

SARA HEJAZI

ESSERE TEMPO

*Attenzione al presente e pensiero al futuro
in un monastero zen italiano*

«Each culture believes that every other space and time is an approximation to or perversion of the real space and time in which it lives»

(Mumford, 1934)

1. *La cultura del tempo*

La questione del tempo o della temporalità è tra le più cruciali in filosofia, in filosofia della scienza, in sociologia, in antropologia, in fisica, in storia, insomma in tutte le discipline accademiche andate strutturandosi specialmente negli ultimi due secoli; una questione cruciale e trasversale, anch'essa, come il resto del sapere, soggetta a profonde trasformazioni.

Si potrebbe fare una vera e propria “storia del tempo”, dalla sua invenzione, alla sua misurazione, al suo assumere un valore escatologico, al suo addomesticamento, alla sua compressione, a tutte le numerose modifiche a cui esso è andato incontro, intrecciato com'è all'esistenza culturale, politica e sociale degli esseri umani. Con Thomas Maltus, per esempio, la nostra specie divenne una specie finita, perdendo il suo potenziale infinito; con l'invenzione dell'orologio, il tempo divenne un bene di servizio trasformando se stesso nel cardine dell'organizzazione sociale e strutturando la società intorno allo svuotamento del tempo e allo sviluppo di un calcolo del tempo astratto, divisibile e universalmente misurabile;¹ con la produzione in serie, ancora, la giornata della città industriale divenne regolata dal ticchettio dell'orologio della fabbrica che scandiva i ritmi dei turni di lavoro; gli esempi potrebbero essere infiniti, ma ciò che è interessante in questa sede è piuttosto porre l'accento su una certa visione del tempo – quella antropologica – che ha segnato il Novecento e che si trova ora a negoziare con una contemporaneità difficile da comprimere all'interno delle vecchie categorie del sapere.

¹ A.F. Aveni, *Empires of Time. Calendars, Clocks and Cultures*, Tauris Parke Paperbacks, London 2000, pp. 135.

Humanitas 69(2/2014) ____ - ____

Le scienze sociali hanno spesso fatto coincidere il tempo con la concezione lineare di esso, organizzando le proprie narrative, le spiegazioni, le categorie in ordine cronologico; se è vero infatti che per l'antropologia la ciclicità, così come la linearità, o la rappresentazione "a spirale" del tempo sono rappresentazioni primarie di ogni società² – mentre la collocazione degli eventi nel tempo è un'operazione culturale – è anche vero che la voce narrante dell'etnografo si è sempre collocata nel tempo lineare, sia perché quello era l'imprescindibile punto di vista culturale dell'etnografo, sia perché metodologicamente l'etnografia *seguiva* l'esperienza sul campo, ne era il risultato, un evento successivo all'incontro con l'*altro*.

Per Durkheim e gli altri studiosi della scuola sociologica francese (come Marcel Mauss ed Henri Hubert) il tempo era un flusso continuo e uniforme, reso discontinuo dalle rappresentazioni collettive come il calendario, il rito, la festa, la celebrazione, la ricorrenza ecc. che lo interrompevano ed erano radicate nei ritmi della vita sociale la cui natura, pertanto, era esclusivamente culturale. André Leroi Gourhan, che fu allievo di Mauss, nel libro che divenne un classico per l'antropologia culturale del secondo dopoguerra *Il gesto e la parola* scrisse che l'operazione culturale dell'addomesticamento del tempo era "l'atto umano per eccellenza": cioè addomesticando il tempo si compiva un'azione molto più umana di quella che prevedeva l'utilizzo di utensili sempre più complessi e sofisticati, o l'uso regolare di un linguaggio capace di evocare concetti e idee astratte; per Leroi Gourhan quindi né gli oggetti, né le parole potevano davvero rendere l'*homo* uomo, bensì il suo ritmo, il suo senso del tempo³.

L'etnologo faceva ancora notare come fu proprio l'avvento di *Homo Sapiens* (comparso tra i 50.000 e i 30.000 anni fa) a lasciare le tracce di una «costruzione ritmica del tempo» nella Preistoria, rappresentata dai resti delle prime unità abitative e dalle testimonianze di culti mortuari: si trattava di una costruzione dello spazio che implicava giocoforza la costruzione del tempo attraverso gli strumenti simbolici che controllano le due dimensioni, permettendo agli esseri umani di passare dalla naturale ritmicità delle stagioni, dei giorni e delle distanze – esperite passivamente – a una rete di simboli legati al calcolo, alla calendarizzazione, al ciclo orario, che rendevano attiva l'esperienza del tempo e mettevano «in scena lo spettacolo della natura controllato dall'uomo»⁴. Per Leroi Gourhan il

² Si veda la voce *Tempo* in U. Fabietti - F. Remotti (eds.), *Dizionario di Antropologia*, Zanichelli, Bologna 1997.

³ A. Leroi Gourhan, *Le geste et la parole*, Albin Michel, Paris 1964; tr. it. *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977.

⁴ *Ibi*, p. 317.

tempo non era sostanza dell'universo, ma sostanza dell'intelletto umano; non solo la dimensione temporale veniva così immaginata nelle società umane, ma anche costantemente praticata, in modo preciso, definito e trasmissibile di generazione in generazione, come qualsiasi altro ambito del sapere umano.

Per le scienze sociali che attraversavano il Novecento quindi, il tempo non esisteva se non come un contenitore vuoto a cui solo l'azione umana individuale e collettiva poteva attribuire un senso; questa concezione era una lente per cogliere, e osservare, le temporalità dell'*altro* antropologico, che a sua volta inseriva in una visione del tempo culturalmente determinata (lineare, spirale o ciclica che fosse) gli eventi della propria esistenza: per l'antropologia di ieri a ogni cultura corrispondeva insomma un tempo proprio, caratteristico, individuabile attraverso strumenti di analisi specifici.

Il limite di questa visione appare oggi chiaro proprio nella pretesa universalità e versatilità del tempo dell'antropologia: quello lineare, che fungeva da paradigma e contenitore per gli altri tipi di temporalità; l'antropologo dotato di una cultura lineare del tempo non aveva problemi a porsi in relazione e soprattutto a cercare di comprendere temporalità diverse – come il tempo ciclico delle società totemiche – classificandole e spiegandole per lettori e destinatari occidentali; questa narrazione sottintendeva però il fatto che l'*altro*, l'oggetto di studio, non avrebbe – al contrario – mai compreso il senso del tempo dell'antropologo. Così il tempo cronologico, misurabile, lineare era l'unico che funzionava “universalmente”, e che poteva contenere al suo interno tutte le altre temporalità umane conosciute sino ad allora.

2. Tempi moderni

La rassicurante idea antropologica del tempo classificabile come ciclico, lineare, spirale, cumulativo oggi sembra svanire di fronte a tempi nuovi. Negli ultimi anni in particolare le scienze sociali si sono incentrate nella comprensione di come funzioni la temporalità nella complessità; sono state elaborate nuove teorie per comprendere cosa è successo al tempo e se le società occidentali possano ancora essere considerate società con una concezione temporale lineare.

Alla frammentazione del sé tipica della società complessa ha corrisposto infatti un senso del tempo più fluido e multiplo, sia da un punto di vista individuale, sia collettivo. Paul Virilio ha scritto che la modernità ha segnato una svolta nell'accelerazione del tempo e dunque nell'accelerazione dei processi sociali. Per il filosofo francese la velocità è contem-

poraneamente un destino e un tempo, e non va più intesa come un ordine di durata, una successione di momenti passati, presenti e futuri, ma come un “ordine di esposizione”, cioè come l’istante in cui i fenomeni vengono esposti alla luce della velocità⁵.

David Harvey ha elaborato il concetto di “compressione dello spazio-tempo”⁶, applicando al tempo la teoria marxista e sottolineando come la dimensione spazio-temporale non abbia senso se non in relazione a processi materiali; in altre parole, il tempo moderno sarebbe quello del consumo e la sua apparente oggettività (che scaturisce dalla misurazione del tempo, dalla sincronizzazione degli orologi di tutto il mondo ecc.) sarebbe dovuta alle pratiche materiali che lo riproducono e che non sono mai socialmente neutre. Per Harvey l’attuale esperienza di compressione del tempo è infatti generata dalla logica capitalista dell’accumulo – il tempo vissuto come progressione nell’accumulazione di beni – e dalla logica di integrazione verticale per velocizzare la circolazione degli oggetti di consumo nel mercato; secondo questa prospettiva, attraverso i beni materiali il mercato controllerebbe non solo i tempi di ideazione, produzione e immissione degli stessi, ma anche i tempi esistenziali, di socializzazione, e – si potrebbe aggiungere – i riti di passaggio, l’organizzazione del credo religioso ecc. dei destinatari dei prodotti di mercato.

Per Mark W. Turner⁷ il tempo moderno sarebbe caratterizzato dalla pluralità e diversità dei tempi che convivono contemporaneamente: lineare e continuato, ciclico e a spirale; così come le società complesse sono caratterizzate da pluralismi identitari e culturali, così anche i pluralismi temporali hanno trasformato il tempo lineare in un insieme di tempi diversi che cambiano continuamente; questo sarebbe attribuibile all’emersione di temporalità inedite legate alla globalizzazione, alle innovazioni tecnologiche e all’istantaneità nelle comunicazioni. Al crollo della linearità temporale – scrive dal canto suo David L. Roy⁸ – corrisponderebbe il sorgere di una simultaneità pensata e condivisa, che però non ha necessariamente liberato il tempo dalle costrizioni del passato – per esempio dalla dipendenza dai tempi del raccolto per le società agricole – ma ha fatto del tempo stesso uno strumento di coercizione. La modernità non sarebbe più infatti segnata da una condivisa e omogenea scansione del tempo quanto da una condivisa sensazione di *manca* di tempo.

⁵ P. Virilio, *Negative Horizon. An Essay in Dromoscopy*, Continuum, London 2005.

⁶ D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford 1990.

⁷ M. Turner, *The Literary Mind*. Oxford University Press, Oxford 1996.

⁸ D.L. Roy, *Saving Time. A Buddhist Perspective on the End*, in J. May - N. Thrift (eds.), *TimeSpace. Geographies of Temporality*, Routledge, London 2001.

Divenuto un lusso, un bene commerciale e negoziabile (per esempio il tempo può essere acquistato pagando quei servizi che normalmente “sottraggono” tempo), una *commodity*, il tempo – o la sua mancanza – rappresenterebbero uno dei crucci della contemporaneità⁹. Per Anthony Aveni¹⁰ l’oggettificazione collettiva del tempo-orologio ha significato l’adesione della maggior parte delle culture umane al tempo occidentale dell’orologio, in quanto questo è ciò che viene richiesto dalla complessità delle interazioni sociali contemporanee globali.

Queste teorie sono state elaborate in riferimento allo spazio secolare, ma credo che possano costituire spunti interessanti di riflessione anche nell’analisi antropologica della vita e della scansione del tempo in alcuni spazi sacri, come i monasteri.

Alla luce dei più recenti tentativi di definire il senso del tempo nelle scienze sociali che non ha certo la pretesa di esaurirsi in questa sede, sembra interessante evidenziare infatti come l’accelerazione, la pluralità, la compressione o la mancanza di tempo siano elementi che si ritrovano anche nella vita monastica; in particolare, in riferimento al caso qui preso in considerazione – quello del monastero buddhista zen Shobozan Fudenji di Salsomaggiore – vi è una costante negoziazione tra due tempi molto diversi. Uno è quello utopico, della scelta: si tratta della costruzione di un tempo interno, studiato a fondo, adottato consapevolmente, «addomesticato» alla Leroi Gourhan, che diventa l’essenza stessa della identità monastica. L’altro è il tempo dell’appartenenza culturale, un tempo inconscio, compresso, veloce, che caratterizza i monaci, così come il mondo di fuori.

Se da un lato è infatti possibile parlare di un tempo specificamente *interno* al monastero, la cui cornice è determinata da azioni (come il rituale), suoni (come lo scoccare di campane, di tamburi, l’obbligo del silenzio) e spazi (come l’attraversamento di porte, di cancelli, di giardini, il togliersi le scarpe ecc.) questo va però inteso come un tempo costantemente permeabile e permeato dal tempo esterno. L’esterno non è, in questo specifico caso, rappresentato esclusivamente da ciò che sta fuori dalle mura del monastero, ma è l’identità stessa dei monaci in costante negoziazione con il tempo della propria appartenenza culturale, con il tempo del mondo, da una parte, in cui continuano a essere immersi, e con l’essere tempo del buddhismo zen. I confini tra il tempo di dentro e il tempo di fuori sono labili, costantemente ridefiniti, attraversati, ampliati o ristretti; si assiste così alla creazione di un tempo «culturalmente schizofrenico», per

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ A.F. Aveni, *Empires of Time*, cit., p. 265.

dirla con il filosofo Daryush Shayegan¹¹; un tempo proprio di Shobozan Fudenji, in cui a volte è la mancanza di tempo a caratterizzare le azioni all'interno dello spazio monastico, a inseguire la mole di lavoro che i monaci si trovano a dover smaltire, mentre a volte tutto si ferma e rimane immobile nella meditazione, attento solo al momento presente: si tratta dell'*essere-tempo*, che costituisce il cuore pulsante del monachesimo zen, e che diventa anche la corda in costante tensione con la temporalità orientata al futuro nel caso di Shobozan Fudenji.

3. Leggere Uji nel presente. La ricerca del tempo sacro

La regola monastica che costituisce il cuore della pratica a Fudenji è quella di Eihei Dōgen Kigen zenji (1200-1253) a cui si rifa la Sōtō-shū, una delle due principali scuole giapponesi del buddhismo zen. L'opera più vasta di Dōgen – lo *Shōbōgenzō*¹² scritta lungo un arco di tempo compreso tra il 1233 e il 1253 – ha una sezione intitolata *Uji* che in lingua inglese è tradotta con *time being-essere tempo*. Questa idea aveva introdotto nel tredicesimo secolo una concezione del tempo nuova rispetto al buddhismo più antico. La filosofia indiana tradizionale leggeva il tempo come ciclico in natura e gli insegnamenti del Buddha – innovatori per molti aspetti – avevano però mantenuto l'idea di ciclicità temporale pre-buddhista: il concetto di *anatta* (non-esistenza) ha infatti senso se lo si mette in relazione a *dukkha* (sofferenza) e alla ciclicità che la caratterizza. Le quattro nobili verità si snodano intorno al ciclo di *dukkha*: la vita è *dukkha*, la causa di *dukkha*, il percorso attraverso cui si pone fine a *dukkha*, la fine stessa di *dukkha*.

Ma il buddhismo zen – per mano di Dōgen zenji – ha profondamente cambiato l'idea di ciclicità temporale. Se il problema del tempo nella storia del buddhismo è spesso stato considerato marginale rispetto a questioni più dirimenti quale il concetto di vacuità e casualità, Dōgen ha invece riflettuto sistematicamente sul problema del tempo, intendendolo come centrale per la comprensione dei concetti chiave del buddhismo quali *illuminazione*, *pratica*, *dualità*, *impermanenza*, *attività*, *sussistenza*¹³. L'aspetto principalmente innovatore nella concezione temporale di Dōgen zenji fu infatti

¹¹ D. Shayegan, *Cultural Schizophrenia*, Al Saqui, London 1992.

¹² Dell'opera esistono tre versioni di varia lunghezza: 12, 75 e 95 capitoli, di cui solo la più lunga fu stampata nel 1816. La versione in 75 capitoli viene però accreditata come quella trascritta per mano del maestro e quindi giudicata di maggiore autenticità.

¹³ A. Tollini, *Buddha e natura di Buddha nello Shōbōgenzō. Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō*, Ubaldini, Roma 2004.

quello sulla natura dell'essere tempo e la possibile esperienza di liberazione insita in questa natura; si tratta di un orientamento esperienziale e fenomenologico, che enfatizza l'azione nel tempo reale, e che è indissolubilmente intrecciato a una rigorosa disciplina meditativa di *zazen*. Lo *Shōbōgenzō* intende dunque teoria e pratica, sapere e azione, come concetti inseparabili. Per Dōgen il tempo va inteso ed esperito come esistenza stessa:

«Il significato principale dell'essere tempo è che ogni creatura vivente è in relazione all'altra e non può essere separata dal tempo»¹⁴.

Questo significa che il tempo non è un vuoto contenitore in cui inscrivere culture o eventi, né un'unità di misura, ma è l'esistenza stessa:

«Non pensare al tempo come qualcosa che passa. Non concentrarti solo sugli aspetti inafferrabili del tempo. Se davvero il tempo passa ci sarebbe una separazione tra noi e il tempo. Se pensi davvero che il tempo sia solo un fenomeno di passaggio, non capirai mai l'essere-tempo. L'essere-tempo ricopre tutto: è pura esistenza. In esso agiscono le soluzioni ai problemi, l'illuminazione, il distacco».

In *Uji* Dōgen dà dunque al tempo un senso nuovo, “onnicomprensivo”:

«Il tempo che noi chiamiamo primavera fiorisce direttamente come un essere che noi chiamiamo *fiore*. Il fiore, a sua volta, esprime un tempo chiamato *primavera*. Questo non significa esistere nel tempo; questa stessa esistenza è tempo».

Non solo in *Uji*, ma attraverso tutto lo *Shōbōgenzō* emerge come ogni momento presente sia l'insieme di tutta la molteplicità delle cose, e la molteplicità delle cose sia l'insieme di tutti i momenti presenti.

Non vi è dunque un ciclo del tempo che ritorna eternamente, ma un tempo che esiste e basta, che è esistenza. Perciò ogni momento presente è totale e completo in sé: il tempo non scorre, né rimane statico, ma è attività continua, è un costante *nunc* che fluisce e si modifica. L'illuminazione non è quindi il risultato di una pratica, ma nello zen la pratica stessa è illuminazione, così come lo è il riposo, la preparazione dei pasti per i tre gioielli¹⁵, il lavoro:

«Se solo ci fermassimo per riflettere [...], la nostra vita diverrebbe naturalmente una cosa sola con il nostro lavoro. Questo è il mezzo con cui trasformiamo le cose mentre, simultaneamente, ne siamo trasformati. È essenziale purificare e armonizzare la vita con il lavoro, e non perdere di vista né l'assoluto né il pratico»¹⁶.

¹⁴ K. Tanahashi (ed.), *The Moon in a Dewdrop. Writings of Zen Master Dogen*, North Point Press, New York 1997, p. 156.

¹⁵ Il Buddha, il *dharma* e il *sangha*. Si veda K.Z. Dōgen - K. Uchiyama Roshi, *Istruzioni a un cuoco zen. Ovvero come ottenere l'illuminazione in cucina*, Ubaldini, Roma 1986, p. 36.

¹⁶ K.Z. Dōgen - K. Uchiyama Roshi, *Istruzioni a un cuoco zen*, cit., p. 21.

Per Dōgen, sia la pratica, sia l'illuminazione *sono* il tempo. Soltanto quando la pratica è esercitata pienamente, quando essa assorbe il totale delle attività, allora il piccolo sé viene dimenticato, e si raggiunge l'illuminazione come essere-tempo¹⁷.

Il sommario accenno al concetto di tempo in Dōgen è importante per capire come lo studio del buddhismo zen da parte di persone appartenenti a culture molto distanti da quella giapponese – come i monaci italiani di Fudenji convertitisi al buddhismo da adulti – abbia rappresentato un enorme sforzo di *rilettura* della dimensione temporale; la scelta monastica per i monaci – la loro *monacopoiesi* – è stata, infatti, il prodotto di un costante confronto, negoziazione e dialogo con un concetto di tempo nuovo: quello che nell'attenzione al momento presente vede la via dell'illuminazione¹⁸.

«La conversione da una religione come quella cattolica al buddhismo zen è uno stravolgimento per tutto. Almeno, così l'ho vissuto io.. Ho fatto molte opere di volontariato per quasi tutta la mia prima giovinezza, poi anche quando ho avuto la famiglia. Certo, lo facevo perché ero credente e anche perché pensavo ad una salvezza dell'anima. Dopo, ho dovuto cancellare l'idea di salvezza. Non esiste salvezza, ma un essere presente a te stesso, qui e ora [...] Il senso del tempo cambia quando sei monaca, perché non è più tempo in cui tu decidi di fare quello che vuoi, ma è un tempo sacro. Ogni azione è finalizzata a quella stessa azione, non c'è una ricompensa, non è più un tempo ordinario»¹⁹.

Il tempo-azione o il tempo-pratica, che si persegue attraverso il mantenimento dell'attenzione al presente, è un modo di intendere il lavoro, la quotidianità, la vita stessa in controtendenza rispetto al contesto socio culturale in cui i monaci erano e sono immersi per nascita, così come rispetto a un'idea di tempo salvifica che si trova nella cultura cristiana da cui tutti loro provengono; ma lo è ancora di più se si considera che il contesto culturale in cui è immerso il monastero è quello di una società complessa, caratterizzata da un'idea di tempo come progressione, miglioramento, accumulo, per dirla alla David Harvey. Costantemente orientata al futuro, l'idea di tempo del mondo fuori Fudenji chiama i monaci a programmare le festività, gli inviti, gli incontri, con un anticipo di mesi; li chiama a progettare la costruzione di una nuova sala del *dharma* che avrà un tempo di realizzazione di tre anni; li chiama a pensarsi come existen-

¹⁷ J. Stambaugh, *Impermanence is Buddha-Nature. Dōgen's Understanding of Temporality*, University of Hawaii Press, Honolulu 1990.

¹⁸ I monaci di Fudenji sono infatti tutti cristiani per nascita convertiti al buddhismo zen in età adulta.

¹⁹ Intervista, monaca residente, Fudenji 2012.

ze proiettate nel futuro, mantenendo però l'attenzione all'essere tempo. Così, *Uji* rappresenta al contempo l'essenza e l'utopia più caratteristica di questa specifica scelta monastica.

Il divieto – entrando nel monastero – di indossare l'orologio²⁰, quindi di misurare individualmente lo scorrere del tempo, la posizione seduta dello *zazen* – che richiede perfetta immobilità e attenzione e che è particolarmente faticosa per chi non è stato abituato a sedersi per terra, a non avere uno schienale a cui appoggiarsi e a tenere le gambe incrociate, sono tratti di innovazione culturale e di frattura, ma anche agenti di cambiamento del tempo del mondo fuori del monastero:

«Non si deve portare l'orologio perché il tempo non è tuo. Qui dentro il tempo è unisono. Per esempio, alle 11.30 la cucina dà 3 colpi di metallo, la sala del *dharma* dà 3 colpi di tamburo e così questi suoni segnano la fine del lavoro, che deve essere terminato allo stesso momento, insieme. Questo è molto difficile all'inizio per i laici, abituati a risparmiare tempo, a non sprecare tempo, a guardare l'orologio. Qui si impara che tra pensiero e azione non c'è differenza, non hai tempo per te perché non hai tempo di pensarti»²¹.

L'essere tempo diventa così una forma di sapere acquisita all'interno del monastero e che si può propagare all'esterno; la pratica meditativa può essere utilizzata da chiunque l'abbia intesa: per esempio, negli anni a Fudenji sono stati promossi corsi di meditazione zen per manager aziendali. Sia gli ordinati laici, sia i visitatori saltuari sono tenuti a praticare lo *zazen* perché questo rappresenta la *raison d'être* di Fudenji, ma anche un tempo nuovo letto come potenziale miglioramento della vita laica, quella immersa nel tempo di fuori. Eppure, l'essere tempo non è l'unica dimensione temporale dentro il monastero:

«Ci sono state delle volte in cui non avevamo tempo neanche di andare in bagno. La mole di lavoro è talmente grande... C'è il giardino da curare, c'è tutto il lavoro di manutenzione, poi dentro... Noi siamo in pochi, davvero passano anche dei giorni prima di potersi dedicare con calma alla pratica».

E ancora

«Mi piacerebbe approfondire lo studio del giapponese, ma *non ho tempo*. Il lavoro qui è tantissimo, a volte non ho nemmeno tempo di fare la meditazione. Questo succede quando abbiamo tanti ospiti, visto che mi occupo della cucina»²².

²⁰ Nei monasteri zen non si ha l'orologio personale: il tempo è scandito con i suoni; ogni sala ha uno strumento che la identifica con un suono diverso. Nei monasteri tradizionali le sale sono sette, secondo lo schema del corpo umano: 2 braccia, due gambe, una testa e il cuore.

²¹ Interviste a Shobozan Fudenji, gennaio 2013.

²² Interviste a Shobozan Fudenji, gennaio 2013.

All'interno del monastero convivono così tempi molto diversi: i tempi serrati o accelerati del mondo fuori, che pervadono Fudenji nella promozione di attività dedicate all'esterno, nell'apertura dello spazio monastico ai laici e dunque nella parte che riguarda l'accoglienza e l'ospitalità, nella promozione di alcuni saperi del buddhismo zen sotto forma di "pillole" dedicate a varie categorie, come famiglie, bambini, giovani, cattolici, dirigenti ecc. e ancora nel rituale mensile della questua (*takuhatsu*), quando i monaci chiedono offerte di cibo nei vicini paesi come Scipione e Tabiano²³. Questa velocità del tempo è interrotta dallo *zazen*, in cui i monaci ritornano al cuore della propria pratica monastica. La costante oscillazione tra tempo fuori e tempo interno non è solo – come detto più sopra – un tratto culturale specifico; ma è anche una strategia di risposta – da parte di una identità monastica piuttosto nuova nel panorama italiano – per autopromuoversi, affermarsi e infine conservarsi; il rapporto con l'altro diventa così necessario e inevitabile nel momento in cui la *monacopoiesi* si sviluppa come un processo identitario dialettico e conflittuale in cui il tempo dello zen si mescola, dialoga e si trasforma in relazione al tempo della cristianità.

4. Il tempo a Shobozan Fudenji

Shobozan Fudenji è stato fondato nel 1984, per iniziativa di Fausto Taiten Guareschi, allora maestro di arti marziali, che aveva ricevuto la trasmissione del *dharma* qualche anno prima a Parigi, da Taisen Deshimaru Roshi. La conversione di alcuni italiani al buddhismo in quegli anni era un fatto che riguardava la frattura con l'ambiente cattolico di provenienza del primo nucleo fondatore di Fudenji, composto per lo più da giovani donne e uomini fidentini che avevano iniziato a praticare le arti marziali «casualmente»²⁴ e che si erano avvicinati altrettanto casualmente alla meditazione zen. Oggi il gruppo che risiede permanentemente nel monastero è formato ancora da quel primo nucleo fondatore, a cui si sono aggiunti altri 2 monaci ordinati successivamente e una serie di praticanti laici più giovani che saranno ordinati nel corso del 2014²⁵. In totale, i monaci residenti a Fudenji oggi sono dieci, ma il monastero accoglie periodicamente monaci – ma soprattutto monache – residenti in varie città d'Italia per il periodo degli Ango estivi e invernali: si tratta di periodi di

²³ L'accrescimento e l'implementazione degli spazi del monastero.

²⁴ Interviste a Shobozan Fudenji, agosto 2012.

²⁵ Dati ricerca sul campo, maggio 2012 - dicembre 2013.

ritiro, la cui durata è di circa 90 giorni, in cui la pratica è particolarmente intensa ed è costituita dalla meditazione *zazen*, dallo studio e dal lavoro.

L'impressione che si ha passando alcuni periodi di tempo dentro Fudenji corre su due binari: da una parte la scansione del tempo e degli orari è rigida, serrata; si va veloci, quasi illuminati a sprazzi dalla velocità che Paul Virilio chiama la *dromosfera*²⁶. Si tratta di una velocità che investe soprattutto i monaci residenti, sempre indaffaratissimi specie nei periodi di ospitalità, al punto che è difficile trovare con loro un momento da dedicare a dialoghi informali. Ma la velocità caratterizza anche alcune attività rituali a Fudenji: quando per esempio si celebra e si consuma il pasto rituale con le ciotole²⁷, bisogna rivolgere la propria attenzione a essere sincronizzati con gli altri commensali e con gli assistenti del *tenzo*²⁸, che servono il pasto seguendo ordini e gestualità precise. Il cibo che entra in bocca perde di importanza, perché l'attenzione è focalizzata sul ritmo sostenuto di tutto l'evento, al punto che non ci si accorge di cosa si stia mangiando. L'importante è che il pasto sia consumato coralmemente, rapidamente.

Poi, di colpo, il tempo si arresta nel momento in cui si pratica lo *zazen*. I minuti passati seduti a gambe incrociate sullo *zafu* e rivolti contro il muro sembrano non passare mai. Ogni minimo rumore diventa importante, ogni minimo movimento cattura l'attenzione. Così, a Fudenji, o si corre o si sta immobili. La giornata viene calcolata da mezzogiorno (l'ultimo pasto dei monaci²⁹) alle 12 del giorno dopo, perché il riposo notturno non è considerato come la fine della giornata, ma è parte della pratica giornaliera. Il ciclo dei giorni nei monasteri zen tradizionali è quinario, cioè composto da 4 giorni di pratica e un quinto giorno dedicato a faccende personali, come la cucitura degli abiti, la rasatura rituale.

A Fudenji però si mantiene il ciclo settimanale dei giorni: di nuovo, la questione della sovrapposizione di due tempi distinti è cruciale in questa scelta. La domenica è il giorno dell'accoglienza e del ricevimento dei laici, non solo perché rimane per la maggior parte delle persone che lavorano un giorno di riposo, ma anche perché è il giorno in cui tradizionalmente in Italia ci si dedica al culto. Scegliere di mantenere il ciclo settimanale che coincide con quello del "mondo esterno" non significa solo sincronizzare il tempo monastico con quello di fuori, ma è anche una scelta strategica. Il tempio Fudenji si offre come alternativa alla Chiesa, celebrando la domenica con varie attività collettive e con il sermone del Roshi (anche

²⁶ P. Virilio, *Negative Horizon*, cit., p. 224.

²⁷ Si tratta di una serie di cinque ciotole in legno laccate chiamate *oryoki*.

²⁸ Il responsabile della cucina, una figura molto importante all'interno dei monasteri zen.

²⁹ Questo calcolo non è mantenuto a Fudenji, perché i monaci dopo le 12 fanno altri due pasti.

chiamato *Abate*) che spesso è carico di rimandi alla tradizione cattolica. Con il mantenimento del ciclo settimanale, però, nel monastero si finisce per lavorare sette giorni su sette: dal lunedì al sabato nelle faccende quotidiane, e la domenica nell'accoglienza degli esterni. Viene così a mancare il "tempo per sé", e si attribuisce alla *mancaza di tempo* una serie di desideri mancati, come quelli legati allo studio o alla lettura.

La vita nel monastero è scandita da una divisione ritualizzata dei momenti di pratica e di quelli in cui si svolgono i compiti più comuni: la giornata inizia presto, con il suono di una campanella che dà la sveglia alla comunità; alla prima seduta di *zazen* fa seguito la prima cerimonia dei *sutra* e una seconda seduta di *zazen* a cui segue la prima colazione, che, se nella tradizione dei monasteri in Giappone è costituita da una zuppa di riso, a Fudenji varia molto a seconda dei periodi, delle stagioni, ma può anche essere costituita da una tipica colazione con caffè e latte all'italiana. Il resto della mattinata prevede lo svolgimento delle mansioni legate al mantenimento del monastero (pulizia degli edifici, sistemazione del giardino, preparazione dei pasti), che viene interrotto da un suono fatto provenire dalla cucina (*unpan*)³⁰, che indica che il pasto è pronto. Nel pomeriggio inizia il servizio serale, cui fa seguito la cena e i colloqui con il Roshi, che sono il momento di confronto con la guida della comunità. La notte, quando tutte le luci sono spente, un monaco incaricato del controllo fa il giro degli edifici per verificare che tutto sia a posto.

<i>Scansione della giornata</i>	<i>estate</i>	<i>inverno</i>
Sveglia (<i>shin rei</i>)	04.50	05.20
Primo <i>zazen</i> del mattino (<i>kyōten zazen</i>)	05.00	05.30
Ufficio del mattino (<i>choka fujin</i>)	segue	segue
Primo pasto del mattino (<i>choshuku</i>)	07.30	08.00
Pulizia dei locali (<i>nitten soji</i>)	08.00	08.30
Incontro con l'Abate (<i>teisho</i> ³¹ / <i>chosan gyocha</i> ³²)	09.00	09.00
Lavoro (<i>samu</i>) ³³	segue	segue

³⁰ È uno strumento a forma di nuvola che dà un suono metallico in tre serie, che indica che la cucina ha spento i fuochi, dunque il pasto è pronto.

³¹ È un incontro formale con il Roshi, che a Fudenji è chiamato *Abate*.

³² È un incontro informale sul *dharmā*, la comunità interrompe il silenzio e viene servito il tè.

³³ Il lavoro può essere interno (la pulizia, la cucina, la segreteria) o esterno (giardino, manutenzione, costruzione). Esso è considerato meditazione in movimento; i compiti giornalieri come pulire, raccogliere foglie, preparare il cibo, sono tutti svolti con meticolosità.

Pasto del mezzogiorno (<i>gosay gyo hasatzu</i>)	12.00	12.00
Riposo	13.00	13.00
Lavoro (<i>samu</i>)	14.00	14.00
Ufficio della sera, recita Sutra (<i>banka fugin</i>)	17.00	16.30
Pasto della sera (<i>yaku-seki</i>)	18.30	18.00
Meditazione (<i>shikantaza</i>)	19.30	19.00
Incontro formale con l' Abate (<i>bansan</i>)	20.30	20.00
Estinzione luci e apertura letti (<i>kai chin</i>)	21.30	21.00
Rassegna luoghi, controllo ordine nel monastero (<i>tenken</i>)	segue	segue

<i>Scansione dell'anno</i>	
Cerimonia di pentimento e Confessione <i>ryaku fusatsu</i>	quindicinale
Questua (<i>takuhatsu</i>)	quindicinale
<i>Shikunichi</i> (tempo libero per faccende personali)	ogni 5 gg.
Cerimonie del Buddha: <i>Giorno del Nirvana (Nehan-e)</i>	15 febbraio
<i>Il giorno della Nascita (Tanjo-e)</i>	8 aprile
<i>Taisei-ki</i> (solemnità di Taisen Deshimaru Roshi)	1 maggio
Festa del <i>Vesak</i>	26 maggio
Festa d'estate	8 luglio
<i>Ryoso-ki</i> solennità dei due patriarchi fondatori	29 settembre
<i>Daruma-ki</i> solennità di Bodhidarma	5 ottobre
<i>Go haizan-ki</i> solennità di Shuyu Narita Roshi	21 novembre
Cerimonie del Buddha: <i>Il giorno del risveglio (Jodo-e)</i>	8 dicembre
<i>Shusho-e</i> tradizionale cerimonia di auspicio nuovo anno	1 gennaio
<i>Tamborin-e</i> (messa in moto della ruota del <i>dharma</i>)	6 gennaio
Ango estiva	10 giugno-20 sett
Ango invernale	20 nov.-15 febr.
Equinozi (<i>higane</i>)	Est/Inv/Aut/Prim

4. Conclusioni

All'interno del tempo monastico a Fudenji convivono temporalità diverse. Da una parte la pratica *zazen* è un costante esercizio a “essere tempo”, a non percepirsi come separati dal tempo e come espressioni di un tempo che è esistenza stessa ed è dunque sempre declinato al presente. Dall'altra parte l'organizzazione dei tempi monastici, la programmazione delle attività, i progetti per il futuro della comunità sono sincronizzati con una percezione del tempo esterna al monastero e culturalmente determinata nella sua linearità, nella speranza per il futuro, nell'anelito al miglioramento, all'accumulo, alla crescita.

Questa sincronizzazione non è soltanto l'effetto di una naturale permeabilità dei monaci – tutti italiani – al tempo della propria appartenenza culturale; si tratta anche di una scelta strategica di sopravvivenza dell'identità monastica e del monastero stesso. Realtà relativamente nuova nel panorama italiano, Shobozan Fudenji non può che adattare una tradizione temporale lontana sia in termini geografici sia culturali come quella zen a una realtà profondamente diversa. In questo processo di adattamento, di sopravvivenza e di autopromozione la questione del tempo gioca un ruolo fondamentale. Da una parte infatti a Fudenji si impara un tempo nuovo, quello che rivolge l'attenzione al presente; si tratta di un'attenzione che si sviluppa grazie a un esercizio continuo, a uno sforzo, a un cambiamento. Ecco dunque che Fudenji diventa uno spazio di innovazione, una proposta inedita, un'alternativa fruibile anche nel tempo fuori dal monastero: la pratica *zazen* può essere appresa (e di fatto è insegnata all'interno di Shobozan Fudenji) diventando una nuova temporalità con cui far fronte all'accelerazione, alla velocità, alla costante proiezione futura del tempo di fuori.

Dall'altra parte però, il tempo a Fudenji non può che riflettere il tempo fuori. Accelerazione, velocità, istantaneità nella comunicazione, proiezione verso il futuro sono tratti perfettamente integrati alla pratica zen.

Sincronizzato con i giorni della settimana, con il calendario romano a cui si sovrappongono le festività della tradizione *soto zen*, Fudenji fa del tempo un vero e proprio strumento per rendersi comprensibile al mondo fuori. Il tempo di Fudenji – addomesticato, cioè reso familiare all'esterno – diventa così una forma di traduzione culturale, di avvicinamento, di familiarizzazione con una religione tradizionalmente estranea al territorio italiano: vi si può andare la domenica, per sentire il sermone, per partecipare all'ufficio del mattino – che per l'occasione si celebra prima del pranzo invece che all'alba – per partecipare alle attività comunitarie.

Tempi diversi, ma non necessariamente separati, l'attenzione al presente e il pensiero al futuro si integrano, si mescolano, si alternano, senza per questo sembrare artificiosi o macchinosi. Nella pluralità dei tempi moderni, infatti, zen e prospettive cristiane possono convivere perfettamente, rimanendo comunque vie di ricerca spirituali arricchite dai nuovi contatti culturali che hanno caratterizzato il nostro mondo negli ultimi sessant'anni.

Abstract: *The concept of Time is a cultural concept. However, as any other cultural product in contemporary societies, its “nature” is all the more plural, fragmented, and shifting from linear, to circular, to spiral and back. Given this new identity of Time in contemporary western societies, the paper investigates the negotiation of the different meanings and rhythms of Time in a Buddhist zen monastery in northern Italy. For zen Buddhism, Time is nothing other than Time-being, a concept introduced in the 13th century by zen master Dogen. But how does the zen concept of Time display in a cultural Italian framework characterized by a totally different meaning of Time? The negotiation of different time conceptions is a typical example of how cultural and religious innovation adapts to new environments.*