

saggi

Forme e volti del buddhismo contemporaneo

Marta Sernesi

Alla ricerca del vero *dharma*: modelli descrittivi in competizione e la nascita del *Western Buddhism*

Many different and competing representations of Buddhism may be put side by side, and into a diachronic scheme of relationship, to show their interrelation. These representations have specific historical origins and are not ideologically neuter, contributing to the legitimation of the speakers and delineating the notions of a true Buddhism and a real Buddhist. They eventually create the object of their discourse, and thus are shaping the contemporary and future forms of Buddhist beliefs and practices. Therefore, a parallelism is suggested between issues of the contemporary debate on Western Buddhism and the figure of speech of 'one vehicle' (ekayāna).

Quello del buddhismo contemporaneo e delle dinamiche della sua introduzione nei paesi occidentali è un campo disciplinare molto esplorato da ricercatori europei ed americani: lo studio del buddhismo in America, per esempio, è considerato una «sub-discipline of Buddhist Studies» (Prebish 1995) e molte sono le pubblicazioni recenti sull'argomento. Tramite neologismi e tassonomie gli studiosi hanno tentato di circoscrivere la realtà del buddhismo occidentale, e in particolare statunitense, fornendo una grande varietà di descrizioni e rappresentazioni del fenomeno. Inoltre, all'interno della comunità religiosa buddhista sono state prodotte molte forme di auto-rappresentazione e auto-definizione in competizione tra loro, le quali rivendicano il proprio spazio nel discorso pubblico buddhista e sul buddhismo. Il tentativo di mettere ordine in questa costellazione di definizioni può essere un'occasione per mostrare come le rappresentazioni e le descrizioni privilegiate del buddhismo abbiano degli effetti trasformativi sulla religione stessa e come quindi esse non siano mai ideologicamente neutre. La nostra panoramica avrà necessariamente un carattere introduttivo e sintetico, poiché ciascuna definizione meriterebbe una trattazione specifica. Tuttavia, l'idea di accostare tali definizioni in un unico quadro di relazioni ha l'obiettivo di portare in superficie le differenze tra i buddhismi (ossia intra-buddhiste), le differenze tra i modelli interpretativi e le connotazioni ideologiche e politiche insite nella scelta delle definizioni stesse. Si intendono inoltre evidenziare le precise origini storiche delle questioni attorno alle quali si dispone il confronto ideologico, in modo che il processo corrente di trasformazione del buddhismo possa essere più

agevolmente letto a partire da una consapevolezza storica. Infine si pone il problema fondamentale della legittimità e dell'autorità delle voci che partecipano al discorso pubblico del/sul buddhismo e dell'inafferrabilità dell'oggetto del discorso: chi è il 'vero' buddhista? chi può essere considerato buddhista a giusto titolo?

Lungi dal proporre soluzioni semplicistiche, si vuole qui rendere conto della complessità del dibattito e fornire uno strumento utile per orientarsi al suo interno, consci del fatto che ogni modello descrittivo è accompagnato da 'avvertenze' ed 'effetti collaterali'. La conoscenza della storia del buddhismo mostra come le sue descrizioni correnti abbiano una precisa funzionalità sociale e politica, creino l'oggetto stesso del discorso e vadano valutate di conseguenza.

1. Il veicolo (*yāna*): giustapposizione e inclusivismo

Nella lunga storia del buddhismo indiano sono state utilizzate molteplici metafore per indicare l'insegnamento del Buddha e diverse strategie ermeneutiche per mettere ordine nel sempre crescente numero di correnti, dottrine, testi e pratiche buddhiste¹. Nell'impossibilità di riassumere in breve la storia di tutte queste denominazioni e pratiche interpretative, ci limitiamo a menzionare soltanto una delle metafore privilegiate per l'auto-definizione, quella dell'insegnamento come veicolo (*yāna*). Essa viene sviluppata, significativamente, nei *sūtra* del *mahāyāna* ('grande veicolo') ed è emblematica delle strategie di auto-collocamento gerarchico storicamente messe in atto dalle scuole buddhiste². *Mahāyāna* è una denominazione che punta alla distinzione e all'auto-definizione di un gruppo in contrapposizione a *hīnayāna* ('piccolo veicolo'), una categoria polemica che nasce come controparte della precedente e prima sconosciuta. Poiché nel buddhismo l'appartenenza di scuola veniva dall'ordinazione monastica in una determinata scuola (con il suo proprio *vinaya*, il regolamento disciplinare), non si può appropriatamente parlare di scuola del *mahāyāna* o di scisma: i praticanti del grande veicolo vivevano quasi sicuramente negli stessi monasteri di quelli del piccolo veicolo, ordinati nelle stesse scuole, non esistendo un *vinaya* del *mahāyāna*. L'autodenominazione *mahāyāna* è piuttosto uno strumento retorico, straordinariamente potente, di legittimazione di nuove pratiche, testi e dottrine. Generalmente i 'veicoli' menzionati dai testi sono tre: *śrāvakayāna* ('veicolo degli uditori'), *pratyekabuddhayāna* ('veicolo dei buddha solitari'), *bodhisattvayāna* ('veicolo dei *bodhisattva*'), ma possono arrivare fino a cinque. Essi sono messi in relazione tra loro in ordine gerarchico, con al vertice il veicolo dei *bodhisattva*, rappresentato come insegnamento culminante del buddhismo. I diversi veicoli sono stati predicati dal Buddha al fine di comunicare con discepoli di tipologia (letteralmente 'famiglia', *gotra*) differente, secondo la dottrina degli 'abili mezzi' (*upāyakauśalya*). Il *bodhisattvayāna*

¹ Per una sintesi della storia del buddhismo in India, si veda per esempio il recente Williams 2000. Come è noto, una delle metafore più antiche per indicare l'insegnamento del Buddha è quella del sentiero (*mārga*).

² I più antichi testi del *mahāyāna* risalgono al II-I sec. a.C. I *sūtra* che più esplicitamente elaborano la teoria dei veicoli sono il *Saddharmapuṇḍarīka* e il *Laṅkāvatāra*. Per una esauriente discussione delle tematiche principali e degli studi relativi al buddhismo *mahāyāna* si veda Ruegg 2004.

è anche talvolta detto *ekayāna* ('unico veicolo') ed è presentato come la *summa* degli altri due, una sintesi superiore che non rifiuta decisamente, ma anzi include i due inferiori, visti come approssimazioni difettose al veicolo dei *bodhisattva*³.

Questa strategia dell'inclusivismo è stata sviluppata in maniera sempre più decisa nel mondo buddhista, poiché funzionale a tenere insieme, mediante la creazione di sempre nuove etichette poste in rapporto tra loro, la crescente varietà di insegnamenti e pratiche accettate nell'ambito della religione. Nasce allora la categoria del *vajrayāna* ('veicolo adamantino')⁴, che si auto-proclama superiore al *mahāyāna*, e al cui interno si ordinano i testi, le pratiche e gli insegnamenti in schemi precisi di maggiore o minore prestigio. Il genere dossografico viene sviluppato autonomamente e produce una grande quantità di letteratura, anche fuori dall'India.

Tuttavia, gli studiosi che hanno tentato di tracciare confini netti tra i veicoli e di determinare per esempio l'appartenenza di un dato testo all'una o all'altra corrente, hanno incontrato talvolta serie difficoltà. Le definizioni dossografiche sono infatti nate a posteriori per catalogare e porre in relazione gerarchica scritti e dottrine con intento funzionale al discorso proprio di ogni autore; non corrispondono dunque a delle vere e proprie scuole. Sono i singoli insegnamenti ad appartenere ad un dato veicolo, non gli insegnanti o le scuole, i quali possono infatti trasmettere tradizioni di studio e pratica riconducibili a differenti veicoli. Questi ultimi, poi, non designano propriamente correnti successive nel tempo, ed è dunque un errore credere che testi comunemente catalogati come *mahāyānika* siano necessariamente precedenti a testi *vajrayānika* ecc. Le 'novità' spesso non sono che rivalutazioni di elementi dottrinali pre-esistenti o nuove interpretazioni di testi o dottrine precedenti. Inoltre le dottrine, le narrazioni e le credenze presentate come superate continuarono a sussistere accanto alle nuove, ad essere coltivate, ad evolversi e a produrre letteratura; con l'andare del tempo esse dialogarono, si mescolarono, si sovrapposero alle 'nuove', creando un quadro straordinariamente complesso.

Per questa ragione, l'unica via che gli studiosi hanno trovato finora per giungere a una definizione del *mahāyāna* è quella della definizione politica (Silk 2002).

Senza addentrarci qui nelle infinite sfumature concettuali prodotte dal mondo buddhista classico in relazione alle tematiche della legittimazione, del dialogo intra-buddhista, del dialogo con le altre scuole e dell'affermazione nella costellazione delle

³ Lo strumento ermeneutico principe per la costruzione di questo discorso ordinatore è la distinzione tra insegnamenti dal significato 'provvisorio' (*neyārtha*) e 'definitivo' (*nīārtha*). Si postula, cioè, che un dato insegnamento buddhista che si trovi contraddetto altrove nelle scritture da un insegnamento considerato 'definitivo', sia 'intenzionale' (*ābhīprāyika*), ossia impartito con un preciso scopo compassionevole (*prayojana*), e richieda dunque ulteriore spiegazione e interpretazione per comprendere il suo significato più profondo. Su questo tema, centrale nella prassi commentariale buddhista, cfr. per es. Ruegg 1985 e Ruegg 1992: 26-50, oltre a Lopez 1988, una raccolta di saggi dedicati all'ermeneutica testuale buddhista (specialmente pp. 71-118).

⁴ I testi in seguito catalogati come tantrici cominciano ad apparire intorno al III sec. d.C. Il termine più antico per distinguere questa nuova corrente buddhista era *mantranaya* ('metodo del *mantra*') usato assieme con *pāramitānaya* ('metodo delle perfezioni') per indicare due aspetti del *mahāyāna*. Il termine *vajrayāna* appare nel VII sec. e su di esso viene più tardi modellato il termine *mantrayāna*.

voci del dibattito intellettuale indiano, basti rilevare come le strategie adottate si siano molto spesso rivelate straordinariamente efficaci e pertanto non v'è ragione di ritenere che abbiano esaurito la loro funzione. Inoltre, le denominazioni *mahāyāna* e *vajrayāna* sono ampiamente utilizzate al fine dell'auto-definizione da maestri e centri di pratica religiosa contemporanei⁵.

2. I buddhismi regionali, il criterio geografico e il lignaggio di trasmissione

Il buddhismo è una creazione culturale indiana che ha avuto una fortuna straordinaria, diffondendosi, come è noto, in molti paesi asiatici. Ai nostri fini non sarà necessario ripercorrere la storia millenaria della sua diffusione. Qui si intende solo sottolineare come sia stato necessario ogni volta un lungo processo di dialogo, integrazione, traduzione ed esegesi dei testi, ri-negoziazione rituale e attuazione di strategie politiche per arrivare alla creazione di quelli attualmente noti come 'buddhismi regionali'⁶. Gli studi degli specialisti nelle diverse aree geografiche evidenziano problematiche e dinamiche ricorrenti, anche se le necessità e le risposte locali variano sensibilmente; per questa ragione questi studi potrebbero illuminare, in comparazione diacronica, anche i processi di cambiamento in atto nel buddhismo durante la sua diffusione in Occidente.

Una delle tematiche più interessanti in questa prospettiva –ma certamente non l'unica degna d'attenzione⁷– è quella della legittimazione dei testi, delle dottrine e delle pratiche buddhiste, dell'individuazione e della definizione di criteri per individuare la religione buddhista 'corretta' o 'accettabile' e per orientarsi all'interno della moltitudine di insegnamenti differenti. La 'canonizzazione', cioè la definizione di un *corpus* scritturale chiuso, è una delle risposte più frequenti a queste istanze, combinata con il criterio dell' 'origine': l'oggetto è accettabile se proviene da una fonte affidabile e se è trasmesso attraverso una sequenza controllabile (e preferibilmente breve) di passaggi⁸. Non è pertanto l'oggetto ad essere scrutinato, ma il processo della sua trasmissione. Il criterio di legittimazione non è basato sull'aderenza dell'oggetto (una data dottrina o pratica) ad una ortodossia od ortoprassi stabilita, ma sulle modalità attraverso le quali l'oggetto è stato generato e trasmesso. Da ciò deriva l'affermazione del 'lignaggio' quale strumento principe di attestazione di autorità⁹.

⁵ The Foundation for the Preservation of the Mahayana Project, per esempio, è un'organizzazione internazionale fondata nel 1975 dal maestro tibetano Lama Thubten Yeshe (1935-1984), che raccoglie 141 centri e progetti in 31 paesi.

⁶ Per una sintesi della storia del buddhismo nei differenti paesi asiatici si veda Robinson, Johnson 1997.

⁷ Si potrebbero anche esplorare, per esempio: il rapporto che si sviluppa tra autorità religiosa e politica, l'edilizia sacra e le connessioni simboliche che si stabiliscono con i luoghi geografici, le sopraccitate pratiche esegetiche e dossografiche, le funzioni sociali ricoperte dal clero nelle diverse realtà storico-politiche ecc.

⁸ Per un accurato *survey* delle collezioni canoniche buddhiste si veda Lancaster 1979.

⁹ Questo è vero soprattutto per il cosiddetto buddhismo settentrionale (ossia quello prevalente in Asia Centrale, Cina, Tibet, Giappone e Corea), ma la retorica delle origini e l'esaltazione carismatica del maestro è riscontrabile anche in quello meridionale (ossia il buddhismo *theravāda* del Sud-Est asiatico); sull'esempio thailandese cfr. Tambiah 1984.

Le origini accettabili possono essere intese restrittivamente come origini storiche (riconducibili al Buddha Śākyamuni) e geografiche (ossia indiane) o possono allargarsi ad includere origini rivelate (ed in questo caso siamo di fronte alla concezione di un canone 'aperto'). L'appartenenza ad un dato lignaggio diventa uno strumento fondamentale per l'affermazione personale o familiare, per attestare la connessione spirituale o politica con uno specifico retaggio e la sua annessa connotazione valoriale e per creare un senso di appartenenza collettiva di tipo regionale.

Nel buddhismo contemporaneo in Occidente possiamo osservare come queste istanze siano ancora totalmente attuali e come il lignaggio continui ad essere il principale strumento di legittimazione dei maestri e degli insegnanti: non c'è quasi centro di *dharmā* che non basi la propria auto-rappresentazione sulle denominazioni regionali (buddhismo tibetano, giapponese *-zen* o *shingon-*, birmano, ecc.) e che non faccia riferimento a un maestro tibetano, giapponese o thailandese. Si trovano anche esempi di utilizzazione strategica del lignaggio in chiave 'politica', per sottolineare la propria dipendenza o il conflitto con correnti e scuole differenti¹⁰. Inoltre, come in passato si guardava all'India come alla 'terra del *dharmā*', come al luogo d'origine per eccellenza degli insegnamenti, talora trasfigurandola in racconti mitici ed esotici, oggi spesso si guarda all'Oriente come alla terra religiosa per eccellenza, come alla sorgente del sapere spirituale, creando una dicotomia simbolica fittizia Oriente/Occidente ossia religione/tecnica (vedi sotto).

3. Colonialismo e Orientalismo: la ricerca di un buddhismo originario

Il XIX secolo segna l'inizio dell'introduzione del buddhismo in Europa e negli Stati Uniti, attraverso l'opera congiunta di pochi ma significativi agenti, ora considerati i 'padri fondatori' della religione in terra d'Occidente¹¹. Questo periodo è segnato da rapporti di disparità oggettiva, politica ed economica, tra paesi asiatici buddhisti e paesi colonizzatori e dagli strumenti intellettuali e ideologici di dominio conati nel contesto della conquista coloniale¹².

¹⁰ Per esempio, il maestro tibetano Geshe Kelsang Gyatso, allontanatosi dalle gerarchie dGe-lugs-pa attraverso la fondazione dell'Associazione New Kadampa Tradition, ha rielaborato alcune sue pubblicazioni in vista di nuove edizioni: tra le revisioni si nota la manipolazione del lignaggio di trasmissione di specifici insegnamenti (Kay 2004: 89).

¹¹ Il periodico americano «Tricycle», tra le più diffuse pubblicazioni buddhiste in Occidente, ha intitolato la rubrica dedicata ai ritratti biografici di questi personaggi 'Ancestors'. Tra gli altri, figurano: Alan Watts (13, 1994), Anagārika Dharmapāla (15, 1995), Paul Carus (16, 1995), Alexandra David-Neel (17, 1995), Henry Steel Olcott (21, 1996), W.Y. Evans-Wents (23, 1997), Christmas Humphreys (36, 2000).

¹² A partire dalla pubblicazione del volume *Orientalism* di Edward Said (1978) gli storici delle religioni e gli studiosi di culture orientali si sono interrogati sui presupposti ideologici delle loro discipline e sul processo di costruzione di un'idea fittizia di Oriente in combinazione con l'esercizio del potere coloniale. Non si riassumerà qui il complesso dibattito relativo, ma si delinearanno brevemente le descrizioni del buddhismo coniate nel periodo coloniale e i conseguenti profondi cambiamenti avvenuti nella religione stessa, sottolineando esclusivamente gli aspetti funzionali al nostro discorso. Per una dettagliata bibliografia sul tema si

Le strategie descrittive del buddhismo inaugurate nel XIX secolo hanno influenzato lo sviluppo della religione, negli stessi paesi asiatici, sino ad oggi: la nascita del cosiddetto *modernist Buddhism* ne è la conseguenza più significativa. Così vengono infatti denominati gli sconvolgimenti prodotti nella religione buddhista dall'incontro con i modelli rappresentativi occidentali, con la religione cristiana e con le nuove realtà politiche e sociali prodotte dal colonialismo (e dalla conseguente nascita degli stati nazionali su modello europeo). Nell'incontro traumatico tra i due sistemi culturali, le identità rispettive di Oriente e Occidente furono definite per opposizione, in un processo contemporaneo di rappresentazione dell'altro ('Orientalism'/'Occidentalism') e di sé stessi ('Auto-Orientalism'/'Auto-Occidentalism'). Rappresentanti buddhisti asiatici si appropriarono velocemente del linguaggio, delle connotazioni di valore e delle priorità ideologiche dei 'conquistatori' per capovolverle a loro vantaggio (non a caso per caratterizzare questa operazione intellettuale si è utilizzata anche la locuzione 'inverted Orientalism' [Borup 2004]). Così, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, il buddhismo fu caratterizzato dai suoi sostenitori come una religione positiva, razionale, in accordo con la scienza, scevra da superstizione e credenze magiche (Snodgrass 2003; McMahan 2004); il suo studio in Occidente fu condotto a partire soprattutto dai testi, ignorando le scoperte archeologiche e gli studi sul rito e creando una gerarchia tra le scuole basata sulla supposta vicinanza ad un idealizzato 'buddhismo originario' (Hallisey 1995; Schopen 1991); la religione fu usata come carattere culturale distintivo per l'autodeterminazione delle etnie, la costruzione degli stati nazionali e/o il discorso ideologico nazionalista anti-europeo (Gombrich 1988; Sharf 1995b).

Si inaugurò così in questo periodo quello che ho altrove denominato l'*approccio selettivo* al buddhismo (Sernesi, Squarcini 2004: 68-71): singoli elementi della dottrina, del rito, del patrimonio testuale e della cultura materiale, vengono slegati dal contesto d'origine, dalla rete di relazioni simboliche che gli conferiscono valore, e valutati e riutilizzati autonomamente in altri contesti. Questo approccio si è rivelato gravido di conseguenze ed ha contribuito a scomporre le tradizioni religiose in elementi discreti, per appropriarsi di quelli 'accettabili' e 'positivi' e rimuovere gli altri (etichettati ad esempio come 'popolari', 'superstiziosi', 'superflui' ecc.). Si tratta pertanto di un processo guidato da motivazioni ideologiche e politiche e finalizzato ad una costruzione intellettuale consapevole che vuole proporsi come connotata positivamente.

La maggiore conseguenza di tale approccio per la storia del buddhismo fu forse la reificazione della religione sia nelle descrizioni europee sia nell'autopercezione e autorappresentazione buddhista: si cominciò infatti a cercare di individuare e definire un' 'essenza' del buddhismo, un cuore dottrinale e/o etico che lo caratterizzasse in tutte le sue forme. Si ricostruì un buddhismo originario idealizzato e si inserirono le differenti tradizioni in uno schema evolutivo e valoriale basato sulla maggiore o minore prossimità a quell'ideale, mentre tutti gli aspetti dottrinali e pragmatici specifici delle singole tradizioni erano considerati come 'sovrastrutture culturali regionali',

rimanda alla 'Bibliografia sui *Postcolonial studies*, con speciale riguardo all'area sudasiatica', a cura di Federico Squarcini e Clelia Bartoli, disponibile all'URL <http://www.tsd.unifi.it/juragentium/it/> (Jura Gentium > Rubriche > Diritto e politica nell'Asia post-coloniale > Bibliografia sui Postcolonial studies).

aspetti ‘non propriamente buddhisti’¹³. Si iniziò un percorso, non ancora concluso, alla ricerca del ‘luogo’ dove trovare il ‘vero buddhismo’. Nel contesto culturale dell’Europa a cavallo tra il XIX e il XX secolo tale luogo fu ritenuto il *corpus* scritturale e si iniziò pertanto un nuovo processo di canonizzazione delle scritture: fu tradotta una scelta di testi ritenuti particolarmente significativi –i quali cioè meglio veicolavano gli aspetti positivi e più facilmente comunicabili della religione– che divennero quelle che ancora oggi sono le fonti più conosciute¹⁴. Tuttavia gli esiti della ricerca del ‘vero buddhismo’ cambiarono nel tempo al mutare delle esigenze e predilezioni sia degli studiosi occidentali sia delle tradizioni che fecero propria questa strategia di rappresentazione e la utilizzarono dall’interno. Le scelte in questo contesto non sono mai ideologicamente neutre e possono rivelarsi estremamente efficaci: per esempio il *protestant Buddhism*¹⁵, come è stato chiamato l’esito del *modernist Buddhism* che più ha enfatizzato l’aspetto razionale, etico e anti-ritualistico della religione, ha come sua diretta derivazione il ‘buddhismo scientifico’, una strategia descrittiva capace di radicarsi profondamente come *doxa*¹⁶. Un’altra costruzione culturale estremamente persistente è la rappresentazione magico-mistica dell’‘Oriente spirituale’, dell’Oriente che si conserva vicino alla ‘religiosità originaria’ dell’essere umano. La distinzione di funzioni –che diventa facilmente distinzione valoriale– tra l’Occidente della tecnica e l’Oriente dello spirito è divenuta oggi una credenza condivisa, diffusa soprattutto negli ambienti della religiosità New Age e dei cosiddetti Nuovi Movimenti Religiosi (NMR), alla quale si ricorre senza spirito critico e su cui fa proficuamente leva l’industria pubblicitaria (Sernesi, Squarcini 2004). Ma essa nasce in un preciso contesto storico: alimentata dai racconti di viaggio, dai film e dalla pubblicitaria dell’inizio del XX secolo, ha le sue origini ideologiche nella Società Teosofica, nell’opera di Helena P. Blavatsky e Henry Steel Olcott e nella parallela operazione culturale degli intellettuali giapponesi, ripresa in maniera determinante nel secondo dopoguerra da T.D. Suzuki.

¹³ In questo stesso contesto storico nasce anche l’impropria e denigratoria etichetta ‘Lamaismo’ applicata al buddhismo tibetano, che così viene esplicitamente escluso dalla costellazione delle tradizioni buddhiste vere e proprie. Per un studio di questo tema si veda Lopez 1998: 15-45. Sulla costruzione delle rappresentazioni occidentali del Tibet si veda Dodin, Rather 2001, Lopez 1998 e Gyatso 2001. Sul ‘Tantrismo’ come categoria prodotta dall’Orientalismo e sulla storia delle implicazioni valoriali del termine (ma in contesto induista) si veda Urban 1999.

¹⁴ Per una discussione del ruolo del canone negli studi buddhologici e la proposta di una nuova rivalutazione critica delle fonti scritturali, si veda Freiburger 2004. Per una traduzione in italiano dalla lingua originale di scritture buddhiste del canone pāli e del *mahāyāna* si veda Gnoli 2001 e 2004.

¹⁵ Il termine è stato coniato da Obeyesekere (1970) ed è stato riproposto in molti altri lavori, tra i quali Baumann (1997) e Prothero (1995). Cfr. anche Schopen 1991.

¹⁶ Questa concezione molto diffusa ha dunque una precisa e recente origine storica e ha avuto degli effetti duraturi sulla rappresentazione del buddhismo in Occidente (McMahan 2004). Tuttavia, la sottomissione del messaggio religioso all’esame di una supposta superiorità razionale dell’Occidente non fa che riproporre datati schemi ideologici di opposizione tra Oriente e Occidente, accostando giochi linguistici pressoché incommensurabili e subordinando infine il buddhismo a modelli euristici scientifico-razionali.

Strettamente legata a questa costruzione è la concezione per la quale non più il canone testuale ma la prassi meditativa diventa il luogo distintivo ove si trova il ‘vero buddhismo’, il cuore dell’insegnamento religioso. R. Sharf (1995) ha dettagliatamente criticato l’assunto secondo il quale l’esperienza meditativa come «transformative personal experience» è storicamente un elemento centrale della pratica monastica buddhista, mostrando inoltre come le correnti buddhiste contemporanee che enfatizzano l’esperienza meditativa siano il frutto dell’incontro con l’Occidente¹⁷. In effetti, in molti paesi asiatici buddhisti, nel contesto della costruzione del *modernist Buddhism* gli ordini monastici furono spesso profondamente riformati – nella prassi, nel ruolo sociale, nella ideologia – e quasi tutti gli insegnanti che operano oggi in Occidente (nel cosiddetto *convert Buddhism*, sul quale vedi sotto) sono stati educati all’interno di queste nuove correnti¹⁸.

Pertanto una valutazione dei processi di cambiamento in atto nel buddhismo contemporaneo non può ignorare la frattura profonda con la tradizione che è all’origine degli sviluppi recenti; né si può ignorare come un modello descrittivo potente, quello orientalista, in combinazione con gli strumenti coloniali di dominio politico, abbia avuto un’influenza profonda sulla religione, sulla sua dottrina e la sua prassi, ma soprattutto sul modo di descriversi e di percepirsi degli stessi esponenti buddhisti asiatici.

4. Il buddhismo in Occidente tra tradizione e acculturazione

A partire dalla seconda metà del xx secolo si assiste ad una proliferazione di comunità buddhiste in Europa e Nord-America, tanto che oggi tutte le tradizioni asiatiche sono rappresentate in Occidente¹⁹. A ciò si accompagna un crescente interesse verso questa religione da parte dei singoli e dei media: si è passati da un approccio prevalentemente intellettuale, rivolto ai testi, alle dottrine e alle norme etiche (proprio dell’inizio del secolo) ad una adesione personale agli insegnamenti, alla prassi e alle prescrizioni religiose, con una sempre crescente enfasi, come abbiamo visto, sulla pratica meditativa.

La costellazione di differenti realtà buddhiste sul territorio europeo e statunitense ha generato da parte degli studiosi un grande sforzo interpretativo e classificatorio volto a descrivere questa realtà complessa e fluida. La distinzione preliminare è tra due principali tipologie di sviluppo del buddhismo in Occidente. (1) In primo luogo

¹⁷ Ma si veda anche la pertinente e argomentata risposta di Gyatso 1999 riguardo al buddhismo tibetano, la quale mitiga le conclusioni massimaliste di Sharf.

¹⁸ Le ‘nuove tradizioni’ birmane hanno avuto un grande impatto in Occidente e sono tra le più seguite oggi a Sri Lanka. Tra di esse spiccano quella di U Ba Khin (1898-1971), derivata da Ledi Sayādaw (1846-1923) e interpretata da Satya Narayan Goenka (1924-); e quella di Mahāsi Sayādaw (1904-1982), discepolo di U Nārada (1868-1955), insegnata negli Stati Uniti soprattutto all’Insight Meditation Society di Barre.

¹⁹ La bibliografia sul buddhismo contemporaneo è vastissima. Tra i recenti lavori sul buddhismo in Nord America, si vedano ad es. Prebish 1995, Goldberg 1999, McMahan 2000, Gregory 2001. Una serie di bibliografie dedicate al buddhismo in Stati Uniti, Canada, Europa, Australia, Sud Africa, Russia e Brasile, assieme ad altre risorse bibliografiche per lo studio del buddhismo contemporaneo, è disponibile all’URL <http://www.globalbuddhism.org/res.html>.

si ha un buddhismo riformato praticato prevalentemente da un'élite di occidentali convertita alla nuova religione, la quale avrebbe 'importato' il buddhismo dall'Asia per poi riplasmarlo in funzione del nuovo contesto sociale; questa corrente enfatizzerebbe il ruolo degli aderenti e dei maestri laici a scapito della tradizionale supremazia del clero monastico all'interno della comunità religiosa, ma soprattutto incentrerebbe la propria pratica sulla meditazione e la propria comprensione della dottrina sulla lettura dei testi, interpretandone in chiave razionalistica gli insegnamenti. (2) Al contrario, le comunità etniche di immigrati che si raccolgono attorno ai propri templi buddhisti tenderebbero a conservare gli elementi religiosi tradizionali, quali un rapporto di dipendenza dalla comunità monastica, supportata attraverso cospicue donazioni, e una preferenza per la devozione, il ritualismo e la funzione sociale della religione: il buddhismo infatti concorrerebbe a mantenere coesa l'identità culturale delle comunità asiatiche sul nuovo territorio²⁰.

Queste due differenti linee di evoluzione del buddhismo in Europa e Nord-America sono state variamente definite dagli studiosi con coppie di termini giustapposti: Rick Fields (1994; 1998) pone l'accento sull'identità etnica degli appartenenti ai due gruppi, distinguendo tra *white Buddhists* e *ethnic Buddhists*; egualmente basata sull'identità degli aderenti è la distinzione terminologica tra *convert Buddhists* e *immigrant Buddhists* (si vedano le citazioni in Baumann 2001, n. 33); Jan Nattier (1995), invece, distingue tra differenti tipi di trasmissione, definendo *elite/import Buddhism*, il buddhismo 'importato' da una élite di entusiasti statunitensi e *ethnic/baggage Buddhism* quello arrivato in America assieme alle comunità di immigranti. Martin Baumann (2001) ha recentemente notato come tutte queste strategie di definizione si applichino soltanto alla prima generazione di immigrati o convertiti, rivelandosi inadeguate già alla seconda generazione di aderenti ai due gruppi. Egli ha dunque suggerito di operare una distinzione sulla base del tipo di concetti religiosi e pratiche che essi favoriscono: il *modernist Buddhism* enfatizza la meditazione, la lettura dei testi e la comprensione razionale, mentre il *traditionalist Buddhism* enfatizza le pratiche devozionali e rituali e le concezioni cosmologiche²¹. Questa strategia descrittiva avrebbe inoltre il vantaggio

²⁰ Cfr. anche la sezione *Dharma, Diversity and Race* in «Tricycle» (13, 1994). Questa bipartizione può facilmente essere messa in discussione, osservando per esempio la disomogeneità interna alle realtà descritte, le frizioni esistenti tra le varie comunità di immigrati asiatici o la difficoltà di applicare queste definizioni a molte delle realtà buddhiste esistenti negli Stati Uniti o altrove in Occidente. In particolare, queste definizioni faticano a render conto dei processi di adattamento diversamente compiuti o ancora in corso nell'ambito delle diverse comunità buddhiste, fotografando una situazione già superata. Per esempio, in Europa esiste almeno un caso di integrazione tra una tradizione buddhista 'etnica' e la pratica buddhista dei 'convertiti': è quello dei monasteri della tradizione *theravāda* thailandese derivante dall'insegnamento di Ajhaan Chaa (*Forest Sangha*). Uno di questi monasteri, il *Santacittarama*, si trova anche in Italia, a Frassosabino, in provincia di Rieti. Per uno studio specifico di queste comunità cfr. Bell (2000).

²¹ Nattier (1995) ha coniato una terza definizione, quella di *evangelical/export Buddhism*, per designare il buddhismo diffuso attivamente dai 'missionari' della Soka-Gakkai, che negli Stati Uniti ha numerosi convertiti nella comunità afro-americana. Baumann (2001), invece, ritiene inutile il conio di una terza definizione per la Soka-Gakkai, includendola nel *modernist Buddhism* come versione modernizzata della tradizione Nichiren.

di distinguere le due correnti anche negli stessi paesi asiatici, ove pure convivono: non bisogna infatti sottovalutare, come si è detto, l'impatto nei paesi buddhisti del *modernist Buddhism* e dei vari movimenti di riforma del periodo coloniale e post-coloniale. Inoltre, il modello descrittivo bipolare, efficace per rendere conto delle origini e dei modelli di sviluppo delle diverse comunità buddhiste fuori dall'Asia, sarà presto chiamato a rendere conto degli sviluppi contemporanei di realtà –di entrambe le tipologie e niente affatto impermeabili tra loro– che crescono a ritmi esponenziali e che debbono rispondere alle sfide dell'adattamento al nuovo contesto culturale.

Le dinamiche di questo adattamento sono molteplici e spesso genericamente (e forse impropriamente) unificate sotto la rubrica di 'occidentalizzazione' del buddhismo. Nelle ricerche dedicate all'argomento emergono alcuni temi privilegiati: 1) l'urbanizzazione dei centri buddhisti e il graduale abbandono del modello monastico tradizionale; 2) la creazione di strutture educative confessionali; 3) l'impegno degli adepti nell'ambito delle questioni sociali e dei movimenti ecologisti (per cui si parla di *socially engaged Buddhism*) e lo sviluppo di una nuova etica buddhista laica; 4) la questione del ruolo della donna e della democratizzazione delle comunità buddhiste occidentali; 5) i processi di istituzionalizzazione della religione (Prebish 1995; Gregory 2001). Questi sono gli ambiti nei quali si possono maggiormente notare gli effetti dell'elaborazione contemporanea della tradizione da parte degli adepti occidentali: sposando una religione estranea alla propria formazione culturale, infatti, i buddhisti occidentali tentano di conciliarla con le proprie necessità, il proprio stile di vita e le proprie convinzioni in ambito etico. Questo processo implica alcune precise scelte interpretative che, influenzate dai modelli di appropriazione selettiva concepiti tra il XIX e il XX secolo, determinano le direzioni di sviluppo delle tradizioni buddhiste in Occidente. Come abbiamo visto, attraverso i processi interpretativi del buddhismo che ne hanno facilitato l'introduzione in Occidente (*modernist Buddhism*, buddhismo scientifico, movimento teosofico), sono stati rimossi aspetti di questa religiosità che si stavano progressivamente svalutando nelle società occidentali, per associare invece il buddhismo a nuovi valori positivi; in questo modo esso è diventato un'opzione plausibile per un certo numero di 'convertiti'. Quella che sta emergendo è perciò una religione cercata e costruita per soddisfare le proprie aspettative di occidentali, costruita appositamente attraverso una rappresentazione selettiva in modo da essere percepita positivamente nella nuova società di accoglienza (non a caso è stata definita 'model minority religion', in Bielefeldt 2001):

The manner in which westerners have adopted Buddhism, involving the interplay between discontinuity *and* continuity with elements of Western religion and culture, raises questions about the nature of the religion being embraced. Rather than being predisposed towards Buddhism because it fulfils their spiritual needs, westerners interpret or 'read' Buddhism selectively in ways acceptable to them. The 'Buddhism' of westerners, therefore, is not so much a religion they have *converted* to as something they have *created* during the process of conversion. (Kay 2004: 7)

Si pone perciò seriamente la questione della progressiva edulcorazione e omologazione del messaggio buddhista, soprattutto sotto la spinta delle dinamiche del mercato religioso (*religious market*) (Padgett 2000). L'oggettiva condizione di minoranza religiosa sul territorio, la mancanza di significativi supporti economici governativi, la scarsità di vocazioni monastiche e l'impossibilità di riprodurre su

vasta scala l'economia delle società buddhiste tradizionali sono infatti tutti fattori che influiscono enormemente sulla strutturazione istituzionale e sulle scelte formali (e finanche dottrinali) del buddhismo in Occidente.

5. *Global Buddhism e Western Buddhism: una nuova forma di Buddhismo?*

Secondo alcuni studiosi il buddhismo sarebbe entrato in una nuova fase della propria storia, caratterizzata dalla globalizzazione delle tradizioni religiose regionali e pertanto denominata *Global Buddhism*: «[...] the designation is meant to point to and conceptually capture the transnational and transcontinental flow of Buddhist ideas and practices and the global travel of Buddhist teachers and students» (Baumann 2001: 5). In effetti si assiste alla proliferazione di *network* internazionali di centri buddhisti coordinati tra loro, i cui insegnanti di riferimento viaggiano recandosi in visita ai differenti gruppi di discepoli. Organizzazioni di questo tipo hanno avuto una diffusione rapidissima a partire dagli anni '80 e sono guidate da leader carismatici che hanno saputo raccogliere attorno a loro seguaci di molteplici paesi. Appartengono ormai a molte tradizioni diverse –oppure sono intra-buddhiste– e hanno spesso centri di insegnamento o legami anche nei paesi asiatici. A volte sono comunità facenti capo a ordini monastici veri e propri che cominciano ad avere propaggini anche nei paesi occidentali (come il *Forest Sangha*); in altri casi sono coordinamenti di centri residenziali e/o urbani di pratica, prima ristretti ad un solo paese e poi espansi in varie nazioni²². Si può applicare a questo contesto un'utile distinzione terminologica suggerita da Freiburger (2003): 'the globalization of religious traditions' indica l'internazionalizzazione di precise tradizioni buddhiste attraverso i *network* intercontinentali, mentre 'the globalization of religious orientations' indica le spinte condivise al cambiamento indotte dalla globalizzazione delle tradizioni e dal *religious market*.

Secondo Baumann, infatti, in questa fase recente le suddette organizzazioni internazionali stanno sensibilmente reinterpretando le forme esistenti di buddhismo, accrescendo ulteriormente il pluralismo interno a questo mondo religioso:

I hold that –as Modernist Buddhists have demythologized and rationalized traditionalist Buddhism– in a related way certain post-modernist Buddhist secularize and psychologize modernist Buddhism. (Baumann 2001: 32)

Come già accennato, si può dubitare che tali processi contribuiscano alla diversificazione e non invece alla omologazione del messaggio religioso sotto la spinta della 'globalization of religious orientations'. Questa riflessione pone un duplice problema:

1) il problema dell'esistenza e della definizione di una nuova forma autonoma di buddhismo, denominata 'buddhismo occidentale', o *Western Buddhism*;

²² Per citarne soltanto alcuni: Thich Nhat Hanh's *Community of Mindful Living*, Robert Aitken's *Diamond Sangha*, Seung Sahn's *Kwan Um School of Zen*, l'intra-buddhista *Friends of the Western Buddhist Order*. Numerosi ed estesi sono i *network* di tradizioni tibetane: *The Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition* di Lama Yeshe e Lama Zopa, *The New Kadampa Tradition* di Geshe Kelsang Gyatso, *The Shambala Network* creata da Chögyam Trungpa, *The Dzogchen Community* di Namkhai Norbu Rinpoche, che ha la sua sede principale in Italia, ad Arcidosso.

2) il problema degli sviluppi estremi del processo di trasformazione del buddhismo in Occidente: realtà religiose di stampo buddhista che non si considerano buddhiste, Nuovi Movimenti Religiosi che si auto-definiscono buddhisti, l'appropriazione di elementi buddhisti da parte di una nuova religiosità di stampo New Age o dei fautori del *bricolage* religioso, la progressiva subordinazione del discorso buddhista a paradigmi veridittivi occidentali.

Questi esiti sono tutti derivati dall'approccio selettivo inaugurato nel primo periodo dell'introduzione del buddhismo in Occidente e dal problema di adattare la tradizione alle condizioni poste dalla contemporaneità occidentale. Questa sfida è talvolta interpretata radicalmente, sino a prefigurare un buddhismo occidentale sintetico che si proponga come religione universale. Con il termine *Western Buddhism* si intende infatti una nuova forma di buddhismo regionale emancipata dalle sue origini asiatiche e con caratteristiche distintive 'occidentali'. Alcuni maestri occidentali sostengono il processo di creazione di una nuova forma di buddhismo più adatta alle esigenze della vita contemporanea, che integri gli insegnamenti tratti dalle diverse tradizioni in 'un solo *dharma*'. *One Dharma: The Emerging Western Buddhism* è il significativo titolo programmatico di un libro di Joseph Goldstein²³:

Non vincolati dalle restrizioni culturali dell'Asia e sostenuti da una società che promuove l'indagine, siamo inclini a trarre dalle diverse tradizioni ciò che è utile e proficuo e immetterlo nella nostra esperienza della pratica. (Goldstein 2002: 10)

Questa operazione di *bricolage intra-religioso*, la scelta tra le varie tradizioni buddhiste dei temi e delle pratiche privilegiate da accostare nella costruzione di una nuova 'tradizione buddhista', è un progetto ambizioso e non privo di rischi. Lo stesso insegnante che si impegna in tale operazione, guidato soltanto dalla propria esperienza personale, ne sottolinea gli aspetti problematici:

Tuttavia le nuove modalità di incontro di antiche tradizioni pongono domande pressanti. Non può darsi che un eclettismo simile crei una gran confusione in cui vanno perduti gli insegnamenti essenziali di una tradizione? O sta invece emergendo qualcosa di nuovo che rivitalizzerà per tutti noi la pratica del *dharma*? Sarà possibile conservare l'integrità di ciascuna, specifica cultura del risveglio, pur favorendo l'arricchimento che deriva dal loro reciproco contatto? Quanta parte della nostra pratica e disciplina spirituale è inserita in sovrastrutture culturali orientali che non sono attinenti né utili alla società occidentale? Ci capita talvolta di annacquare, o trascurare, l'essenza degli insegnamenti solo perché ci sottraggono all'atmosfera fisicamente e psicologicamente protetta dell'Occidente? Quanto possiamo tagliare o alterare prima di cominciare a perdere il senso di tutto ciò? (Goldstein 2002: 10-11)

Si pone così in primo piano il problema della definizione dell'autorità: chi può legittimamente assumersi il compito, straordinariamente importante e delicato, di sintetizzare il 'vero insegnamento del Buddha', un'operazione con implicazioni non soltanto dottrinali, ma anche sociali e politiche? Nei paesi occidentali si è inaugurato da tempo, pertanto, un ampio dibattito intra-confessionale sulla definizione del 'vero *dharma*' o del 'vero messaggio del Buddha', sulle forme di legittimazione impiegate per convalidare le credenze e più in generale sul tema della tradizione e della modernità.

²³ Joseph Goldstein è un noto insegnante di *vipassanā* americano, co-fondatore nel 1975, assieme a Jack Kornfield e Sharon Salzberg, dell'Insight Meditation Society di Barre, Massachusetts.

Si ripropongono tensioni niente affatto nuove nella secolare storia del buddhismo, come quella tra pratica monastica e laica, tra prassi meditativa e prassi devozionale, tra gerarchizzazione e democratizzazione della trasmissione dell'insegnamento spirituale. Si assiste ad un confronto per il primato tra le varie forme di buddhismo, soprattutto tra le comunità di origine asiatica e quelle guidate da insegnanti occidentali. Infatti, sembra paradossale e discutibile escludere di fatto dalla denominazione di *buddhismo occidentale* le forme religiose praticate nelle comunità di origine asiatica, quando queste rappresentano la maggior parte dei buddhisti in Occidente.

Il problema più discusso risulta essere il ruolo da assegnare alla pratica meditativa nelle formulazioni del buddhismo occidentale: si tende a considerare la meditazione il 'vero *dharmā*', il 'vero messaggio del Buddha', slegando in varia misura questa prassi dal contesto religioso nel quale essa era inserita nei periodi classici e moderni. Come esempio significativo di questo approccio citiamo un brano da un intervento del maestro di *vipassanā* Jack Kornfield:

As Buddhism comes to North America, a wonderful new process is happening. All of us, as lay people, as householders, want what was mostly the special dispensation of monks in Asia: the real practice of the Buddha. American lay people are not content to go and hear a sermon once a week or to make merit by leaving gifts at a meditation center. We, too, want to *live* the realizations of the Buddha into our hearts, our lives, our times. This is why so many Americans have been drawn to the purity of intensive *Vipassana* retreats, or to the power of Zen *sesshins*, or even to the one hundred thousand prostrations and three-year retreats of the Vajrayana tradition. Somehow we have an intuitive sense of the potential of human freedom and the heart of basic goodness, the timeless discovery of the Buddha²⁴.

Di questa affermazione colpisce soprattutto la svalutazione della pratica laica tradizionale e la risolutezza con la quale si considera la pratica meditativa l'unico mezzo per vivere le realizzazioni del Buddha²⁵. In questo modo Kornfield implicitamente considera le vie soteriologiche predicate in altre scuole buddhiste come in ultima analisi 'non veramente buddhiste' e discredita le tradizionali attività per l'accumulazione dei meriti; che sono ovviamente prescritte in una dottrina religiosa incentrata sulla legge del *karman*.

Esempi simili possono essere moltiplicati:

In the same way, Richard Hayes, a Canadian Buddhist and professor of Sanskrit, holds that "Buddhism [needs to be] purged of some of the Asian habits it has acquired down through the millennia" until a "North American Buddhism" evolves. "Asian habits", the concepts of rebirth and karma, are held to be "obstructive doctrines" that "serve more

²⁴ J. Kornfield, *Is Buddhism Changing in North America?*, introduzione a D. Morreale, *Buddhist America: Centers, Retreats, Practices*, John Muir Publications, Santa Fe 1988, p. xxv, cit. in Prebish 1995: 134.

²⁵ Si possono citare vari passaggi delle scritture canoniche pāli a sostegno di questa affermazione. Nel *Mahāsātipaṭṭhānasutta* si afferma infatti che la sola pratica dei fondamenti della presenza mentale (*satipaṭṭhāna*) conduce alla conoscenza finale (*aññā*): «Questa è la via, o monaci, l'unico sentiero (*ekayāna*) per la purificazione degli esseri, per la vittoria sulla pena e sul lamento, per la distruzione del disagio e dell'angoscia, per raggiungere l'ottuplice metodo, per la realizzazione del *nibbāna*: esso consiste nei quattro fondamenti della consapevolezza» (Gnoli 2001: 337).

to impede Westerners than to help them acquire wisdom and become less self-centered". (Baumann 2001: 36, n. 37)

Non sorprende che questo approccio sia variamente stigmatizzato²⁶. Uno dei rischi più evidenti è quello della perdita, a lungo andare, di quella varietà e di quel pluralismo caratteristici dell'odierno mondo religioso buddhista, oltre all'edulcorazione dell'insegnamento stesso. Tuttavia le affermazioni massimaliste sopra riportate non sono che un esito estremo, ma perfettamente conseguente, dell'approccio selettivo: mentre nel XIX secolo si ricostruiva un puro buddhismo originario cercandolo nei testi dottrinali reputati di più antica data ed epurati all'uopo, ora si cerca di ricreare il buddhismo puro in laboratorio. Se si accetta che esiste un'«essenza» unica che caratterizza il buddhismo e che ne pervade l'insegnamento religioso a tutte le latitudini, ne consegue che le differenze dottrinali e rituali vengono da una «contaminazione» con la religiosità popolare locale²⁷. Per ritrovare quell'essenza bisogna spogiarla delle sue accrezioni: ma se a forza di eliminare le presunte stratificazioni accessorie, si arriva a considerare superflue, se non dannose, anche dottrine centrali nell'insegnamento tradizionale, quali la legge del *karman*, sorge il sospetto che al di fuori delle formulazioni storiche non si possa rinvenire alcuna essenza riconoscibile del buddhismo. Eppure l'idea che ci possa essere un buddhismo svincolato dai suoi tradizionali assunti dottrinali è estremamente diffusa, seppur controversa. Per esempio Stephen Batchelor, ex monaco buddhista di tradizione prima tibetana e poi *soen*, ha scritto un libro significativamente intitolato *Buddhism without beliefs*, che si pone in pieno nella corrente del *Western Buddhism* sincretico, adattato alle aspettative occidentali. In esso Batchelor propone un «buddhismo agnostico», nel quale la pratica meditativa, l'osservanza etica e la riflessione dottrinale sono svincolati dalla fede in specifici assunti quali la legge del *karman* e il ciclo di rinascite e inseriti invece in una prospettiva moderna, razionalista e secolare. Dalla pubblicazione del libro, nel 1997, si è inaugurato nelle comunità buddhiste un complesso dibattito attorno alla proposta innovativa di Batchelor, che si è tramutato inevitabilmente in una discussione sulla definizione di «buddhismo» e «buddhista». Per esempio Bikkhu Bodi (1998), in una articolata recensione al libro, argomenta che

To justify his interpretation of the Dhamma, Batchelor uses arguments that gain their cogency through selective citation, oversemplification, and rationalization [...] –per poi

²⁶ Per esempio Thanissaro Bhikkhu, monaco *theravāda* residente negli Stati Uniti, scrive: «People who want to design an agnostic Buddhism for their own consumption are free to do so, but they are limiting the benefits that they would have otherwise gained from the *dharmā*. They may find it easy here in America to sell their product as the only authentic Buddhism, largely because so few Americans have any idea about what the Buddha actually taught, but they are doing themselves, their audience, and the *dharmā* a great disservice». («Tricycle» 6, n. 4, 1997)

²⁷ In questa prospettiva, tutte le tradizioni buddhiste possono essere messe in discussione. Hubbard (1998: 88) in uno studio sugli assunti dottrinali e le strategie di legittimazione dei NMR giapponesi di ispirazione buddhista, sottolinea proprio questo aspetto: «Thus, my claim that Shinnyo-en doctrine and practice are just as part of the establishment norm as any other forms of Japanese (or Chinese, Indian, Tibetan, etc.) Buddhism can be read in the other direction as well: established Buddhism in Japan (or China, India, Tibet, etc.) is just as superstitious and magical as the new Buddhist movements».

concludere che– [...] I differ with Batchelor regarding what is central to the Dhamma and what is peripheral. In my view, Batchelor is ready to cast away too much that is integral to the Buddha's teaching in order to make it fit in with today's secular climate of thought²⁸.

Il *Western Buddhism* si propone pertanto come un nuovo buddhismo che pretende di sintetizzare il meglio dell'insegnamento religioso tradizionale, di porsi cioè al di sopra delle tradizioni regionali buddhiste, includendole, valorizzandole e superandole in efficacia in relazione agli adepti contemporanei. Ricompare qui la retorica dell'*ekayāna*: il nuovo veicolo è la summa dei precedenti, i quali sono disposti in una scala gerarchica di progressiva approssimazione all'ideale. Seppur riconosciuti quali abili strumenti d'insegnamento nell'ambito delle varie culture del mondo, sono considerati inadatti alla nuova tipologia (o famiglia: *gotra*) di buddhisti, quella degli occidentali. Ancora più in generale si nota un afflato universalistico: il nuovo buddhismo è la religione più adatta all'uomo moderno, quella che meglio risponde alle necessità del mondo contemporaneo: ecco dunque che la retorica del *modernist Buddhism* mostra ancora tutta la sua vitalità.

6. Conclusioni: nell'arena dialogica si crea il futuro del buddhismo

La necessità di un adattamento del buddhismo alle nuove sfide poste dalla sua trasposizione in Occidente e dalla sua globalizzazione è pertanto una questione che sta spingendo il buddhismo verso nuove strade. Il rinnovamento delle tradizioni buddhiste è di per sé inevitabile ed auspicabile e, del resto, queste posseggono al loro interno collaudate strategie di adattamento e strumenti retorici per affrontarlo. Tuttavia, tale rinnovamento è guidato spesso, invece che dalla consapevolezza storica del percorso compiuto e della propria specificità, da concezioni implicite riguardo a che cosa sia il 'vero insegnamento del Buddha', le quali hanno precise origini storiche ed esiti prevedibili, ma sono spesso accettate acriticamente senza essere messe in prospettiva diacronica. Questo processo di adattamento del buddhismo al nuovo contesto culturale ha già innescato una serie di profondi cambiamenti nella pratica e nella dottrina. Come accade per altre religioni tradizionali improvvisamente gettate nel *religious market* contemporaneo, il buddhismo corre il rischio di scivolare nell'uno o nell'altro estremo: da un lato l'idealizzazione di un passato tradizionale ricostruito ideologicamente, assieme ad una indisponibilità al cambiamento che rende difficile l'attualizzazione del messaggio religioso; dall'altro una progressiva perdita dei valori fondanti e distintivi della tradizione religiosa a favore di una generica e sincretica religiosità di stampo New Age. Si profila inoltre il pericolo di una progressiva subordinazione del discorso buddhista ad altri discorsi contemporanei ed una sua assimilazione come *tecnica* all'interno, per esempio, della terapia psicologica o di una generica ricerca di benessere psico-fisico.

La creazione del *Western Buddhism* è pertanto la complessa costruzione intellettuale di una nuova 'tradizione' religiosa, nella quale si mescolano *received views*

²⁸ Batchelor aveva introdotto la questione del *Buddhist Agnosticism* già in un articolo del 1992. Più recentemente egli è tornato sulla questione nel suo *blog* ospitato sul sito della rivista «Tricycle» (*post* intitolato *Buddhism and Agnosticism*, April 12, 2006); le risposte hanno portato ad un altro *post* intitolato *What is Buddhism?* (June 15, 2006). Cfr. anche Jeff Wilson, *Who's a Buddhist?* 2.0 (June 18, 2006). Cfr. <http://www.tricycle.com/blog/>.

e retaggi ideologici, strategie politiche, competizione per la supremazia nel discorso pubblico, scelte funzionali alla sopravvivenza delle comunità asiatiche emigrate, strategie mediatiche indotte dal *religious market*, l'internazionalizzazione delle comunità religiose e la 'globalizzazione degli orientamenti religiosi'. Come abbiamo cercato di mostrare, le costruzioni retoriche e i modelli rappresentativi del buddhismo sono lo strumento principale di questa costruzione e determineranno i suoi esiti.

La domanda centrale che emerge da questo *survey* sulle rappresentazioni condivise del/sul buddhismo è 'cos'è il vero buddhismo?', 'dov'è il vero *dharma*?'. Le risposte che si possono offrire non sono affatto ideologicamente neutre, hanno profonde radici storiche e un preciso orientamento politico: da esse dipende infatti la risposta ad un'altra domanda centrale: 'chi è un buddhista?', 'chi dobbiamo considerare buddhista?' e, di conseguenza, 'chi è autorizzato a parlare in nome del buddhismo?'. Domande delicate, di non facile soluzione: troviamo insegnanti buddhisti riluttanti a definirsi tali ed altri che cercano invece proprio nell'auto-definizione come buddhisti una legittimazione e un radicamento tradizionale al proprio insegnamento (o al proprio NMR); buddhisti 'occasionalisti' o 'transitori' (*night-stand Buddhists*) che si nutrono dell'inflazione mediatica e praticanti New Age in cerca di una collocazione terminologica (Tweed 1999). Inoltre la distinzione tra studiosi di buddhismo e aderenti al buddhismo si fa sempre più sfumata, con ampie zone di sovrapposizione (*scholar buddhists*), fino alla recente nascita della 'teologia buddhista' (*academic theology*), una nuova disciplina accademica modellata sull'esempio cristiano (Prebish 1999; Cabezón 2006).

Assistiamo dunque agli sviluppi di questa competizione per il primato sul discorso, consapevoli che i suoi esiti avranno una profonda influenza sullo sviluppo della religione. Come abbiamo suggerito, l'analisi delle trasformazioni in atto nel buddhismo contemporaneo molto può beneficiare dalla prospettiva diacronica: partendo dalle strategie storicamente messe in atto nel buddhismo per gestire il suo pluralismo interno, abbiamo suggerito come il *Western Buddhism* si proponga idealmente come un nuovo veicolo (*yāna*). Di conseguenza, ci si può chiedere se il dibattito attorno al 'vero *dharma*' non sia altro che un espediente retorico per l'ordinamento gerarchico degli interlocutori, che rispecchia rapporti di potere tutti mondani nel tentativo di modellare il buddhismo che sarà.

BIBLIOGRAFIA

- Baumann, M. (2001), *Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective*, in «Journal of Global Buddhism», 2, pp. 1-43.
- (1997), *Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a 'Buddhism in Protestant Shape'*, in «Numen», 44, pp. 270-295.
- Batchelor, S. (1997), *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*, Riverhead Books, New York.
- (1992), *Rebirth: A Case for Buddhist Agnosticism*, in «Tricycle», 2, n. 1 (fall).
- Bell, S. (2000), *Being Creative with Tradition: Rooting Theravāda Buddhism in Britain*, in «Journal of Global Buddhism», 1, pp. 1-23.
- Bhikkhu Bodhi (1998), *Buddhism without beliefs: A Contemporary Guide to Awakening by Stephen Batchelor* (review article), in «Journal of Buddhist Ethics», 5, pp. 14-21.
- Bielefeldt, C. (2001), *Tensions in American Buddhism*, in «Religions and Ethics Newsweekly», 6/7/2001.

- Borup, J. (2004), *Zen and the Art of Inverting Orientalism. Religious Studies and Genealogical Networks* in Antes, P., Geertz, A., Warne, R. (a cura di), *New Approaches to the Study of Religion*, Verlag de Gruyter, Berlin, pp. 451-488.
- Cabezón, J.I. (2006), *The Discipline and Its Other: The Dialectic of Alterity in the Study of Religion*, in «Journal of the American Academy of Religion», 74, n. 1, pp. 21-38.
- Dodin, T., Rather, H. (a cura di) (2001), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections and Fantasies*, Wisdom, Boston.
- Fields, R. (1994), *Confessions of a White Buddhist*, in «Tricycle», 4, pp. 54-56.
- Freiberger, O. (2004), *The Buddhist Canon and the Canon of Buddhist Studies*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 27, n.2, pp. 261-283.
- (2003), *Religion in Mirrors: Orientalism, Occidentalism, and Asian Religions*, in «Journal of Global Buddhism», 4, pp. 9-17.
- Gnoli, R. (a cura di) (2004), *La Rivellazione del Buddha. Il Grande Veicolo*, Mondadori, Milano.
- (a cura di) (2001), *La Rivellazione del Buddha. I testi antichi*, Mondadori, Milano.
- Goldberg, E. (1999), *The Re-orientation of Buddhism in North America*, in «Method and Theory in the Study of Religion», 11, n. 4, pp. 340-356.
- Goldstein, J. (2002), *One Dharma. The Emerging Western Buddhism*, Harper, San Francisco, (trad. it. *Un solo Dharma. Il crogiolo del nuovo buddhismo*, Ubaldini, Roma, 2003).
- Gombrich, R. (1988), *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge Curzon, London and New York.
- Gregory, P. (2001), *Describing the Elephant: Buddhism in America*, in «Religion and American Culture», 11, n. 2, pp. 233-263.
- Gyatso, J. (ed.) (2001), *Symposium on Donald S. Lopez's Prisoners of Shangri-la*, in «Journal of the American Academy of Religion» 69, n. 1, pp. 163-213.
- (1999), *Healing Burns with Fire: The Facilitation of Experience in Tibetan Buddhism*, in «Journal of the American Academy of Religion», 67, n. 1, pp. 113-147.
- Hallisey, C. (1995), *Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravāda Buddhism*, in Lopez Jr. (1995), pp. 31-61.
- Hubbard, J. (1998), *Embarassing Superstition, Doctrine, and the Study of New Religious Movements*, in «Journal of the American Academy of Religion» 66, n. 1, pp. 59-92.
- Kay, D.N. (2004), *Tibetan and Zen Buddhism in Britain. Transplantation, development and adaptation*, Routledge Curzon, London and New York.
- Lancaster, L.R. (1979), *Buddhist Literature: Its Canons, Scribes and Editors*, in Doniger O'Flaherty, D. (a cura di), *The Critical Study of Sacred Texts*, Berkeley, pp. 215-229.
- Lopez Jr., D.S. (1998), *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- (a cura di) (1988), *Buddhist Hermeneutics*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- (a cura di) (1995), *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- McMahan, D.L. (2004), *Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism*, in «Journal of the American Academy of Religion», 72, n. 4, pp. 897-933.
- (2000), *New Frontiers in Buddhism: Three Recent Works on Buddhism in America* (review article), in «Journal of Global Buddhism», 1, pp. 116-135.
- Nattier, J. (1995), *Visible & Invisible: The Politics of Representation in Buddhist America*, in «Tricycle », 5, 1995, pp. 42-49.
- Obeyesekere, G. (1970), *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon*, in «Modern Ceylon Studies», 1, n.1, 43-63.

- Padgett, D.M. (2000), 'Americans Need Something to Sit On', or *Zen Meditation Materials and Buddhist Diversity in North America*, in «Journal of Global Buddhism», 1, pp. 61-81.
- Prebish, C. (1999), *The Academic Study of Buddhism in America: A Silent Sangha*, in Williams, D., Queen, C.S. (a cura di), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Curzon, Richmond, pp. 183-214.
- (1995) *Ethics and Integration in American Buddhism*, in «Journal of Buddhist Ethics», 2, pp. 125-139.
- Prothero, S. (1995), *Henry Steel Olcott and 'Protestant Buddhism'*, in «Journal of the American Academy of Religion», 63, n.2, pp. 281-301.
- Robinson, R.H., Johnson, W.L. (1997), *The Buddhist Religion. A historical introduction*, Wadsworth, Belmont (trad. it. *La religione buddhista. Un'introduzione storica*, Ubaldini, Roma, 1998).
- Ruegg, D.S. (2004), *Aspects of the Study of the (Earlier) Indian Mahāyāna*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies», 27, n. 1, pp. 3-62.
- (1992), *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, Heritage, New Delhi.
- (1985), *Purport, Implicature and Presupposition: Sanskrit Abhiprāya and Tibetan Dgongs pa/ Dgongs gzhi as Hermeneutical Concepts*, in «Journal of Indian Philosophy», 13, pp. 309-325.
- Sernesi, M., Squarcini, F. (2004), *Da Empoli a Osaka. Rappresentazioni condivise e modelli di consumo del buddhismo contemporaneo*, in «Religioni e Società», 50, pp. 64-80.
- Schopen, G. (1991), *Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism*, in «History of Religions», 31, n. 1, pp. 1-23.
- Sharf, R.H. (1995), *Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience*, in «Numen», 42, pp. 228-283.
- Sharf, R.H. (1995b), *The Zen of Japanese Nationalism*, in Lopez Jr. (1995), pp. 107-160.
- Silk, J.A. (2002), *What, if Anything, is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications*, in «Numen», 49, pp. 355-405.
- Snodgrass, J. (2003), *Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, University of North Carolina Press.
- Tambiah, S.J. (1984), *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets. A study in charisma, hagiography, sectarianism, and millennial Buddhism*, Cambridge University Press.
- Tweed, T.A. (1999), *Night-Stand Buddhists and Other Creatures: Sympathizers, Adherents, and the Study of Religion*, in Williams, D., Queen, C.S. (a cura di), *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, Curzon, Richmond, pp. 71-90.
- Urban, H.B. (1999), *The Extreme Orient: The Construction of 'Tantrism' as a Category in the Orientalist Imagination*, in «Religion», 29, pp. 123-146.
- Williams, P. (2000), *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge (trad. it. *Il Buddhismo dell'India*, Ubaldini, Roma, 2002).