

Cultura

Senza clamori questo culto s'è radicato nel nostro paese negli anni Ottanta. Ha centomila adepti. Diversi dai «seguaci di Siddharta» d'un tempo. Ecco chi sono

La via italiana al Buddhismo

Qual è la prima caratteristica del fenomeno che colpisce l'attenzione? La «sotterraneità». Parliamo della diffusione del buddhismo in Italia. Un fenomeno che si può definire non addirittura di massa. Ma «sociale» si, stando alle cifre. Sono 30.000 gli aderenti all'Unione Buddhista Italiana, che è nata nel 1985 ed è stata riconosciuta ufficialmente dallo Stato nel 1988. L'Unione raccoglie una trentina tra i maggiori centri italiani delle tre scuole tradizionali: theravada, tibetana e zen. Sarebbero centomila però le persone che, per interesse spirituale o culturale, ruotano nell'area.

Negli anni Settanta il «passaggio a Oriente» all'epoca dominavano altri culti, gli Hare Krishna e gli Arancioni di Rajneesh — fu un fenomeno estroso, di costume. Il buddhismo — se si eccettua il clamore suscitato da alcune «conversioni» vip come quelle del fratello di Craxi, Antonio, o quella di Roberto Braggio, il calciatore — s'è radicato invece in modo subliminale. Per paradosso, viene da pensare, proprio in anni — gli Ottanta — in cui la spettacolarizzazione dei comportamenti s'è diffusa a oltranza ed è diventata un obbligo sociale. C'è voluto dunque un film —

quello di Bernardo Bertolucci che uscirà tra una decina di giorni nelle sale — per renderlo visibile, questo buddhismo italiano. Ieri, sull'onda della nuova attenzione, l'Unione Buddhista in collaborazione con il Res (Istituto di ricerche economiche e sociali) ha presentato uno studio. Ne risulta, dicevamo, che sono circa 100.000 cittadine e cittadini coinvolti. Quali sono i canali culturali di diffusione? Il gruppo, a Torino, di Oscar Botto, la cattedra di

religioni e filosofie dell'India ed Estremo Oriente tenuta all'università di Roma da Corrado Pensa e a Napoli, presso l'Istituto Orientale, i corsi del tibetano Namkhai Norbu. Mentre, sempre a Roma, la cattedra di Psicofisiologia clinica di Riccardo Venturini studia da tempo gli effetti delle pratiche meditative sulla psiche. Ci sono le riviste, poi, che portano nomi come *Paramita*, *Siddhi*, *Sati*. Ma, per le caratteristiche di questa religione, più importante è la «pratica». In Italia i

primi maestri di meditazione arrivarono negli anni Sessanta: profughi dal Tibet come Geshe Jampel Senghe. Oggi i centri censiti sono 28: venti che seguono la tradizione tibetana, tra cui il più grande a Pomaia, aperto tuttavia a ogni tipo di «disciplina»; quattro che seguono la tradizione theravada; e quattro zen. Ma capita che gli stessi docenti universitari — è il caso sia di Pensa che di Norbu — siano anche «istruttori» o «maestri».

Cifre e statistiche non esauriscono il fenomeno, evidentemente. C'è da chiedersi per esempio: il buddhismo in Occidente resta un fenomeno di importazione oppure, a trent'anni dai primi insediamenti, si può parlare di un buddhismo occidentale, più «laico» e meno rigidamente diviso in scuole, magari, di quello originario? Altro interrogativo: finirà per essere un canale di dialogo tra noi e gli immigrati, visto che sono in diecimila gli asiatici buddhisti che oggi risiedono in Italia? Ma soprattutto: perché nel nostro paese, oggi, donne e uomini cercano luce lì, negli insegnamenti del Buddha? Qualche risposta nelle storie, e nella riflessione, che vi proponiamo in questa pagina.

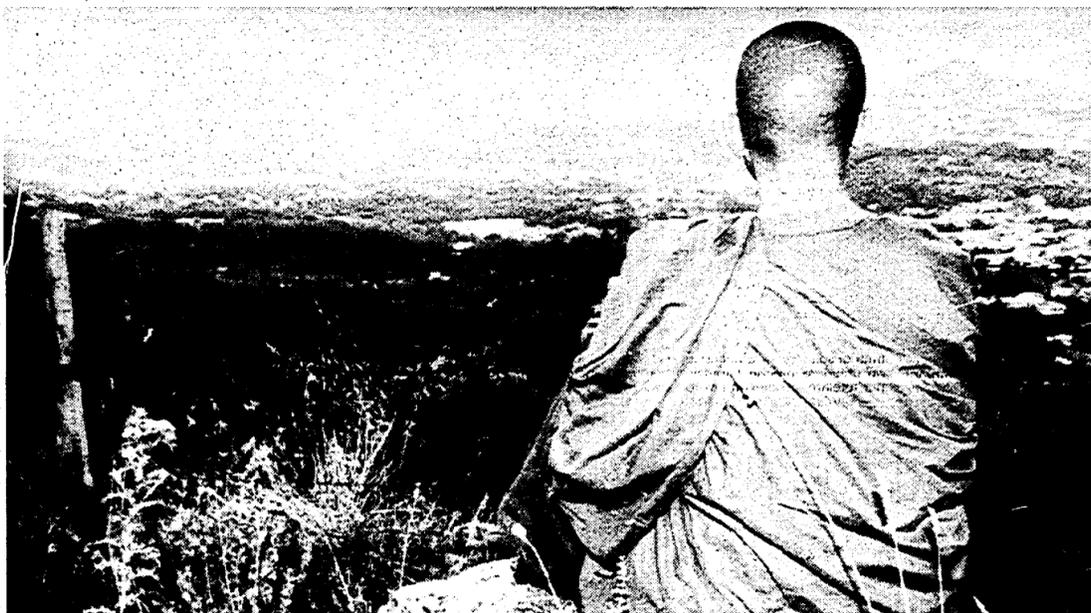
«Meglio il Tibet che il sol dell'avvenire»

Da giornalista economico del quotidiano del Psi *L'Avanti!* ad adepto del buddhismo e direttore della rivista trimestrale di studi spirituali *Paramita*. È la parabola professionale — la vicenda interiore — vissuta da Vincenzo Piga. Veneto trapiantato a Roma, classe 1921, Piga è un uomo loquace, gentile, giocondo. Un buddhista potrà provare «disgusto»? È il termine che usa per parlare del Psi di Craxi. Ai tempi del Midas, spiega, s'era già allontanato dal partito: «Avevo capito che si era passati alla terza fase: dagli ideali ai carrieristi, agli affaristi». Però tiene ad aggiungere: «Anche se il Psi fosse rimasto puro, la mia evoluzione sarebbe andata avanti lo stesso. A un certo punto ho capito che l'uomo è un essere spirituale. Al marxismo avevo creduto come strada per rendere felice l'umanità. Ora penso che garantito l'indispensabile per tutti, il resto è superfluo. Puoi avere lo stipendio da giornalista o i soldi di Poggiolini e non essere sereno. Se si desidera fare qualcosa per gli altri non basta fermarsi al piano economico».

Torniamo a questa sua conversione religiosa, allora. Ebbe il primo contatto con un lama a Bruxelles, negli anni Settanta, racconta: «Ho incontrato il buddhismo in un momento nel quale riflettevo, ero alla ricerca di qualcosa. Fecero autentiche sue esperienze fatte fin lì nel sindacato, nel giornalismo, nella politica. Il bene che avevo perseguito mi sembrava insufficiente e illusorio. D'altronde c'era stato il '68: la critica alla sinistra tradizionale era in pieno corso. Trovai questo insegnamento: una religione non teista e non dogmatica, laica, senza autorità. Un insegnamento che tendeva a migliorare subito le condizioni di uomini e donne senza rimandare alle generazioni future. Senza rimandare, insomma, al sol dell'avvenire. In quel sole Piga ha cre-

duto robustamente: da idealista, per usare la sua espressione. La sua biografia attraversa trent'anni di storia della sinistra: la guerra, poi il rifiuto di aderire alla repubblica di Salò, la deportazione in Polonia e lì, nel campo di concentramento, «la scoperta dei valori della solidarietà e dell'internazionalismo». Il ritorno in Italia e l'impegno nel Fronte Popolare. Iscritto al Psi dal '48, nel sindacato — segreteria nazionale Federazione alimentaristi Cgil — fino al '54 quando, in dissenso con la componente comunista, passa a fare il giornalista all'*Avanti!*. Suo ultimo direttore è Riccardo Lombardi. Fugge dal giornale nel '64 perché gli blocca una campagna per la riforma della Federconsorzi: «Col centrosinistra mi ritrovavo in un giornale filogovernativo». Commenta. Nel '73-74 è ancora in politica, capo della segreteria del ministro socialista (del lavoro Bertoldi). Intanto, ha ottenuto un incarico alla Cee, a Bruxelles. E lì appunto incontra quel primo lama. Fruga nella memoria: «C'erano così poche iniziative culturali, fui spinto dalla curiosità». Aggiunge che ciò che l'ha affascinato e convertito è, tra l'altro, «il relativismo: il buddhismo non prevede dogmi, avanza solo ipotesi». Il Buddha stesso ha detto che il suo insegnamento varrà solo per qualche migliaio d'anni; o l'empirismo: «Buddha dice non prendete per certa nessuna verità, neppure se sono io a dirvela. Verificate attraverso la vostra esperienza».

Piga, lei ha «superato» l'impegno politico aderendo al buddhismo. Ma politica e spiritualità non sono sfere diverse? Non c'è bisogno sia dell'una che dell'altra? «L'impegno politico mi sembrava un tempo una delle espressioni di solidarietà. In parte mi sembra ancora che sia così. Sì, impegnarsi è lecito, ammirevole, purché si resti aperti...»



Dal '68 vissuto «con ideologia anarchico-esistenziale», a *Re Nudo*, all'adesione al buddhismo tibetano: letta così la vita di Piero Verni, 44 anni, romano residente a Milano, giornalista, è il riassunto sociologico di una generazione. Ma c'è da specificare: Verni, per i ragazzi che in massa negli anni Settanta scoprirono l'Oriente, è stato un prototipo. E buddhista tibetano si professa ancora. È diventato anche biografo ufficiale del Dalai Lama (il testo uscì nell'84). E dal 1988 è presidente dell'Associazione Italia-Tibet.

Parliamo di quel passaggio dal «movimento» al lama, Verni, venticinque anni fa. «Venivo da una famiglia di buona borghesia romana, prima ero stato folgorato da Kerouac e Ginsberg, solo dopo dalla politica. Avevo simpatie per l'area da cui sarebbe nato Potere Operaio. Ma il '68 l'ho fatto da cane sciolto. Non ero un leninista. Nascevano i partitini, scompariva la parte più libertaria del movimento. *Re Nudo* fu l'esperienza folgorante che aggregò alcuni di noi e che ci fece approdare in India» spiega. «Vissuti vari maestri. Come Rostagno e Valcaregna, incontrai Rajneesh. Al ritorno mi ritrovai anche scrittore malgrado noi: pubblicai la mia prima opera. *Il libro della visione*, dove per la prima volta si raccontava in Italia dell'esistenza di una serie di guru poi diventati famosi. Poi, alla fine degli anni Settanta, ebbi una seconda conversione».

Quale fu questa ulteriore illuminazione? «Ero, a quel punto, arrivato a capire che un occi-

«Kerouac, Potop poi il Dalai Lama»

dente non può diventare un hindu: vedevo i limiti di quell'incontro tra Oriente e Occidente così come avveniva attraverso Rajneesh. Mi capitò di leggere un libro del lama Trungpa. Si trattava di una traduzione del buddhismo per il pensiero occidentale, e mi colpì come Trungpa riuscisse a conservare intatta la nobiltà sia dell'uno che dell'altro. Da allora ho continuato ad approfondire il buddhismo tibetano. Il 1980 fu un anno fortunato: vicino a Katmandu conobbi il lama Yeshe, colui che mi diede formalmente «rifugio», mi battezzò insomma. E a Daramsala incontrai per la prima volta il Dalai Lama. L'incontro mi colpì profondamente: per la prima volta vedevo dei maestri spirituali che «erano» ciò che predicavano. La loro verità era già lì nel modo in cui ridevano, chiacchieravano».

Quindici anni dopo il tuo impegno è identico? «Sono pigrò, scapestrato. Ma un legame con la meditazione e certe visualizzazioni cerco di mantenerlo. E il Dalai Lama mi ha rassicurato: il tuo lavoro per il popolo tibetano è un modo di manifestare la tua compassione» mi ha detto».

La vecchia accusa che negli anni Settanta si rivolgeva a chi cercava luce in India era: è una fuga, un'alienazione.

«Ricordo quel rebus. Oggi dico: chi era fuori di testa, noi o chi pensava che l'Italia fosse alla vigilia di una rivoluzione vetero-leninista? Noi in India incontravamo stati della mente reali, angosciosi. Tornavamo e agivamo: aprivamo associazioni, locali. Cambiare se stesso mi sembra la cosa più concreta e difficile che un individuo possa fare».

Negli anni Ottanta il buddhismo ha agito in Occidente attraverso una penetrazione tenace ma silenziosa. Il contrario dell'esotismo vistoso degli anni Settanta. Perché questo cambiamento?

«Il momento spettacolare era legato anche a una nostra spettacolarità fisica: all'epoca anch'io giravo con capelli lunghi e occhi truccati. Poi è diventata una divisa e giustamente è andata persa. Ma c'è altro: la mia impressione è che il buddhismo rispetto ad altri culti, gli Hare Krishna o gli Arancioni, sia meno esteriore e abbia meno radici più salde. Infatti c'è meno turn-over. Metti Allen Ginsberg: è buddhista, e tale resta, dal '71. In questi anni, in Italia, il buddhismo s'è anche esteso tra le classi: non più solo studenti ma casalinghe, anche operai, e gente non giovane. Sono stati anni fruttuosi. Anni in controtendenza: imperversava lo yuppismo, e intanto cresceva il buddhismo».

«Io, femminista verso la meditazione»

Maria Mosca, insegnante di francese in pensione, vedova, madre di due figlie. Femminista da 15 anni. Racconta di avere effettuato un'analisi junghiana poi, per un anno e mezzo, si è rivolta a quella freudiana. Nel '92 s'è avvicinata al buddhismo: pratica la meditazione «vipassana». Ha rintracciato un filo comune tra il suo femminismo, la psicanalisi, ora il buddhismo? «Sì. In fondo sono strumenti diversi per dare risposte a un'esigenza analoga: il bisogno di sviluppare una «presenza» all'anima». «Da questo punto di vista la meditazione non mi sembra un'esperienza troppo lontana dal «partire da sé» del femminismo o dalla pratica analitica. Essere consapevoli significa sottrarsi a una schiavitù, acquistare libertà individuale. Come il femminismo, il buddhismo non parla di libertà in modo astratto, metafisico. Ma in modo legato al vivere, al fare. Appunto, nei tre casi si tratta di pratiche, non di teorie da apprendere per via intellettuale». Ma non c'è qualche differenza vistosa tra la pratica buddhista, nata in Oriente, e le altre pratiche nate in Occidente? «Sì, il silenzio e il corpo. Nell'analisi, così come nel femminismo, si vive il proliferare delle parole. Anche se le donne, sia chiaro, hanno sempre compreso la centralità del corpo. La meditazione però comporta esperienze una situazione o uno stato d'animo silenziosamente e fisicamente. E lo scopo poi è che l'intera vita diventi una «pratica». Noi mangiamo pensando ad altro, camminiamo con la testa altrove, viviamo nel passato o nel futuro, mai nel presente. Ci sono valori cruciali a qualche momento della vita e viviamo il resto del tempo di passaggio, con distrazione. Il buddhismo insegna a calarsi nella vita fino in fondo. Una fuga? Il contrario. La ricerca di qualcosa di straordinario? No, è il tentativo di assaporare il quotidiano».

Strordinario, per usare il suo aggettivo. Come il luogo in cui parliamo. In un palazzo alle spalle di piazza Farnese si

apre, imprevedibile, questa bellissima stanza tonda e chiusa: è ricavata da un'antica fontana, il pavimento di legno è dipinto in rosso indiano. Lo studio serve a Maria Mosca per praticare l'arte del massaggio «zenshiatu». «Questa mia vicenda è cominciata dal corpo, appunto: dal mio, poi, al contatto con altri corpi» dice. «Tutto si tiene», a quello che racconta. Ma davvero non c'è salto fra le esperienze che hai attraversato? Il buddhismo è un regno «simbolico» maschile: fondatore è un uomo, uomini sono anche i guru. Non entri in contraddizione con il femminismo? «I due libri che mi hanno illuminato di più sono, in effetti, scritti da donne: *Zen quotidiano* di Charlotte Joko Beck, e *Donne risvegliate* di Christine Feldman. Il primo chiarisce, come solo una donna poteva fare, la questione della «pratica», dell'esperienza quotidiana. Il secondo spiega proprio come il modello autoritario maschile di trasmissione degli insegnamenti possa influire su un autentico processo di sviluppo spirituale delle donne». Ma questa religione parla, poi, di distacco, di compassione. Il femminismo di conflitto tra i sessi, lo non sta annegando in una dimensione pacificatoria, nel «vogliamo bene»? Il problema non è escludere il conflitto, ma come gestirlo. C'è lo scontro rabbioso, accusatorio. E c'è lo scontro costruttivo: il passaggio dall'uno all'altro d'altronde è già avvenuto col femminismo della differenza. Quello che posso dire è che ora mi sembra di capire meglio le istanze poste da Luce Irigaray, con l'ultimo libro che ha suscitato tra noi donne tante polemiche, *Amore* (1987).

Prima di aderire al buddhismo eri religiosa? «No, laica da 15 anni in poi. Negli anni Sessanta guardavo con sospetto chi fuggiva per l'Oriente. Vedevo solo il folkloro. Ma non parlerei oggi, per me, di religione: è un'esperienza spirituale. Non è necessario chiamarsi buddhisti, buddista, o accettare un dogma, per praticare questi insegnamenti».

La dirompente tolleranza di una religione leggera

A Bodhi Gaya, nell'India settentrionale, esiste ancora, fronzuto e venerato, l'albero di pipal sotto cui Gotama il Buddha, avrebbe ottenuto il cosiddetto «Risveglio», la suprema illuminazione. Si narra dunque che, prima di raccogliersi in meditazione sotto l'albero, Gotama subì l'attacco di Mara, dio della Morte: col pretesto di diritti acquisiti sul pipal, costui cercò di scacciarlo da quel luogo, in modo da vantarvi la rivelazione. Questa insidia di Mara è propriamente un altro tragico: il dio sa che, se Gotama arriverà al Risveglio, il dominio della morte sul mondo sarà finito. Ma alla provocazione del dio, Gotama non risponde: non accetta cioè la disputa, l'agone tragico, né vi sono altri che lo facciano per lui. L'unica divinità in grado di attestare l'assoluta purezza di Gotama, è quindi il suo diritto a meditare sotto il pipal, sareb-

be la dea Terra, madre imparziale di tutti gli esseri. Gotama allora invoca in silenzio la sua testimonianza, limitandosi a sfiorare il suolo con la mano. Ed ecco che la Terra emerge fino alla vita dal terreno: si mostra, e si fa così garante di Gotama. Il dio della Morte è costretto a ritirarsi.

Questo gesto del Buddha che, assiso a gambe incrociate, la mano destra posata sul ginocchio, tocca la terra con la punta delle dita, è divenuto classico nell'iconografia buddista. Tante volte in Oriente, specie in Thailandia e in Birmania, ho visto statue decrepite o sfavillanti, mastodontiche o minuscole, che raffigurano il Buddha in tale posa; ho incontrato gente di tutti i tipi, in raccoglimento o venerazione di fronte a questa mano delicata e sinuosa, che sembra con pudore ritrarsi dalla terra mentre

amorevolmente l'accarezza. Diventa allora quasi «fatale», per noi occidentali, paragonare la levità di una simile mano al «peso» di un'altra mano tutt'altro che soave, ma contorta, dolente, grondante sangue: la mano trafitta dal chiodo, la mano crocifissa. Acquietante la prima e scomodante la seconda, le due mani rimandano a due diverse immagini del Divino: il Buddha come uomo illuminato, seduto nella posizione del loto, gli occhi semichiusi, la bocca semisorriso, raccolto nella lucida quiete del Nirvana (esempio di una beatitudine suprema, che già sulla terra l'uomo può raggiungere) — il Cristo quale Dio incarnato, che per donare agli uomini il Paradiso (cioè una beatitudine posta nell'aldilà), deve scontare le loro colpe, morendo sulla Croce di una morte terribilmente umana.

Il Buddha nella posizione

del loto, il Cristo nella posizione della Croce: cosa ci vogliono dire queste due figure? Che per il cristianesimo la Rivelazione del Divino si dà solo tragicamente, in quanto richiede il sacrificio di un innocente. Mentre per il buddismo, il Risveglio dell'Illuminazione può avvenire serenamente, proprio grazie a un'astensione dal sacrificio: Buddha non si contrappone alla morte, non le si sacrifica, e la morte semplicemente se ne va. In altre parole il Verbo cristiano ci annuncia che non c'è salvezza senza la tragedia del sacrificio. Ma il Silenzio buddista (Buddha predica soprattutto tacendo) ci mostra che si può raggiungere la Salvezza (la beatitudine del Nirvana) anche senza sacrificio, e quindi rimanendo sempre in un regime (antitragico) di Serenità.

GIAMPIERO COMOLLI

La ragione profonda della famosa non violenza buddista sta in questo consapevole rifiuto della tragedia. Per converso, qualsiasi filosofia o religione (anche se basata sull'Amore) che sostenga l'inevitabilità della tragedia, risulta sempre per qualche verso violenta o reattoria, proprio in quanto si fonda sul sacrificio di una vittima che paga per la salvezza o colpa altrui. Il mondo oggi è fin troppo pieno di vittime del genere, e proprio qui dunque si rivela la straordinaria attualità del messaggio buddista — ma anche l'inadeguatezza di un Pensiero occidentale che, dai Greci al Novecento, ha sempre considerato inevitabile il sacrificio tragico. Cosa sostiene infatti il «logos» dell'Occidente? Che la tragedia nasce necessariamente dalla insanabile contrapposizione fra opposti anti-

tetici: siano essi la vita e la morte, la cultura e la natura, il Divino e l'umano. Io e gli altri, gli oppressi e gli oppressori... Contraddizioni irriducibili, superabili — solo tragicamente, cioè appunto con il sacrificio (lo scollito, la cancellazione, il pentimento) di una delle controparti.

Ma come può allora il buddismo risolvere serenamente l'insopportabile tragicità di simili contraddizioni? Ebbene, la soluzione buddista è che la contraddizione si trasforma in armonia, se si depotenziano gli opposti che la costituiscono. Si tratta di considerare non più reale, ma illusorio lo scontro fra due entità contrapposte, e ci si astiene così dallo scendere violentemente in campo. Una simile posizione, lungi dall'essere una forma di arrendevole quietismo, porta invece

a una serie di «soluzioni», che ci coinvolgono tutti quanti.

Prendiamo per esempio l'opposizione della vita e della morte, l'antico, irrisolvibile dilemma sull'esistenza o meno di un'aldilà: ma per il buddismo si tratta di giungere al Nirvana, stato supremo di non vita-non morte, quiete felicità in cui da vivi si è come morti, e da morti si è come vivi — così che la domanda sulla vita eterna viene a perdere di senso. Allo stesso modo non è più necessario prendere posizione fra ateismo, monoteismo e politeismo: esiste Dio? Se si vuole sì, oppure anche no, così come esistono e non esistono i demoni e gli dèi: la domanda su Dio è cioè irrilevante, conta invece percepire che il mondo, pur essendo ben reale, è solo Vuoto, in cui pienezza fatta di Nulla, in cui felicemente immergersi. Così si può essere tranquillamente buddisti e cri-

stiani, buddisti e atei o induisti, a seconda del destino e delle circostanze: dirompente tolleranza di una «religione leggera», in un mondo dove monoteismi, fondamentalismi, nazionalismi sono in armi per imporre il peso della propria assoluta Verità contro ogni altra verità. È il problema del bene e dell'amore, del peccato e del castigo? Anche qui si direbbe che il buddismo preferisce attendere quel tanto di «sterminio» che ci può essere nel «dovere di fare il bene», se non si vuole incorrere nel peccato. Al comandamento della Carità («Ama il prossimo tuo...») sostituisce non certo l'indifferenza, quanto una sorta di diffusa benevolenza, la disponibilità a una compassione, rivolta però a tutte le creature, alla natura intera (e non soltanto al «prossimo»). Ma proprio tale benignità nei confronti di qualsiasi vivente, indebolisce a sua volta

quella differenza fra natura e cultura, cresciuta oggi al punto da trasformarsi in una disastrosa contrapposizione fra sviluppo e ambiente... Il risultato tangibile di questa pacata, sorridente opera di vanificazione degli opposti si avverte subito, non appena si mette piede in un tempio buddista: è uno stato di misterioso sollievo, una luminosa tranquillità, così lieve e lieta da risultare addirittura sensuale. Esiste infatti una sensualità buddista: è il tocco ironico e femminile con cui si sfiora il mondo, invece di contrarlo. Non è necessario «convertirsi» al buddismo, né si può voltare tanto facilmente le spalle all'Occidente. Ma la grazia di quel tocco, questa serenità dell'agire nel mondo ritraendosi dal mondo, potremmo anche farla nostra, diventando un po' buddisti.