo, “ora di religione” e simili)</li> <li>• Riti di passaggio (battesimo, comunione, cresima e simili)</li> <li>- Significato di questi avvenimenti mentre li viveva/significato attuale</li> <li>- Elementi che critica/apprezza di Religione prima socializzazione [<i>autorità/libertà individuale; dogma; credenze e dottrina; rituali; valori</i>]</li> </ul>

**Oltre a [religione prima socializzazione] e al Buddhismo, ha o ha avuto esperienze dirette anche di altre tradizioni religiose, spirituali o simili?**

<b>Nomadismo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Partecipazione ad altre tradizioni religiose</li> <li>- Motivazioni</li> <li>- Età; circostanze; prima/dopo incontro con Buddhismo?</li> <li>- Come ne è venuto a conoscenza</li> <li>- Breve descrizione credenze e pratiche</li> <li>- Questa adesione continua ancora oggi? Perché? Come la concilia col Buddhismo?</li> <li>- <i>se cessata</i>: Perché? Quando? Che età aveva? Dopo quanto tempo di adesione?</li> </ul>
------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

**Cosa è per lei la religione? Vorrei una sua definizione, diciamo così, di religione.**

	- Approfondire contenuti
--	--------------------------

## MOTIVAZIONI

**Ora vorrei affrontare i motivi del suo percorso all'interno del Buddhismo. Cosa l'ha portata a scegliere il Buddhismo e in particolare [tradizione]?**

<b>Modalità</b>	- Come ne è venuto a conoscenza
<b>Aspettative</b>	- Aspettative - Motivazioni

**Mi racconti come è avvenuto il suo ingresso in questo gruppo. Come ne è venuto a conoscenza, cosa l'ha portata ad aderirvi, cosa stava cercando e cosa ha cercato.**

	- rappresentazione incontro - Aspettative; Motivazioni - Questo è stato il suo primo gruppo di meditazione?
<b>Modalità</b>	- come [ <i>ricerca attiva, proselitismo, conoscenze precedenti,...</i> ] - Adesione al gruppo prima/dopo conversione
<b>Conoscenze precedenti</b>	¶ <b>Conosceva già alcune delle persone del gruppo/associazione? Se si:</b> - Chi? Perché? Sono importanti per lei? - Questo legame è in relazione con la sua adesione al Buddhismo e/o al gruppo?
<b>Ruolo del gruppo</b>	¶ <b>Al di là della comune pratica di dharma, è importante per lei aderire a questo gruppo/associazione? Perché?</b> - Come si sono comportati con lei quando è entrato?
<b>Omofilia</b>	¶ <b>Prima di aderire a questo gruppo/associazione, pensava di trovare persone simili a lei, in quanto a valori/idee/mo- do di vedere il mondo? Se si:</b> - valutazione ¶ <b>Pensa che questo abbia influito sul suo ingresso nel gruppo? Sulla sua permanenza?</b>

**Conosce altre tradizioni religiose? Intendo una conoscenza approfondita, non per sentito dire.**

<b>Seekership</b>	- circostanze e motivazioni
-------------------	-----------------------------

## TURNING POINT E CRISI

**Nella vita capita di affrontare situazioni o avvenimenti particolari, diciamo degli avvenimenti critici, dei punti di svolta, che segnano l'andamento del nostro percorso biografico. (Mi ha già parlato prima di [racconto motivazioni adesione], vorrei approfondire l'argomento, oltre a questo, ci sono altri avvenimenti / Ha voglia di parlarmi di quei fatti) che hanno segnato la sua vita, sia in positivo che in negativo, prima e dopo aver iniziato il suo percorso nel Buddhismo?**

- *Se tanti avvenimenti:* farne selezionare solo alcuni – due/tre prima e due/tre dopo ingresso nel Buddhismo – che ritiene più importanti.

Per ogni avvenimento:

<p>- <b>Descrizione</b> dettagliata degli avvenimenti: cosa; quando; circostanze; chi</p> <p>- <b>Percezione</b> degli avvenimenti come turning point</p> <p>- <b>Conseguenze</b> degli avvenimenti [eventuale rapporto con decisione di aderire al Buddhismo]</p> <p>- Avvenimenti post ingresso nel Buddhismo: indagare <b>eventuale crisi post-adesione</b></p>	
<p>- <b>Valutazione:</b> che giudizio ne da? A cosa è dovuta, secondo lei, questa situazione?  <i>[se assenza di avvenimenti, domandare come sua valutazione generale]</i></p>	
<p><b>assoluto-unità</b></p>	<p>¶ <b>Crede che questi avvenimenti siano cose che possono capitare, o che siano collegate ad un disegno più grande, a qualcosa più grande di noi?</b></p> <p><i>[indagare eventuale concezione di assoluto-unità]</i></p>
<p><b>religious problem solving</b></p>	<p>¶ <b>Come ha affrontato questa situazione? Cerca di esaminare razionalmente questi avvenimenti? In quali modi cerca di risolverli o superarli?</b></p> <p><i>[indagare eventuale contenuto di religious problem solving]</i></p>

## RETE RELAZIONALE

**Vorrei parlare del suo rapporto con gli altri membri del gruppo. Che rapporti ha con loro?**

<b>Valutazione e modalità</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tipo di relazione (es. amicizia, distacco, aiuto reciproco)</li> <li>- Valutazione generale della relazione con gli altri membri</li> <li>- Composizione sangha</li> <li>- <b>Solo incontri di pratica o anche frequentazione esterna?</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Se frequentazione esterna:</i></li> </ul> </li> <li>- Con chi?; In quali occasioni?; Con quale frequenza? Perché?</li> <li>- Valutazione           <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Se solo incontri di pratica:</i></li> </ul> </li> <li>- Perché? Le piacerebbe avere frequentazione esterna?</li> </ul>
-------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

**Ci sono membri del gruppo con i quali ha legato di più? Perché?**

<b>Relazioni privilegiate</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tipo di relazione; Frequenza incontri; occasioni incontri; Perché?</li> <li>¶ <b>Questa relazione è importante per lei? Perché?</b></li> </ul>
-------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

**Il suo percorso nel Buddhismo ha portato a dei cambiamenti nei suoi rapporti con i suoi vecchi amici/famiglia/relazioni più significative?**

<b>Mutamenti reti relazionali post conversione</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Cosa?; Con chi?; In che modo?; Perché?</li> <li>- Per sua iniziativa/volontà o per loro iniziativa/volontà</li> <li>¶ <b>Ha portato a dei cambiamenti nel suo modo di relazionarsi con gli altri, nel suo modo di scegliere le amicizie?</b></li> <li>- nuove amicizie (out-group)? Chi? In che modo? Sono buddhisti?</li> </ul>
<b>proselitismo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <b>I suoi amici non praticanti</b> cosa ne pensano del suo percorso?</li> <li>- Qualcuno le ha chiesto di partecipare?</li> <li>- Lei ha invitato qualcuno a partecipare?; lo consiglierebbe?</li> </ul>

**Oltre a questo gruppo ha frequentato o frequenta altri gruppi o associazioni buddhisti?**

<b>Relazioni Buddhisti out-group</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Quando (prima/dopo ingresso nel gruppo)</li> <li>- Motivazioni</li> <li>¶ <b>Conosce anche altri buddhisti al di fuori del suo gruppo?</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Se si:</i></li> </ul> </li> <li>- Come vi siete conosciuti? Quando (prima o dopo ingresso nel gruppo)?</li> <li>- Che rapporti ha con loro? Li frequenta? In che occasioni?</li> <li>- Come valuta queste relazioni/che significato hanno per lei?</li> </ul>
--------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

## MODALITÀ E CONTENUTO

### Può definirmi la sua identità religiosa? Lei si considera Buddhista?

<b>Appartenenza</b>	- motivazioni - eventuale pluri-identità; Motivazioni ¶ <b>Si sente più vicino al Buddhismo, al [tradizione] o al suo gruppo? Perché?</b> - Anni di adesione a Buddhismo/Tradizione/Gruppo
---------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

### Durante gli incontri col gruppo, in cosa consiste la pratica comune?

<b>Esperienza e pratica</b>	<b>Rappresentazione</b>	- fare descrivere in dettaglio - sua spiegazione/interpretazione delle pratiche
	<b>Pratica comune</b>	- anche ritiri, condivisioni e altro, metta - frequenza partecipazione ad incontri; Perché? - Partecipazione eventi religiosi di altri gruppi (sia Buddhisti che altra religione)? Quali? Perché?
	<b>Pratica individuale</b>	- <b>Quale pratica individuale?</b> [meditazione, etica, conoscenza] - Frequenza; È importante per lei?; Motivazioni

**Nella pratica del dharma, è importante per lei avere un gruppo con cui praticare? Perché? (il gruppo la sostiene nella pratica? In che modo?...)**

**Cosa è, nella sua esperienza personale, il Buddhismo. Cosa significa per lei essere buddhista?**

#### Credenze buddhiste:

Concezioni di: - <b>samsara</b> [cosa c'è, secondo lei, dopo la morte del corpo fisico?] - <b>karma</b> [extra/intra mondo] - <b>anima</b> [individuale; eterna; creata da trascendente/dio; verrà giudicata] - <b>dukkha</b> [extra/intra mondo] - Illuminazione; Nirvana; <b>Liberazione</b>
<b>fonti di apprendimento</b> della dottrina; motivazioni

### Che rapporto ha con la figura del maestro in generale? Col suo maestro?

<b>Maestro</b>	- rifiuto/accettazione autorità, o autorità-guida-esempio-fiducia-speranza - indagare eventuale rapporto ruolo e personalità del maestro con conversione
----------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

**opzione PLURI-APPARTENENZA (cristianesimo)**

<b>Esperienza-pratica</b>	- Frequenza partecipazione riti (messa, comunione, confessione) - Frequenza rito privato (preghiera) (Chi prega? In che modo? Perché?)
<b>credenza-conoscenza</b>	- Cosa significa per lei essere un buon cristiano? - Crede in Dio? Cos'è Dio? Gesù Cristo è Dio? [contenuto immagine di dio]
<b>sincretismi e bricolage</b>	- Cosa c'è dopo la morte del corpo fisico? - Crede nell'esistenza di un'anima individuale?
<b>motivazione</b>	- Come concilia la pluri-identità? - Motivazioni: perché si sente B.?, perché si sente C.?

**Ritiene che la pratica del dhamma abbia avuto degli effetti sul suo modo di essere nel mondo, sul suo "approccio alla vita"?**

<b>Valutazione</b>	- Valutazione e motivazioni rispetto a: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Atteggiamento religioso</li> <li>• posizioni di "crisi" e "motivazioni" precedentemente espresse</li> <li>• eventuale crisi post-conversione</li> <li>• "posto nel mondo", "affrontare vita"</li> <li>• Modificazioni nel tempo del cambiamento operato dalla pratica</li> </ul>
--------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

**Crede che nel tempo, rispetto agli inizi del suo percorso, il suo modo di vivere il Buddhismo sia cambiato?**

<b>Tempo</b>	- in che modo; motivazione; valutazione <i>[iniziale luna di miele; affievolimento e diminuzione della frequenza della meditazione; approfondimento]</i>
	- <b>Cosa significa, per lei, fare questo percorso?</b>

**Ricopre un ruolo specifico all'interno del gruppo o di una struttura buddhista?**

<b>Ruoli in-group</b>	- Quale; Da quanto tempo - Motivazioni, circostanze, cambiamenti che hanno portato all'assunzione del ruolo ¶ <b>Ricoprire questo ruolo, ha comportato dei cambiamenti nel suo percorso nel buddhismo?</b>
-----------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

- **VUOLE AGGIUNGERE QUALCOS'ALTRO?**

- **PERCHÉ HA ACCETTATO DI ESSERE INTERVISTATO/A?**

**ABBIAMO FINITO, GRAZIE!**

**(A intervista finita: cosa ne pensa di questa intervista/situazione?)**

PER L'INTERVISTATO

Il/la sottoscritto/a .....

Nato/a a ..... il .../.../.....

AUTORIZZA

La registrazione audio dell'intervista condotta dal Sig. IACOBUCCI MIRKO, nato a Castel di Sangro (AQ), il 27/05/1980, e il successivo utilizzo della stessa **a soli fini scientifici**. Ne vieta altresì l'uso in contesti che pregiudicherebbero la propria dignità e il proprio decoro. La registrazione audio e l'utilizzo sono da considerarsi effettuate **in forma del tutto gratuita**.

Letto e approvato

Data .../.../.....

Firma .....

PER L'INTERVISTATORE

Io sottoscritto IACOBUCCI MIRKO, dichiaro che il/la sig./ra .....  
..... ha spontaneamente firmato il modulo di consenso informato per la registrazione audio dell'intervista e l'utilizzo della stessa a soli scopi scientifici.

Data .../.../.....

Firma .....

## ALLEGATO B: QUESTIONARIO INTEGRATIVO

*Inserire una “X” nella casella “[ ]” corrispondente*

### **1. Quale titolo di studio hai conseguito?**

- (a) [ ] Nessun titolo
- (b) [ ] Licenza elementare
- (c) [ ] Licenza media inferiore
- (d) [ ] Diploma di scuola media superiore (*specificare*).....
- (e) [ ] Corso di formazione professionale (*specificare*) .....
- (f) [ ] Università (*specificare*) .....
- (g) [ ] Altro (*specificare*).....

### **2. In questo momento studi o lavori?**

- (a) [ ] Lavoro
- (b) [ ] Studio
- (c) [ ] Studio e lavoro
- (d) [ ] Disoccupato ma sto cercando lavoro
- (e) [ ] Disoccupato e non sto cercando un lavoro
- (f) [ ] Sono in pensione
- (g) [ ] Altro (*specificare*).....

### **3. In riferimento alla domanda precedente, specificare estesamente il tipo di lavoro e/o di studio svolto** (*ad esempio: insegno storia in un liceo; studio ingegneria civile laurea magistrale e lavoro come cameriere in una pizzeria; sono in pensione ma lavoravo come insegnante di storia in un liceo*)

.....

.....

.....

.....

**4. Quanto è importante per te avere una buona condizione socio-economica?**

*Assegnare un voto da 1 a 10, segnando la casella corrispondente con una "X"*

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Per niente											Moltissimo

**5. Quanto è importante per te migliorare la propria condizione socio-economica?**

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Per niente											Moltissimo

**6. Qual è il titolo di studio dei tuoi genitori?**

	Padre	Madre
(a) Nessun titolo		
(b) Licenza elementare		
(c) Licenza media inferiore		
(d) Diploma media superiore		
(e) Università		

**7. Lavoro dei genitori:** *(specificare estesamente il tipo di lavoro principale svolto; se attualmente in pensione o deceduto specificare il tipo di lavoro principale svolto in passato)*

(a) Padre:.....  
 .....  
 .....

(b) Madre:.....  
 .....  
 .....

**8. In riferimento alla tua vita, indica qual è il grado di importanza che attribuisce alle seguenti affermazioni.**

*A ciascuna affermazione attribuisce, segnando la casella corrispondente con una "X", un voto da 1 a 10, dove 1 indica la minima importanza e 10 la massima importanza.*

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
(a) Esprimere se stessi										
(b) Avere una fede religiosa										
(c) Impegnarsi nella politica										
(d) Coltivare solide amicizie										
(e) Adoperarsi per la tutela dell'ambiente										
(f) Avere un aspetto gradevole										
(g) Avere un lavoro gratificante										
(h) Rispettare le regole sociali										
(i) Conoscere altre culture										
(j) Impegnarsi nei rapporti familiari										
(k) Soddisfare le esigenze di consumo										
(l) Raggiungere il successo										
(m) Essere una persona libera										
(n) Essere una persona creativa										
(o) Far valere i propri diritti										
(p) Avere un lavoro ben retribuito										
(q) Rafforzare la cultura nazionale										
(r) Adoperarsi per la pace										
(s) Avere una vita serena										
(t) Utilizzare al meglio il proprio tempo libero										
(u) Avere rapporti soddisfacenti con gli altri										
(v) Progettare i propri obiettivi nella vita										
(w) Mantenere una buona forma fisica										
(x) Avere un lavoro										
(y) Vivere secondo principi etici										
(z) Raggiungere i propri obiettivi										
(aa) Adoperarsi per il rispetto dei diritti										

(bb)	Cogliere tutto ciò che di divertente ed appagante offre la vita										
(cc)	Essere disponibile verso gli altri										
(dd)	Coltivare il proprio mondo interiore										

**9. Attualmente, qual è il tuo stato civile?**

- (a)  sposato/a
- (b)  divorziato/a
- (c)  convivio
- (d)  ho un compagno/a
- (e)  single
- (f)  vedovo/a

**10. Il tuo attuale marito/moglie, compagno/a, ragazzo/a, è un praticante buddhista?**

*(Per single e/o vedovi/e, rispondere alla domanda facendo riferimento all'ultimo compagno/a, marito/moglie avuto)*

- (a)  Sì (*specificare tradizione*) .....
- (b)  No

**11. Hai figli?**

- (a)  Sì
- (b)  No

**12. Di quali dei seguenti gruppi organizzati o associazioni fai parte o hai fatto parte in passato? (seleziona tutti i gruppi o associazioni a cui partecipi o hai partecipato)**

- (a)  politico
- (b)  culturale
- (c)  ambientalista

- (d)  sindacale/di categoria
- (e)  volontariato
- (f)  altro (*specificare*) .....
- (g)  non ho mai fatto parte e non faccio parte di alcun gruppo organizzato o associazione.

**13. Chi sono le persone che frequenti più spesso? (massimo 2 risposte)**

- (a)  Familiari stretti
- (b)  Parenti in generale
- (c)  Amici (non buddhisti o membri del sangha con cui pratico)
- (d)  Colleghi di lavoro
- (e)  Colleghi di scuola/università
- (f)  Membri del Sangha con cui pratico
- (g)  Altri praticanti buddhisti
- (h)  Membri di associazione o gruppo organizzato di cui faccio parte
- (i)  Altro (*specificare*) .....

**14. Politicamente, ti senti più vicino a:**

- (a)  sinistra
- (b)  centro-sinistra
- (c)  centro
- (d)  centro-destra
- (e)  destra
- (f)  altro (*specificare*) .....

**15. Genere:**

- (a)  Maschio
- (b)  Femmina

**16. Anno di nascita**

1	9		
---	---	--	--

17. **Luogo di nascita:** .....

18. **Tradizione** (*specificare estesamente, esempio: Zen Rinzai, Vajrayana Karma-  
pa*): .....

**GRAZIE**

*Qualunque commento o suggerimento è ben gradito:*

.....  
.....  
.....  
.....

## ALLEGATO C: ESTRATTO LIBRO CODICE

### Classi professionali

**Livello Alto:** professionista, dirigente, imprenditore, docente universitario, (insegnate superiori se donne)

**Livello Medio-alto:** commerciante, impiegato, piccolo imprenditore, militare, insegnante

**Livello Medio-basso:** addetto servizi, artigiano, casalinga, insegnate *dharma*

**Livello Basso:** operaio, contadino, disoccupato, studente

(Se l'intervistato è in pensione, la classe scala di una posizione)

### Indice socio-professionale

Titolo studio Classe lavoro	Laurea	Diploma scuola superiore	Licenza media	Licenza elementare
<b>Alto</b>	<i>Alto</i>	<i>Medio-alto</i>	*	*
<b>Medio-alto</b>	<i>Medio-alto</i>	<i>Medio-alto</i>	<i>Medio</i>	<i>Medio</i>
<b>Medio-basso</b>	<i>Medio</i>	<i>Medio</i>	<i>Medio-basso</i>	<i>Medio-basso</i>
<b>Basso</b>	<i>Medio-basso</i>	*	<i>Medio-basso</i>	<i>Basso</i>

### Capitale socio-culturale

Padre <sup>1</sup> Madre	Alto	Medio-alto	Medio	Medio-basso	Basso
<b>Alto</b>	<i>Alto</i>	<i>Medio-alto</i>	*	*	*
<b>Medio-alto</b>	<i>Alto</i>	<i>Medio-alto</i>	<i>Medio</i>	<i>Medio</i>	<i>Medio</i>
<b>Medio</b>	<i>Medio-alto</i>	<i>Medio-alto</i>	<i>Medio</i>	<i>Medio-basso</i>	<i>Medio-basso</i>
<b>Medio-basso</b>	<i>Medio</i>	<i>Medio</i>	<i>Medio</i>	<i>Medio-basso</i>	<i>Basso</i>
<b>Basso</b>	<i>Medio</i>	*	*	<i>Medio-basso</i>	<i>Basso</i>

<sup>1</sup> *indice socio-professionale*

### Dimensioni identità e relativi *items*

DIMENSIONE	ITEM
<b>Autorealizzazione:</b> - espressione di sé - libertà individuale di scelta - mondo interiore - serenità interiore - successo - posizione sociale	Esprimere sé stessi
	Essere una persona libera
	Coltivare il proprio mondo interiore
	Avere una vita serena
	Raggiungere il successo
	Quanto è importante per te avere una buona condizione socio-economica?
	Quanto è importante per te migliorare la propria condizione socio-economica?
<b>Ricerca di piacere e gratificazione personale:</b> - beni materiali - beni immateriali	Soddisfare le esigenze di consumo
	Cogliere tutto ciò che di divertente e appagante offre la vita
<b>Espressività:</b> - creatività - aspetto esteriore - cura del corpo - tempo libero	Essere una persona creativa
	Avere un aspetto gradevole
	Mantenere una buona forma fisica
	Utilizzare al meglio il proprio tempo libero
<b>Riflessività:</b> - consapevolezza diritti - progettualità	Far valere sempre i propri diritti
	Raggiungere sempre i propri obiettivi
	Progettare i propri obiettivi nella vita
<b>Lavoro:</b> - necessario - gratificazione - successo, denaro	Avere un lavoro
	Avere un lavoro gratificante
	Avere un lavoro ben retribuito
Conservatore/progressista	Rispettare le regole sociali
<b>Individualismo/solidarietà:</b> - solidarietà/competizione - relazionale caldo/indifferenza	Essere disponibile verso gli altri
	Avere rapporti soddisfacenti con gli altri
<b>Multiculturalismo:</b> - tolleranza/intolleranza - apertura/chiusura	Conoscere altre culture
	Rafforzare la cultura nazionale
<b>Partecipazione e impegno sociale</b> - politica - movimenti civili - movimenti sociali	Impegnarsi nella politica
	Adoperarsi per il rispetto dei diritti
	Adoperarsi per la pace
	Adoperarsi per la tutela dell'ambiente
<b>Cerchie sociali primari</b> - amicizia - famiglia	Coltivare solide amicizie
	Impegnarsi nei rapporti familiari
Religiosità	Avere una fede religiosa Vivere secondo principi etici

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aarons, H. e Phillips, T.  
2005 *Choosing Buddhism in Australia: Towards a Traditional Style of Reflexive Spiritual Engagement*, in "The British Journal of Sociology", 56, 2, pp. 215-232
- Acquaviva, S.  
1961 *L'eclissi del sacro nella società industriale: dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Milano, Edizioni di Comunità
- Acquaviva, S. e Stella, R.,  
1989 *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Roma, Borla
- Agnoli, M.S.  
1997 *Concetti e pratica nella ricerca sociale*, Milano, Franco Angeli  
2004 *Il disegno della ricerca sociale*, Roma, Carocci
- Allport, G.W.  
1985 *L'individuo e la sua religione*, Brescia, La Scuola (1950)
- Altheide D.L. e Johnson J.M.  
1994 *Criteria for Assessing Interpretive Validity in Qualitative Research*, in Denzin, N.K. e Lincoln Y.S., a cura di, *Handbook of Qualitative Research*, London, Sage, pp. 485-99
- Augé, M.  
1993 *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera (1992)
- Bainbridge, W. S.,  
1992 *The Sociology of conversion*, in Malony, N. e

- Southard, S., a cura di, *Handbook of Religious Conversion*, Birmingham, Alabama, Religious Education Press, pp. 178-191
- Balandier, G.  
1991 *Il disordine. Elogio del movimento*, Bari, Edizioni Dedalo (1988)
- Barker, E.  
1982 *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, New York-Toronto, The Edwin Mellen Press
- Barker, M.  
2007 *Investments in Religious Capital: An Explorative Case Study of Australian Buddhists*, in "Journal of Global Buddhism", 8, pp. 65-80
- Barzano, L, e Martoglio, E.  
2009 *Conversion as a New Lifestyle: An Exploratory Study of Soka Gakkai in Italy*, in Giordan, 2009, pp. 213-241
- Batchelor, S.  
1998 *Il buddhismo senza fede*, Vicenza, Pozza (1997)
- Baumann, M.  
1994 *The Transplantation of Buddhism to Germany: Processive Modes and Strategies of Adaptation*, in "Method and Theory in the Study of Religion", 6, 1, pp. 35-61
- 2000 *Le bouddhisme Theravadâ en Europe: histoire, typologie et rencontre entre bouddhisme moderniste et traditionaliste*, in "Recherches Sociologiques", XXXI, 3, pp. 33-47
- 2001 *Il Buddhismo in Occidente*, in Filoramo, G., a cura di, *Buddhismo*, Bari, Laterza
- Bauman, Z.  
1999 *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino

- 2002 *La società individualizzata*, Bologna, Il Mulino (2001)
- Beck, U.  
2000 *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci (1986)
- Beck, U., Giddens, A. e Lash, U.,  
1999 *Modernizzazione riflessiva: politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Trieste, Asterios (1994)
- Bell, S.  
2000 *Being Creative with Tradition: Rooting Theravada Buddhism in Britain*, in "Journal of Global Buddhism", 1, pp. 1-23
- Bellah, R., a cura di  
1996 *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, Roma, Armando (1985)
- Berger, P.  
1984 *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Milano, Sugar & Co (1967)
- Bichi, R.  
2007 *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Milano, Vita e Pensiero (2002)
- Bluck, R.  
2006 *British Buddhism: Teachings, Practice and Development*, New York, Routledge
- Blumer, H.  
1969 *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall
- Cadge, W.  
2004 *Hearthwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America*, Chicago, University of Chicago Press
- 2007 *Gendered Religious organizations. The Case of*

- Theravada Buddhism in America*, in "Gender & Society", 18, 6, pp. 777-793
- Campelli, E.  
 1990 *Le storie di vita nella sociologia italiana. Un bilancio*, in "Sociologia e ricerca sociale", XI, n. 31, pp. 179-96
- 1991 *Il metodo e il suo contrario*, Milano, Franco Angeli
- 1996 *Metodi qualitativi e teoria sociale*, in Cipolla, C. e De Lillo, A., a cura di, *Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Milano, Franco Angeli, pp. 17-36
- 1999 *Da un luogo comune, elementi di metodologia delle scienze sociali*, Roma, Carocci
- 2004 *Per una spiegazione di medio raggio. Ancora sul problema della spiegazione in sociologia*, in "Sociologia e ricerca sociale", n. 75, pp. 113-155
- Cannavò, L.  
 1984 *Definizioni operative, concettualizzazione e logica della ricerca*, in "Sociologia e Ricerca Sociale", XIII, pp. 99-139
- Capecchi, V.  
 1996 *Tre Castelli, una Casa e la Città inquieta*, in Cipolla C. e De Lillo A., a cura di, *Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Milano, Franco Angeli, pp. 37-99
- Cardano, M.  
 2003 *Tecniche di ricerca qualitativa. Percorsi di ricerca nelle scienze sociali*, Roma, Carocci
- 2011 *La ricerca qualitativa*, Bologna, Il Mulino
- Catemario, A.  
 1996 *Amore, norme, vita*, Roma, Meltemi
- Champion, F.  
 1989 *Les sociologues de la postmodernité religieuse et la*

- nébuleuse mystique-ésotérique*, in “Archives des Sciences Sociales des Religions”, LXVII, n.1, pp. 155-169.
- Cicuzza, C. e Sferra, F., a cura di  
2002 *I discorsi del Buddha*, Milano, Mondadori
- Cipolla, C. e De Lillo, A., a cura  
1996 *Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Milano, Franco Angeli
- Cipollini, R.  
2007 *Stranieri nella metropoli*, Milano, Franco Angeli
- Coleman, J. W.,  
2001 *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford-New York, Oxford University Press
- Collins, R.  
1980 *Sociologia*, Bologna, Zanichelli (1975)  
1992 *Teorie sociologiche*, Bologna, Il Mulino (1988)
- Comte, A.  
1957 *Corso di filosofia positiva*, Torino, Paravia (1830-42)  
1966 *Catéchisme positiviste ou sommaire ex position de la religion universelle*, Paris, Garnier-Flammarion (1852)
- Corbetta, P.  
1999 *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Bologna, Il Mulino
- Davie, G.,  
1994 *Religion in Britain since 1945*, Oxford, Blackwell
- Delli Zotti, G.  
1996 *Quale quantità e quanta qualità nella ricerca sociale: tra integrazione e convergenza*, in Cipolla C. e De Lillo A., *Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Milano, Franco Angeli, pp. 136-66

- Dewey, J.  
1974 *Logica, teoria dell'indagine*, Torino, Einaudi (1938)
- Dobbelaere, K.,  
1981 *Secularization: a Multi-Dimensional Concept*, in  
"Current Sociology", 29/2, London, Sage
- 2001 *Soka Gakkai: From Lay Movement to Religion*, Salt  
Lake City, Signature Books
- Dundas, Paul  
2005 *Il Jainismo. L'antica religione indiana della non-  
violenza*, Castelvechi, Roma (1992)
- Durkheim, E.  
1963 *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano,  
Comunità (1912)
- Dutton, Y.,  
1999 *Conversion to Islam: the qur'anic Paradigm*, in  
Lamb e Bryant, *Religious Conversion. Contemporary  
Practices and Controversies*, New York, Cassel
- Etienne, B. e Lioger, R.  
1997 *Etre bouddhistes en France aujourd'hui*, Paris,  
Haschette
- Eurispes  
1994 *Rapporto Italia '94*, Roma, Koiné Ed.
- Falà, M.A.  
1994 *Presenza e sviluppo del Buddhismo in Italia: la  
nascita dell'UBI*, in "Critica Sociologica", 111/112,  
pp. 121-8
- Festinger, L.  
1957 *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford CA,  
Stanford University Press
- Filoramo, G., a cura di,  
1996 *Buddhismo*, Roma-Bari, Editori Laterza
- Garelli, F.

- 1986 *La religione dello scenario*, Bologna, Il Mulino
- 2006 *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino
- Garelli, F, Guizzardi, G., Pace, E.  
2003 *Un singolare pluralismo*, Bologna, Il Mulino
- Giddens, A.  
1979 *Nuove regole del metodo sociologico*, Bologna, Il Mulino (1976)
- 1994 *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino, (1990)
- 1999 *Identità e società moderna*, Napoli, Ipermedium, (1991)
- 2000 *Il mondo che cambia*, Bologna, Il Mulino (1999)
- Gilliat-Ray, S.  
1999 *Rediscovering Islam. A Muslim Journey of Faith*, in Lamb e Bryant, *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, New York, Cassel
- Giordan, G.  
2005 *Tra religione e spiritualità. Ricostruzione di un dibattito in sociologia della religione*, in "Religioni e Società", 55, pp. 8-16
- 2006 *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Milano, Franco Angeli
- 2009 *Conversion in the Age of Pluralism*, Boston, Brill
- Glaser, B. e Strauss, A.  
1967 *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine
- Glock, C.Y.  
1964 *Toward a Typology of Religious Orientation*, New York, Columbia University Press
- Glock, C.Y. e Stark, R.  
1965 *Religion and Society in Tension*, Chicago, Rand Mac Nally

- Goldstein, J.  
2003 *One Dharma, the emerging Western Buddhism*, New York, Harper Collins
- Greil, A. L. e Rudy, D. R.,  
1984 *What Have We Learned from Process Models of Conversion? An Examination of Ten Studies*, in “Sociological Focus”, vol. 17, n. 4, pp. 306-323
- Hanf, T.  
1994 *The Sacred Marker: Religion, Communalism and Nationalism*, in “Social Compass”, XLI, n 1, pp. 9-20
- Harvey, P.  
1998 *Introduzione al Buddismo. Insegnamenti, storia e pratiche*, Firenze, Le Lettere (1990)
- Heelas P. e Woodhead L.  
2005 *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell
- Hervieu-Léger, D.,  
1989 *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Cerf  
1996 *Religione e memoria*, Bologna, Il Mulino (1993)  
2003 *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna, Il Mulino (1999)
- Inaba, K.  
2004 *Conversion to new Religious Movements: reassessment of Lofland/Skonovd Conversion Motifs and Lofland/Stark Conversion Process*, in “Human Sciences Research”, Kobe University, 2, pp. 33-47
- Inglehart, R.  
1983 *La rivoluzione silenziosa*, Milano, Rizzoli (1977)  
1998 *La società post-moderna. Mutamento, valori e ideologie in 43 paesi*, Roma, Editori Riuniti (1996)
- Introvigne, M.  
2010 *Il fatto della conversione religiosa*, Relazione di

apertura al XXI Simposio Internazionale di Teologia, Universidad de Navarra, Pamplona, disponibile in <http://www.cesnur.org/2010/mi-conversione.html>

- Jedlowski, P.  
1998 *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Roma, Carocci
- Kamenetz, R.  
2001 *L'ebreo nel loto: un incontro possibile*, Genova, ECIG (1997)
- Lazarsfeld, P.F.  
1969 *Dai concetti agli indici empirici*, in Boudon R. e Lazarsfeld P.F., a cura di, *L'analisi empirica nelle scienze sociali*, Vol. 1, Bologna, Il Mulino (1958)
- Lenoir, F.  
1999 *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard
- Leonardi, F.  
1991 *Contro l'analisi qualitativa*, in "Sociologia e ricerca sociale, XII, n. 35, pp. 3-29
- Linzer, J.  
1996 *Torah and Dharma, Jewish Seekers in Eastern Religions*, Northvale, Jason Aronson Inc.
- Lofland, L.  
1973 *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*, New York, Basic Books
- Lofland, J.  
1977 *Becoming a World-Saver Revisited*, in "American Behavioural Scientist", 20, pp. 805-818
- Lofland, J. e Skonovd, N.  
1981 *Conversion Motifs*, in "Journal for the Scientific Study of Religion", vol. 20, n. 4, pp. 373-385
- 1983 *Patterns of Conversion*, in E. Barker, a cura di, *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*, Macon (Georgia), Mercer University Press, pp.

1-24.

- Lofland, J. e Stark, R.  
1965 *Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, in “American Sociological Review”, vol. 30, pp. 862-875
- Lyotard, J. F.  
1981 *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli (1979)
- Lucà Trombetta, P.  
2004 *Il bricolage religioso. Sincretismo e nuova religiosità*, Bari, Dedalo Edizioni
- Machalek, R. e Snow, D.  
1993 *Conversion to New Religious Movements*, in D. G. Bromley and J. K. Hadden, ed., *Handbook of Cults and Sects in America*, Vol. B, Greenwich, JAI, pp. 53-74
- Maciotti, M. I.  
1996 *Il Buddha che è in noi: germogli del Sutra del Loto*, Roma, SEAM
- Marradi, A.  
1996 *Due famiglie e un insieme*, in Cipolla, C. e De Lillo, A., a cura di, *Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, Milano, Franco Angeli, pp. 167-178
- 1997 *Casuale e rappresentativo: ma cosa vuol dire?*, in Ceri P., a cura di, *Politica e sondaggi*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 23-87
- 2002 *Le scale Likert e la reazione all’oggetto*, in Marradi, A. e Gasperoni, G., *Costruire il dato 3. Le scale Likert*, Milano, Franco Angeli, pp. 15-52
- 2007 *Metodologia delle scienze sociali*, a cura di Pavsic R. e Pitrone, M.C., Bologna, Il Mulino

- Martelli, S.  
1990 *La religione nella società post-moderna fra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Bologna, Dehoniane
- Mathé, T.  
2005 *Le Bouddhisme des Français. Le Bouddhisme Tibétain et la Soka Gakkai en France. Contribution à une sociologie de la conversion*, Parigi, L'Harmattan
- Merton, R.K.,  
2000 *L'influenza della analisi empirica sulla teoria sociologica*, in Merton, R.K., *Teoria e struttura sociale*, vol. I, cap. V, Bologna, Il Mulino (1949)
- Mies, M.  
1983 *Toward a Methodology for Feminist Research*, in Bowles G.B. e Klein R., a cura di, *Theories of Women's Studies*, Boston, Routledge and Kegan Paul
- Montesperelli, P.  
1997 *L'intervista ermeneutica*, Milano, Franco Angeli
- Obadia, L.,  
1999 *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan
- 2000 *L'adhésion au bouddhisme en France*, in Gira e Scheuer, a cura di, *Vivre de plusieurs religions: promesse ou illusion?*, Paris, Edition de L'Atelier, pp. 32-43
- 2009 *Il Buddismo in Occidente*, Bologna, Il Mulino
- Pace, E.  
2007 *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Roma, Carocci Ed.
- Pannofino, N.  
2006 *Conversioni religiose. La ricerca del senso nella società contemporanea*, in "Religioni e Società", "Sociologia e Spiritualità", 55, pp. 90-97

- 2008 *Cambiar fede. Narrazioni biografiche di conversione religiosa*, in Bonica Laura e Cardano Mario, *Punti di svolta. Analisi del mutamento biografico*, Bologna, Il Mulino, pp. 279-313
- Park, R.E., *et al.*  
1979 *La città*, Milano, Comunità (1925)
- Pavsic, R. e Pitrone, M. C.  
2003 *Come conoscere opinioni e atteggiamenti*, Acireale-Roma, Bonanno Editore
- Polanyi M.  
1979 *La conoscenza inespressa*, Roma, Armando (1966)
- Prebish, C.S.  
1993 *Two Buddhism Reconsidered*, in “Buddhist Studies Review”, 10, 2, pp. 187-206
- 1999 a *The Academic Study of Buddhism in America: a Silent Sangha*, in Williams, D. e Queen, C., a cura di, *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, Curzon Press, pp. 183-214
- 1999 b *Luminous Passage. The Practice and Study of Buddhism in America*, Los Angeles-London, University of California Press
- Prebish, C.S. e Tanaka, K,  
1998 *The Faces of Buddhism in America*, Berkley-Los Angeles-London, University of California Press
- Rambo, L. R.,  
1996 *Conversione*, in Eliade, M., a cura di, *Enciclopedia delle religioni*, Milano, Jaca Book
- Rambo, L.R. e Farhadian, C.E.  
1999 *Converting: Stages of Religious Change*, in Lamb e Bryant, *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, New York, Cassel, pp. 23-34

- Reichenbach, H.  
1984 *La nascita della filosofia scientifica*, Bologna, Il Mulino (1951)
- Ricolfi, L.  
1997 *La ricerca empirica nelle scienze sociali: una tassonomia*, in *Id.*, a cura di, *La ricerca qualitativa*, Roma, Carocci, pp. 19-43
- Roof, W. C.  
1993 *A Generation of Seekers. The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper Collins  
1999 *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton University Press  
2002 *Il religioso e lo spirituale*, in "Inchiesta", 136, 2002, pp. 73-79
- Sernesi, M.  
2006 *Forme e volti del buddhismo contemporaneo*, in "Religioni e Società", 56
- Silverman, D.  
2002 *Come fare ricerca qualitativa. Una guida pratica*, Roma, Carocci (2000)
- Simmel, G.  
1989 *Sociologia*, Milano, Ed. Comunità (1908)  
1992 *Saggi di sociologia della religione*, a cura di Roberto Cipriani, Roma, Ed. Borla  
1998 *La metropoli e la vita dello spirito*, a cura di Jedlowski P, Roma, Armando (1903)
- Stark, R. e Bainbridge, W.S.  
1985 *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkley, University of California Press

- Strauss, A. e Corbin, J.  
1990 *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*, Newbury Park (CA), Sage
- Sumedho, A.  
1999 *Le Quattro Nobili Verità*, Frasso Sabino, Associazione Santacittarama
- Suzuki, D.,  
1968 *Buddhismo Zen*, in Fromm, E., Suzuki, D., De Martino, R, *Psicoanalisi e Buddismo Zen*, Roma, Casa Editrice Astrolabio, pp. 11-82 (1960)
- Taylor, C.  
2009 *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli (2007)
- Thanavaro, M.  
s.d. *Perchè il Buddismo in Italia*, s.d., s.l., disponibile in [http://www.superzeko.net/doc\\_mariothanavaro/Mario%20Thanavaro,%20Perch%C3%A9%20il%20buddhismo%20in%20Italia.pdf](http://www.superzeko.net/doc_mariothanavaro/Mario%20Thanavaro,%20Perch%C3%A9%20il%20buddhismo%20in%20Italia.pdf)
- Tippett, A.R.  
1992 *The Cultural Anthropology of Conversion*, in H.N. Malony, *Handbook of Conversion*, Birmingham (Ala.), Religious Education Press
- Troeltsch, E.  
1931 *The Social Teaching of the Christian Churches*, London, Allen & Unwin (1922 )
- Tucci, Giuseppe  
2005 *Storia della filosofia indiana*, Roma-Bari, Editori Laterza (1957)
- Tusini, S.  
2006 *La ricerca come relazione. L'intervista nelle scienze sociali*, Milano, Franco Angeli
- Weber, M.  
1995 *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Roma, Armando (1915)

- 1997 *La scienza come professione*, Milano, Rusconi (1918)
- Whyte, W.F.  
2011 *Street Corner Society. Uno slum italo-americano*, Bologna, Il Mulino (1943); (ed. allargata 1946)
- Willaime, J.P.  
1996 *Sociologia delle religioni*, Bologna, Il Mulino (1995)
- Williams, D. e Queen, C.,  
1999 *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Richmond, Curzon Press
- Wilson, B.,  
1981 *I cambiamenti della religione*, Roma, Borla (1976)  
1989 *The Westward Path of Buddhism*, in "The Journal of Oriental Studies", 2, pp. 1-8
- Wuthnow, R.  
1998 *After Heaven. Spirituality in America since the 1950's*, Berkley, University of California Press
- Zoccatelli, P. L.  
2002 *Forme del Buddhismo in Italia. Il caso Shinnyo-en*, in "La critica sociologica", 140, pp. 100-12