Il Buddhismo in Italia
Una ricerca sull'Unione Buddhista Italiana

Rapporto finale
Novembre 2023

Responsabili Scientifici

Giuseppe Giordan, Stefania Palmisano, PierLuigi Zoccatelli

Gruppo di lavoro

Olga Breskaya, Matteo Castagnetto, Matteo Di Placido, Marco Guglielmi,
Martina Mignardi, Stefano Sbalchiero

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia,
Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

Università degli Studi di Torino

Dipartimento di Culture, Politica e Società (CPS)

INDICE

Capitolo I. Introduzione…….……... p. 3

Capitolo II. Studiare il Buddhismo: prospettive di ricerca…….. p. 14

Capitolo III. Aspetti socio-storici della presenza buddhista in Italia……..…… p. 41

Capitolo IV. Attività, dimensioni e attitudini dei centri UBI. La prospettiva istituzionale……..…….. p. 81

Capitolo V. Identità, appartenenze e pratiche dei buddhisti in Italia. Le interviste…. p. 109

Capitolo VI. Gli immaginari del Buddhismo in Italia…….. p. 141

Capitolo VII. Centri e periferie del Buddhismo in Italia. Istituzioni a geometrie variabili…….… p. 171

Capitolo VIII. Identità, appartenenze e pratiche del buddhismo in Italia. Il questionario…… p. 199

Capitolo IX. Per una mappatura del Buddhismo non-UBI……...…… p. 242

Capitolo X. Conclusioni……...… p. 270

Capitolo XI. Nota metodologica……...…… p. 286

CAPITOLO I

INTRODUZIONE

"Da 'figli dei fiori' a credenti come tutti gli altri": con queste parole, in maniera sintetica e forse anche un po' ironica, uno dei responsabili nazionali dell'Unione Buddhista Italiana (UBI), in uno degli incontri che abbiamo avuto durante la ricerca che stiamo introducendo, sintetizzava la traiettoria della percezione dei buddhisti in Italia nel corso degli ultimi cinquant'anni. Quando, a partire dagli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, il buddhismo si affacciava nel panorama religioso italiano, oltre che essere un fenomeno del tutto minoritario, era percepito come qualcosa di esotico, praticato da persone alternative alla cultura *mainstream*, del tutto ai margini e poco rilevante nei confronti dei dibattiti che caratterizzavano in quegli anni la sfera pubblica.

Come vedremo nelle prossime pagine, quella del buddhismo è una storia interessante perché si tratta di una religione che mette in evidenza alcuni nodi rilevanti del cambiamento sociale e culturale che caratterizza le società contemporanee in Occidente, e non solo in Occidente, e allo stesso tempo costringe anche gli studiosi a ricalibrare, se non proprio a rivedere, le categorie classiche con le quali sono soliti studiare i fenomeni religiosi.

Una religione, il buddhismo, che non tutti concordano a definire propriamente come una religione: molti la ritengono una filosofia di vita se non addirittura un semplice insieme di pratiche; si tratta di una religione che non prevede un Dio e che non ha un clero così come lo si intende all'interno del cristianesimo; è un sistema di credenze e di pratiche che rimanda a tradizioni antiche legate a testi sacri scritti in lingue difficilmente accessibili agli occidentali e che rimontano lo scorrere dei secoli facendo riferimento ai legami dei lignaggi, un sistema di credenze che risulta tuttavia essere molto attraente per i contemporanei su questioni del tutto moderne (o, se si preferisce, tardo moderne e postmoderne) quali l'attenzione all'ambiente, il rapporto con la scienza e la difesa dei diritti umani, con una sensibilità particolare per le questioni di genere, delle disuguaglianze nel mondo del lavoro e dell'immigrazione.

Il buddhismo, in altri termini, risulta essere intrigante anche per gli stessi studiosi di religioni, e in particolare per i sociologi, in quanto trasgredisce le distinzioni classiche tra sacro e profano, tra religione e spiritualità, salute e salvezza, costringendo a ripensare categorie consolidate nel dibattito scientifico quali la secolarizzazione, l'identità religiosa, il pluralismo, la laicità.

La ricerca sul buddhismo afferente all'UBI che stiamo presentando, unica nel suo genere in Italia e tra le poche a livello internazionale che sia riuscita a combinare metodi qualitativi e quantitativi coinvolgendo più di 300 persone con interviste in profondità e a raccogliere più di 500 questionari, ci offre la possibilità di una riflessione nuova su quanto sta succedendo all'interno del campo religioso contemporaneo, con un'attenzione specifica per il contesto italiano caratterizzato da una forte presenza del cattolicesimo.

Le domande, i metodi e gli strumenti di ricerca

Il presente rapporto finale contiene i risultati della ricerca "Il buddhismo in Italia. Una ricerca sull'Unione Buddhista Italiana" promossa dall'Unione Buddhista Italiana e realizzata in collaborazione da un gruppo di ricercatori delle Università di Padova e di Torino.

Le domande di ricerca che hanno guidato le varie tappe dell'indagine hanno restituito un'immagine a tutto tondo non solo dell'identità, delle pratiche e delle credenze dei partecipanti ai centri UBI, ma hanno approfondito anche le percezioni e le rappresentazioni che gli italiani che non si identificano con questa religione hanno dei praticanti buddhisti in Italia; si è fatto anche un approfondimento sulle opinioni dei buddhisti italiani che non afferiscono all'UBI.

Tre sono state le principali domande di ricerca: una prima domanda ha indagato l'identità dei partecipanti ai centri UBI in Italia, approfondendone oltre alle caratteristiche socio-demografiche anche le visioni della vita, il rapporto con la religione e i motivi che li hanno spinti a frequentare i centri UBI; una seconda domanda ha messo a fuoco come i non buddhisti percepiscono il buddhismo in Italia, evidenziandone gli stereotipi o le conoscenze non accurate; un'ultima domanda ha indagato le percezioni e la presenza del buddhismo che in Italia non afferisce all'UBI.

Come descritto in maniera dettagliata nel capitolo XI che illustra la metodologia della ricerca, il lavoro sul campo ha seguito una prospettiva per metodi misti, combinando approcci qualitativi con approcci quantitativi. La raccolta dei dati tramite strumenti qualitativi ha previsto la predisposizione di tre tracce di intervista a seconda che gli intervistati fossero buddhisti partecipanti alle attività dei centri UBI (137 interviste raccolte), buddhisti non afferenti all'UBI (51 interviste) oppure non buddhisti (130 interviste, tra le quali 30 con testimoni privilegiati): rispettivamente i capitoli V, VII e VI illustrano in maniera dettagliata i risultati delle interviste raccolte.

Un approfondimento specifico sulla dimensione istituzionale dei centri UBI è stato fatto intervistandone i responsabili: come riportato nel capitolo IV, sono state raccolte le interviste con 57 responsabili sulle attività, le dimensioni e le attitudini dei centri.

Il capitolo VIII tratta invece la parte quantitativa, la quale ha previsto una survey con questionario strutturato che ha coinvolto, tra la modalità in presenza e quella online, 515 partecipanti alle attività dei 64 centri UBI presenti sul territorio italiano.

Infine, il complesso universo buddhista che in Italia non afferisce all'UBI è stato mappato attraverso la ricerca su Google di parole chiave quali "buddhismo", "centro buddhista", "gruppo buddhista", incrociate con le province italiane: il capitolo IX offre un'"istantanea ad alta risoluzione" di tale galassia di centri, associazioni e gruppi.

Per interpretare adeguatamente i dati raccolti, abbiamo ritenuto utile fornire sia una cornice teorica che mettesse in evidenza lo sviluppo in Occidente, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, dei *buddhist studies* (capitolo II), come anche una panoramica socio-storica che contestualizzasse la presenza del buddhismo nel nostro Paese (capitolo III).

Caratteristiche dei centri UBI in Italia

Come appena anticipato, partendo da una prospettiva istituzionale il capitolo IV si concentra ad analizzare le principali caratteristiche dei 64 centri UBI presenti in Italia, mettendone in rilievo tra l'altro il numero di persone coinvolte, i livelli di partecipazione alle varie attività, la composizione

sociale, l'orientamento politico, dottrinale ed etico, i livelli di coinvolgimento in attività di stampo politico, sociale, religioso e caritativo, approfondendo anche le questioni dell'omosessualità, della parità di genere e del fine-vita.

Tra le varie informazioni che in questo capitolo vengono illustrate, di particolare interesse sono quelle che riguardano la composizione sociale dei partecipanti alle attività dei centri UBI e la percezione dei responsabili dei centri circa l'aumento o la diminuzione della frequenza negli ultimi 10 anni: dati che assumono un rilievo specifico se confrontati, ad esempio, con la religione di maggioranza in Italia. Il capitolo approfondisce le caratteristiche della leadership dei centri, mettendone a fuoco, oltre alla provenienza e ai percorsi formativi, anche la composizione di genere, toccando temi quali la leadership femminile oppure omosessuale.

Altra questione concerne quello che in letteratura viene etichettato come *engaged buddhism*, il buddhismo impegnato: come e quanto impattano questi centri nel contesto sociale e culturale nel quale sono inseriti? Quali sono le attività sulle quali i centri investono di più? Al netto delle attività intente a "nutrire la vita spirituale delle persone adulte" e di quelle di stampo umanitario, fa capolino qui l'impegno per le questioni ambientali, tema che ricorrerà molte volte nelle interviste sia dei buddhisti che dei non buddhisti, tanto che quello dell'ambiente sembra essere uno degli *asset* più importanti nel capitale simbolico del buddhismo in Italia.

C'è un altro ambito nel quale i centri UBI sono molto impegnati, ed è quello del dialogo interreligioso: a tal proposito si potrebbe ipotizzare che la particolare conformazione dottrinale e la flessibilità organizzativa del buddhismo in Italia lo rendano un ambiente particolarmente favorevole al dialogo e all'incontro tra diverse comunità culturali e religiose.

Chi sono i buddhisti in Italia?

Qual è la percezione che i praticanti dei centri UBI hanno di sé, della propria identità e della propria tradizione religiosa? Come descrivono il proprio essere buddhisti in un contesto prevalentemente cattolico? E, più radicalmente, perché hanno scelto di intraprendere un percorso all'interno di questa

religione? Il capitolo V e il capitolo VIII rispondono a queste domande a partire dai dati raccolti rispettivamente, come già anticipato, con 137 interviste in profondità e 515 questionari quantitativi strutturati.

Perché si diventa buddhisti in Italia? Dai racconti degli intervistati emerge con una certa chiarezza che ci troviamo di fronte a un intreccio di motivazioni dove "le sofferenze esistenziali" sembrano giocare un ruolo preponderante, accanto alla ricerca spirituale che segna i percorsi biografici di molti contemporanei. Il dato che qui emerge è l'insoddisfazione nei confronti dei valori dominanti all'interno della società e nello stesso tempo una domanda di senso che non ha trovato risposte del tutto soddisfacenti all'interno della religione cattolica dalla quale molti provengono. Come non è difficile immaginare, il rapporto con il cattolicesimo costituisce uno dei temi che a più riprese si presenta nelle narrazioni degli intervistati.

Il buddhismo viene scelto perché al suo interno si respira una più grande libertà nel ricercare un senso per la propria esistenza, una libertà che non preclude la possibilità di riscoprire le proprie radici cristiane e cattoliche, ma in una luce diversa, in una prospettiva più inclusiva e interreligiosa. Il buddhismo, a detta di chi lo pratica, sembra avere una capacità maggiore, rispetto al cattolicesimo, di rispondere alle esigenze della modernità, soprattutto sul versante del dialogo con la scienza e della fiducia nelle possibilità della mente dell'uomo. Le pratiche della meditazione e dello yoga, in questa prospettiva, vengono inserite in una cornice di autonomia del soggetto alla ricerca del benessere personale e della propria autorealizzazione. Si tratta di un percorso dove non c'è soluzione di continuità tra la dimensione della salute e quella della salvezza.

Nel proporre una possibile tipologia dei buddhisti che in Italia frequentano i centri UBI – buddhisti convinti e attivi, buddhisti convinti ma non sempre attivi, buddhisti per tradizione e cultura, buddhisti selettivi o critici, i nuovi buddhisti – sempre a partire dall'analisi delle narrazioni degli intervistati si ipotizza che la prospettiva della molteplicità sia una chiave di lettura utile a interpretare la diversità presente all'interno del mondo buddhista, sia per quanto concerne il modo di interpretarne le identità, sia per quanto riguarda le rappresentazioni della stessa tradizione religiosa o il riferimento

a un maestro come guida spirituale.

Questione non irrilevante, anche per le conseguenze concrete che potrebbe avere sul futuro del buddhismo in Italia, è come i partecipanti alle attività dei centri UBI percepiscano il ruolo dell'organizzazione centrale, l'Unione Buddhista Italiana appunto. Se da un lato sembra essere facilmente prevedibile l'apprezzamento per il ruolo di coordinamento e di sostegno economico alle attività dei centri, più articolate sono le opinioni per quanto riguarda il ruolo svolto dall'UBI nel rappresentare una realtà che al proprio interno è alquanto variegata e non sempre facilmente componibile. Secondo quanto riportato da molti buddhisti che frequentano i centri, la rappresentazione condivisa del buddhismo fornita ufficialmente dall'UBI non dovrebbe sovrapporsi o, peggio, limitare od oscurare, le specificità delle iniziative portate avanti nelle diverse realtà locali.

Tra i molti dati emersi dalla survey, descritta dettagliatamente nel capitolo VIII, sottolineiamo solamente alcuni nodi che potrebbero essere utili per riflessioni ulteriori sia per quanto concerne il buddhismo, sia sul versante più ampio del ruolo della religione nel mondo contemporaneo. Innanzitutto, la già citata questione definitoria del buddhismo: secondo l'immaginario di coloro che lo praticano, esso viene associato più a una filosofia di vita che a una religione, e poi all'amore universale e alla compassione, a una scienza della mente e a una pratica meditativa.

Un altro dato rilevante, dal nostro punto di vista, è che un buddhista su due è arrivato ad aderire a questa nuova credenza in seguito a un percorso di ricerca personale, mentre del tutto secondarie sono le reti famigliari o amicali: questo fa sì che l'adesione sia sorretta da una forte motivazione interiore. Un dato, questo, che va nella direzione di chi sostiene che l'adesione religiosa, oggi, può far leva sempre meno sugli elementi ascritti, per esempio all'interno di un contesto sociale o culturale specifico. Il credere sembra rientrare nell'ambito delle scelte personali, frutto di una dinamica di ricerca il cui esito non è più scontato e i cui esiti possono essere i più diversi: se si crede, lo si fa convintamente in quanto lo si ritiene un elemento importante per la propria vita.

Anche dall'analisi della ricerca quantitativa emerge come il retroterra cattolico giochi un ruolo importante e come per molti esso non debba essere cancellato: i questionari confermano a tal

proposito l'ipotesi che l'identità buddhista non sia esclusiva, quanto piuttosto ibrida, capace di mettere insieme il cattolicesimo con la nuova adesione di fede. E in linea coerente con quanto appena illustrato, quasi sette rispondenti al questionario su dieci sostengono che la propria adesione al buddhismo non va letta in termini di conversione: essere buddhista, secondo i nostri intervistati, non significa un taglio netto con il proprio passato, quanto piuttosto approfondire un percorso intrapreso allargando le prospettive a livello cognitivo e performando altre ritualità sul versante delle pratiche.

C'è poi un altro tassello che caratterizza questa nuova modalità di intendere il rapporto con il sacro per chi si definisce buddhista: una larga maggioranza degli intervistati ritiene che ci siano verità importanti da trovare in tutte le religioni e una percentuale praticamente irrilevante è convinta che ci sia solamente un'unica vera religione. All'interno del nostro campione di praticanti buddhisti, in altre parole, la prospettiva del pluralismo religioso sembra un dato acquisito, mentre non sembrano trovare spazio posizioni di chiusura esclusiva.

E la stessa apertura nei confronti delle altre tradizioni religiose è sostenuta dall'alto grado di accordo con i requisiti della libertà di e dalla religione: anche su questo versante il capitolo offre suggestioni che meritano ulteriori approfondimenti soprattutto per quanto riguarda la diversità culturale e religiosa percepita come arricchimento e non come minaccia e causa di possibile conflitto per la nostra società.

Tale religiosità inclusiva e ibrida che sembra caratterizzare il buddhismo italiano, quanto e come è influenzata dalla identità religiosa (o non religiosa) precedente? E come e quanto tali due identità si mescolano a seconda che la "posizione di partenza" sia stata il cattolicesimo, un'altra tradizione religiosa, oppure si provenisse da una posizione di non affiliazione religiosa? Nell'analizzare i dati che rispondono a tali domande, il capitolo VIII suggerisce anche come tali "posizioni di partenza" impattano tanto sulle nuove pratiche quanto sulle nuove credenze quali la rinascita e la reincarnazione. Così come sono alquanto diverse le motivazioni per abbracciare il buddhismo a seconda che si sia stati in precedenza cattolici, affiliati ad altre religioni oppure non religiosi.

Cosa pensano gli italiani del buddhismo?

Cosa conoscono gli italiani del buddhismo? Cosa viene loro in mente quando sentono parole come *Karma* o *Nirvana*? Come vedono coloro che si definiscono buddhisti? Gli immaginari sociali del buddhismo in Italia vengono ricostruiti nel capitolo VI a partire dall'analisi di 130 interviste raccolte tra giovani lavoratori, studenti universitari e adulti, tra i quali sono compresi anche 30 testimoni privilegiati provenienti dal mondo dello spettacolo, del giornalismo e dell'editoria.

Non sorprende che ciò che viene in mente agli italiani quando sentono parlare di buddhismo siano innanzitutto degli stereotipi, e che le loro conoscenze in proposito siano del tutto approssimative. Il temine buddhismo suscita una curiosità dettata dal gusto per l'esotico, anche di tipo religioso, il quale esercita una sorta di fascinazione, la quale però mescola tutto ciò che viene dall'Oriente, confondendo talvolta il buddhismo con l'induismo. Oltre a figure di leader religiosi come il Dalai Lama, un ruolo non secondario nella costruzione dell'immaginario collettivo sul buddhismo è giocato dai film, dalla letteratura e dalla musica: chi non ha letto *Siddharta* oppure non ha visto *Piccolo Buddha* o *Sette anni in Tibet*? Come detto, non si tratta di conoscenze approfondite, quanto piuttosto di suggestioni che consentono di farsi un'idea di quella che gli italiani non buddhisti non sanno se definire in termini di religione, filosofia, stile di vita, arte, scienza, o più semplicemente come una "psicologia".

Ma al di là di come lo si vuole definire, il buddhismo è percepito come pacifico, non autoritario e non impositivo, e molti lo ritengono un fenomeno in crescita nel nostro Paese a causa da una parte della crisi del cattolicesimo e dall'altra di un crescente bisogno di spiritualità. Chiamati a rispondere su come si immaginano un buddhista, gli intervistati riportano narrative ambivalenti: se molti li ritengono persone "normalissime", altri li definiscono come "fricchettoni", vestiti in maniera etnica, dediti alla meditazione e inclini alla medicina alternativa, persone benestanti che praticano yoga e mangiano vegetariano. A fronte di una conoscenza scarsa, la percezione diffusa è di simpatia e di apprezzamento per una tradizione religiosa descritta come democratica, attenta ai temi dell'ambiente

e aperta nei confronti delle scoperte scientifiche.

Sintetizzando quanto raccontato dagli intervistati, nell'immaginario degli italiani il buddhismo sembra configurarsi secondo quattro tipologie: un buddhismo di matrice religiosa praticato da pochi; un buddhismo di moda legato a pratiche molto diffuse come lo yoga o la *mindfulness*; un buddhismo privatizzato e spirituale che risponde alla ricerca di senso individuale, slegato dai dogmi delle tradizioni religiose; un buddhismo terapeutico, legato al benessere psicofisico personale.

Per rapporto alle altre religioni, il buddhismo è percepito dagli italiani come meno aggressivo, poco interessato a fare proseliti, focalizzato sul qui ed ora dell'azione concreta di tutti i giorni senza bisogno di far riferimento a divinità giudicanti che creano sensi di colpa. Il buddhismo è guardato con occhio favorevole anche perché portatore di valori che non mettono al centro la frenesia dell'efficienza, l'importanza dell'apparire, ma supporta stili di vita rispettosi dei ritmi della natura e dei bisogni profondi degli individui. E anche i testimoni privilegiati, seppur con sfumature diverse, sembrano condividere questo immaginario, sottolineando inoltre l'influenza, spesso sottotraccia ma non per questo meno rilevante, del buddhismo nell'ambito culturale italiano e specificamente nel mondo dell'editoria.

Il buddhismo che non afferisce all'UBI

La terza domanda che ha guidato la ricerca sul buddhismo in Italia ha indagato quella galassia di centri e di gruppi che si dichiarano buddhisti e non afferiscono ufficialmente all'Unione Buddhista Italiana. Questo mondo alquanto variegato è stato indagato prima di tutto fornendone una mappatura nel capitolo IX, e poi intervistando 51 persone che rappresentano o frequentano tali realtà (capitolo VII).

Come descritto dettagliatamente nel capitolo IX, l'impresa di rilevare le variegate esperienze che in qualche maniera si rifanno al buddhismo in Italia ha richiesto degli accorgimenti notevoli dal punto di vista metodologico: non è stato semplice districarsi tra centri, associazioni e gruppi che in

maniera più o meno stringente si ricollegano al buddhismo, e con le dovute precisazioni ne sono stati individuati 478. Essi si strutturano in maniera alquanto diversa e fluida in reti più o meno formali e talvolta si riconoscono in uno stesso lignaggio oppure sotto la guida dello stesso maestro. Le più rilevanti organizzazioni buddhiste mappate sono il Buddhismo della Via di Diamante, la Soka Gakkai, l'Ordine dell'Interessere e Essere Pace. Una posizione di nicchia hanno anche le comunità buddhiste di origine etnica, legate ai flussi migratori, con una preponderanza di centri buddhisti dello Sri-Lanka, seguiti da quelli cinesi, thailandesi, vietnamiti e cambogiani. Interessante anche osservare la suddivisione per tradizione delle realtà buddhiste che non afferiscono all'UBI, con una netta prevalenza della tradizione Zen, seguita da quella Vajraiana, Theravada e Nichiren.

Ma la sfida più rilevante per una mappatura dei centri buddhisti in Italia è rappresentata dal "buddhismo sommerso", un insieme di realtà difficili da definire e ancor più da circoscrivere che fanno riferimento al mondo olistico e alle pratiche della *mindfulness*. Il riferimento al buddhismo, in questo ambito, è presente in diversi centri di massaggi orientali o centri di bellezza o di pratiche yoga, mostrando la duttilità e la permeabilità di tale religione.

Perché molti centri non aderiscono all'Unione Buddhista Italiana? Nel capitolo VII vengono illustrati i motivi principali a partire da interviste con buddhisti che non afferiscono all'UBI.

Escludendo i gruppi che non aderiscono all'UBI perché mancano dei requisiti formali per poterlo fare (non hanno personalità giuridica, non sono soggetti fiscali o non dispongono di un maestro), oppure sono nel processo di affiliazione, coloro che non vi aderiscono lo fanno perché esprimono rappresentazioni diverse del buddhismo, oppure perché ritengono importante salvaguardare la propria autonomia organizzativa, oppure perché hanno delle divergenze dottrinarie.

Tale intreccio di motivazioni per non aderire alla forma organizzata dell'UBI rimanda a diverse questioni che toccano il campo religioso contemporaneo più in generale, prima fra tutte l'autenticità della propria esperienza religiosa per rapporto (e in contrasto) con le forme organizzate del credere. Se il buddhismo si caratterizza per la sua attitudine non dogmatica e non autoritaria, è il ragionamento degli intervistati, perché dovrebbe poi burocratizzarsi secondo forme organizzative che

per forza di cose restringono e irrigidiscono la libertà di chi vi aderisce?

Tale percezione antidogmatica e non strutturata del buddhismo potrebbe aprire a una declinazione minimalista, secolare e forse scettica nei confronti delle varie tradizioni di origine? Se da una parte il buddhismo che si riconosce nell'UBI fa tesoro del patrimonio di riti e di credenze che provengono dal passato, quanto questa modalità "elastica" riferita dai buddhisti non UBI apre a nuovi sviluppi nell'utilizzo del riferimento al buddhismo? E, alzando lo sguardo dal buddhismo al panorama religioso contemporaneo più ampio, lo stesso ragionamento si può fare anche per altre tradizioni religiose? La ricerca di un senso per la propria esistenza sembra essere un'esigenza che accomuna credenti e non credenti, sia i buddhisti UBI che quelli non UBI, ma le modalità di risposta a tale esigenza sembrano essere piuttosto diverse.

Il buddhismo sembra offrire possibilità di risposta alquanto flessibili, comprendendo in sé una molteplicità di identità, credenze e pratiche. Proprio in tale flessibilità risiede la sua straordinaria capacità di interpretare le istanze più diverse del contesto socioculturale contemporaneo. Rimane aperta la questione, per il buddhismo come per le altre tradizioni religiose, di quanta modernità potranno inglobare all'interno di propri sistemi di credenza prima di trasformarsi in qualcos'altro.

CAPITOLO II

STUDIARE IL BUDDHISMO: PROSPETTIVE DI RICERCA

Introduzione

La ricerca accademica sul buddhismo è contraddistinta da una prospettiva multidisciplinare. Gli studi più datati – se non addirittura antichi – hanno approfondito le dottrine buddhiste dal punto di vista filosofico e filologico, mentre gli studi successivi hanno utilizzato approcci storiografici per comprendere i cambiamenti dei lignaggi e delle tradizioni buddhiste in Asia e poi la loro diffusione in Occidente. In seguito allo sviluppo dei cosiddetti *buddhist studies* a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, e quindi di un'analisi di natura sempre più multidisciplinare di tale religione, negli ultimi cinquant'anni sono progressivamente cresciuti gli studi socio-antropologici sul buddhismo. Quest'ultimo filone rappresenta un percorso d'indagine multidisciplinare che fonde le prospettive di varie discipline delle scienze sociali – anzitutto storia culturale, antropologia, sociologia e teoria sociale.

Questi studi hanno utilizzato sia metodi di ricerca quantitativa (indagine tramite questionari) sia metodi di ricerca qualitativa (interviste in profondità, focus group e osservazioni partecipate), e hanno avuto una loro massima diffusione nei Paesi occidentali. Proprio su questa letteratura più recente si concentra il presente capitolo, il quale vuole rispondere alle due seguenti domande: "Quali sono state le maggiori evoluzioni (multi/inter)disciplinari nello studio del buddhismo dalla nascita dei *buddhist studies* fino a oggi? Quali sono i principali temi affrontati dalla ricerca socio-antropologica sul buddhismo soprattutto in Occidente, e come si connettono alle trasformazioni religiose sperimentate dalle società occidentali?".

La prossima sezione risponde alla prima domanda, introducendo – da una prospettiva storica e globale – le più importanti evoluzioni che hanno interessato il campo di studio sul buddhismo. Le due sezioni seguenti affrontano la seconda domanda, approfondendo rispettivamente le principali traiettorie di ricerca che percorrono in maniera trasversale lo studio socio-antropologico del

buddhismo e le tematiche socio-antropologiche più circoscritte, che evidenziano le peculiarità del buddhismo in Occidente. Proprio queste ultime appaiono spesso alimentare e alimentarsi – lo anticipiamo – dalle più rilevanti mutazioni che hanno contraddistinto i panorami socio-religiosi occidentali negli ultimi cinquant'anni.

In particolare, la terza e la quarta sezione elaborano la suddetta rassegna bibliografica la cui disamina vorrebbe tracciare in maniera dinamica e graduale l'attuale comprensione molteplice del buddhismo in Occidente. Sebbene l'analisi degli studi sul buddhismo ci indichi che lungo tutta la sua storia e con una certa intensità il "buddhismo degli studiosi" abbia cercato una pluralità di voci, è con la diffusione dei "tanti buddhismi" nelle più svariate parti del mondo che si moltiplicano esponenzialmente gli approcci di ricerca e gli interessi d'indagine, le concettualizzazioni teoriche e le sfumature analitiche.

Storia del campo di studi sul buddhismo

La definizione moderna di *buddhist studies* circoscrive un vasto bacino di vettori di ricerca accademica che coinvolge la filologia, la storia, la filosofia, l'archeologia, lo studio dell'arte, l'antropologia e la sociologia delle tradizioni e della cultura buddhista in Asia e, successivamente alla loro diffusione globale, nel mondo occidentale. Questo paragrafo descrive una succinta rassegna della storia di questi studi, mettendo in risalto i passi cruciali con cui essa si è declinata dai suoi albori alla contemporaneità. L'inizio dell'interesse occidentale per il buddhismo può essere tracciato sul finire del XVI secolo, quando le missioni gesuite di Matteo Ricci (1552-1610) e Francesco Saverio (1506-1552) in Cina e in Giappone cominciarono a portare nel Vecchio Continente le prime informazioni sulle tradizioni e sulle pratiche buddhiste. Evidentemente, queste prime relazioni erano plasmate sulle convinzioni etiche e dottrinarie proprie tanto della tradizione cristiana quanto di quella buddhista, determinando un incontro poco incline a un dialogo comparativo, che non diverrà tale almeno fino all'emergere del campo della storia delle religioni (*Religionswissenschaft*) alla metà del XIX secolo, quando studiosi principalmente tedeschi e inglesi posero le basi per una comprensione più autentica

del buddhismo. Ma i segni di questo nuovo modello possono essere rintracciati nell'istituzione della prima cattedra di sanscrito presso il Collège de France nel 1814, affidata ad Antoine-Léonard Chézy (1773-1832), e ai quasi contemporanei viaggi dell'ungherese Sándor Csoma de Kőrös (1784-1842) in Tibet e del danese Rasmus Kristian Rask (1787-1832) in Sri Lanka. È a Eugène Burnouf (1801-1852) che si deve l'inizio della tradizione orientalistica francese con la fondazione della Société Asiatique parigina nel 1822 e con la redazione dell'*Essai sur le Pali* (1826) e, soprattutto, con la compilazione della *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien* (1844), testo con il quale si inaugura più propriamente il campo di quella che venne chiamata *buddhologia*.

Sotto un profilo storico, possiamo grossomodo indicare una prima fase degli studi nella scuola anglo-tedesca capitanata da Thomas Rhys Davids (1843-1922) ed Hermann Oldenberg (1854-1920), in quella franco-belga di Sylvain Lévi (1863-1935) e Louis de La Vallée-Poussin (1869-1938) e in quella di San Pietroburgo con Fyodor Shcherbatsky (1866-1942) ed Eugene Obermiller (1901-1935). A questa fase segue un'estensione delle lenti d'osservazione che condurrà alla moderna concezione dei *buddhist studies*. Poiché uno sguardo più dettagliato sulla letteratura socio-antropologica sarà affrontato nelle due sezioni successive, possiamo qui indicare tre ampie e ulteriori aree di ricerca che caratterizzano il campo di studi e che sono eloquenti del suo percorso storico e globale verso la contemporaneità. Questa tassonomia non deve essere intesa in senso cronologico, poiché nessuno degli ambiti proposti si è sostituito a un altro, quanto piuttosto come una mappa concettuale delle interazioni che hanno fecondato i *buddhist studies* riflettendo, contemporaneamente, le inclinazioni intellettuali e l'evolversi dell'*esprit du temps* della sensibilità accademica occidentale.

Gli studi filologici

Già a partire dalla fine del XVIII secolo, con la fondazione della *Asiatic Society of Bengal* a opera del filologo britannico William Jones (1746-1794), la lingua sanscrita suscita un vivo fascino presso il pubblico erudito occidentale. È Jones, infatti, a suggerire uno studio grammaticale comparato,

identificando assonanze genealogiche tra l'antica lingua indiana e il greco, il latino, il persiano, il celtico e il tedesco, sebbene non fosse stato il primo a compiere studi specifici sul tema. Il riconoscimento di questo ruolo pionieristico si colloca nel perimetro degli interessi commerciali britannici, la cui attenzione coloniale sull'India veniva corroborata dalla trasformazione di quella che, cominciata come una curiosità esotica, si evolveva nella possibilità di uno studio comparativo, in grado, cioè, di dire all'Occidente qualcosa di inedito su se stesso. Comincia così ufficialmente una vasta tradizione di studi filologici che si concentra tanto sulle relazioni storiche e strutturali tra le lingue indo-europee, quanto, poco più tardi, sulle specificità di ognuna di esse. Le scuole che si impongono in questa corrente sono inglesi, tedesche e francesi, in sfumature diverse tutte permeate dalla tendenza a romanticizzare la letteratura indiana secondo un modello di appropriazione reso celebre dall'uso delle fonti che farà Arthur Schopenhauer (1788-1860) nella sua elaborazione filosofica.

La complessità linguistica delle fonti, tuttavia, arrivò ben presto a necessitare di studi specialistici che potessero orientare la comprensione tra i più antichi testi buddhisti, redatti in pracriti (una famiglia di lingue vernacolari indoarie che la casta sacerdotale indiana considerava come illegittima rispetto al sanscrito tradizionale) e la vasta produzione canonica successiva, compilata in Pali e sanscrito per poi espandersi alle altre grammatiche locali quando il buddhismo si diffuse al di fuori dei confini dell'India. Questa aspirazione condusse l'orientalista inglese Rhys Davids alla fondazione della *Pali Text Society* nel 1881, tra i cui obiettivi rientrava la traduzione dei testi theravada che lo studioso aveva avuto modo di analizzare nello Sri Lanka e la preservazione dei testi scritti su foglie di palma. Abbandonate le ingenuità epistemologiche che avevano caratterizzato il paradigma classico degli studi sul buddhismo, gli studi filologici e linguistici si sono sviluppati secondo una pluralità di indirizzi metodologici e teorici. Questa eterogeneità ha permesso di incrementare le nostre comprensioni dei veicoli linguistici con cui il buddhismo si è espresso in Cina, in Tibet, in Giappone, oltre a gettare nuove luci sui grandi corpi testuali che attendono traduzioni e approfondimenti. A partire dal XX secolo e grazie alla mutua fecondazione disciplinare che ha portato

alla costituzione della *International Association of Buddhist Studies* negli anni 1970, l'indirizzo filologico-linguistico ha assunto una pluralità di voci in dialogo con aree geografiche e disciplinari diverse. A titolo di esempio, si pensi alla raccolta *Ch'an and Zen Teaching* tradotta e curata da Lu K'uan Yü (1970), all'attenta traduzione inglese del *Dhammapada* curata da John Carter e Mahinda Palihawadana (2000), o ancora alla vasta opera di traduzione e commento delle opere del buddhismo tibetano che procede tanto dall'accademia occidentale, quanto dagli istituti estremo-orientali.

Gli studi storico-filosofici

L'approfondimento della complessità storica e dottrinale del buddhismo segue, per ragioni ovvie, la possibilità di accedere alle lingue scritte e orali in cui si è espressa, ma ha affrontato un percorso complesso di affrancamento da alcuni *bias* fondamentali. In primo luogo, la matrice protestante di cui erano intrisi i primi incontri dell'Occidente con il buddhismo, come abbiamo visto, aveva inaugurato una stagione comparativista che cercava, nelle sue fasi iniziali, di ricondurre il secondo alle categorie religiose ed etiche del primo, oppure a ridurre il suo impatto sul primato spirituale del cristianesimo. Inoltre, l'elaborazione dell'Oriente buddhista messa in atto dagli intellettuali occidentali sfociava in una dialettica di *us and them* – noi e loro – che rifletteva tanto gli interessi colonialisti delle grandi potenze europee, quanto una fascinazione esotica che immaginava l'Oriente come la culla spirituale dell'umanità che avrebbe potuto rispondere alle grandi questioni esistenziali dell'Occidente razionalista:

> Il mito dell'Occidente razionale e dell'Oriente spirituale riflette una tendenza più profonda a pensare che le questioni soteriologiche siano necessariamente extra-logiche, che la ragione possa al massimo svolgere un ruolo molto limitato nelle questioni spirituali. (L'interesse per il buddhismo nasce spesso da questa visione, quando è unita alla convinzione che le culture occidentali abbiano dato eccessiva importanza alla razionalità) (Siderits 2017, 5).

Come suggerisce Florinda De Simini (2013), lo studio occidentale delle dottrine buddhiste è stato caratterizzato da un "metodo scientifico imperfetto", vale a dire da una ricerca basata su fonti di seconda mano e su una tendenza a decontestualizzare idee e dottrine disponendole in una diversa cornice ideologica. Secondo la studiosa italiana, è comunque scientificamente inadeguato studiare il buddhismo senza tenere presente la sua grande tradizione esegetica, proprio a causa del dinamismo che lo ha caratterizzato fin dai suoi albori. Tutto il Novecento testimonia una fioritura di studi filosofici che si sono sviluppati in parallelo alle più accurate acquisizioni filologiche. Durante la prima metà del secolo, il buddhismo esercitò un fascino particolare sugli esponenti della cosiddetta scuola tradizionalista, intesa a ritrovare nell'*early buddhism* una manifestazione della tradizione perenne il cui corredo simbologico e ascetico attraverserebbe, sostanzialmente inalterato, tutta la storia dell'umanità. In questa prospettiva, si devono almeno ricordare *Hinduism and Buddhism* (1943) di Ananda Coomaraswamy (1877-1947) e *Peaks and Lamas* (1940) di Marco Pallis (1895-1989), autori che portarono René Guénon (1886-1951) a rivedere la sua precedente impostazione che aveva scorto nel buddhismo una deviazione dall'ortodossia tradizionale induista. A partire dalla seconda metà del secolo, le ricerche più attente hanno cercato di analizzare filosofia e dottrine buddhiste abbandonando il pregiudizio della superiorità filosofica dell'Occidente e approfondendone i temi dalla prospettiva delle peculiari cornici intellettuali entro le quali il buddhismo si è sviluppato. Vale la pena di ricordare *The Life and Teaching of Naropa* di Herbert Guenther (1963) e *What the Buddha Taught* di Walpola Rahula (1974), così come, in tempi più recenti, il dettagliato *A Millenium of Buddhist Logic* di Alex Wayman (1999) o *The Path to Awakening*, il commento di Shamar Rinpoche (2009) alla pratica del *lojong* del maestro kadampa Ghesce Chekhawa.

Gli studi culturali e post-coloniali

Con la crescita di popolarità dei *cultural studies* tra gli accademici inglesi di orientamento marxista a partire dal secondo dopoguerra e con l'avvento dei *post-colonial studies* negli anni 1970, il campo

di ricerca si è aperto in una prospettiva inter-disciplinare più ampia e più incentrata sulle scienze sociali. Occorre sottolineare come una mutua fecondazione tra saperi diversi non fosse inedita, tuttavia l'apporto di discipline diverse dalla linguistica, dalla filologia e dalla storia della idee – come ad esempio la storia dell'arte, l'antropologia o la sociologia – avevano rivestito fino ad allora un ruolo ancillare. Nel nuovo solco che si andava tracciando, lo studio del buddhismo si ricollocava nel processo di co-costruzione che si articola nei complessi rapporti tra dottrine, cultura e società, aprendo lo sguardo verso la sensibilità intellettuale delle teorie sociali contemporanee.

Questo tragitto ha permesso di misurare le dimensioni, l'impatto e le specifiche della diffusione extra-orientale del buddhismo e di pervenire a nuove interpretazioni del tragitto diacronico delle dottrine orientali, aprendo a bacini culturali fino ad allora pressoché inesplorati. Un'attenzione approfondita è stata rivolta allo studio dei contesti geografici ed etnici raggiunti dalla diffusione globale del buddhismo, cercando una migliore comprensione delle sue capacità di interpretazione di istanze socio-culturali diverse. È questa la traiettoria su cui si muove l'indagine di Vesely-Flad (2019) sui rapporti tra il concetto di *anatta* (non-sé) e identità etnica o delle possibilità che il buddhismo può offrire per la gestione del *racial trauma*, analizzate da Owens (2020) e da Suh (2019). La letteratura che ha beneficiato di questa apertura è estremamente articolata: per la breve panoramica proposta in questa sezione, è sufficiente ricordare, tra i lavori storicamente più significativi, *Precept and Practice* di Richard Gombrich (1971), che discuteremo in maniera più articolata nella prossima sezione, *Westward Dharma* a cura di Charles Prebish e Martin Baumann (2002) e *Sexuality in Classical South Asian Buddhism* di José Cabezón (2017). Parafrasando proprio quest'ultimo autore, le critiche al colonialismo e al neocolonialismo che esplorano il rapporto tra potere e conoscenza stanno sfidando lo stesso campo dei *buddhist studies* in modi inediti: queste nuove sfide comporteranno non solo "rivalutare il presente del campo in termini di passato politico, ma anche considerare le future implicazioni morali del suo presente" (Cabezón 1995, 267).

Lo studio della letteratura socio-antropologica

La letteratura socio-antropologica sul buddhismo è costituita da un insieme eterogeneo di approcci metodologici e teorici e da una pluralità di sviluppi specifici che traggono origini dal campo di studi noto come *buddhist studies*, nati nella seconda parte dell'Ottocento a opera di orientalisti europei specialmente nel contesto anglo-germanico. Rispetto ai primi studi sul buddhismo, i quali contrapponevano in maniera marcata il "vero buddhismo delle origini" (in inglese etichettato come *early buddhism*) alle esperienze di *lived buddhism* dell'Asia del tempo, nella letteratura sviluppatasi a partire dalla seconda metà del secolo scorso è possibile apprezzare un'apertura non solo in termini disciplinari, di metodo e teorici, ma anche sostantivi, ovvero riguardo allo studio del buddhismo all'interno di diversi contesti di pratica. È proprio una selezione delle più importanti traiettorie di ricerca di questa letteratura che la sezione discute, con una particolare attenzione ai processi di trasformazione del panorama religioso e spirituale contemporaneo.

Lived Buddhism

Questo filone di studi è caratterizzato dai primi studi di matrice socio-antropologica che hanno operato, nei decenni scorsi, un vero e proprio spostamento di interesse dai testi sacri del buddhismo ai suoi aspetti di pratica, con un'attenzione particolare al buddhismo come vissuto in epoca contemporanea nei Paesi del sud-est asiatico. *Buddhism and Society* (Spiro 1970) è il primo testo a utilizzare metodi propri dell'antropologia e della sociologia nello studio del buddhismo Theravada, anche se secondo alcune critiche l'autore rimane ancora molto legato a un approccio filologico e a una visione denigratoria del buddhismo laico in Birmania (Newell 2010). Nell'anno seguente viene pubblicato *Precept and Practice* (Gombrich 1971), lavoro che contrappone i termini del titolo esaminando la pratica buddhista in Sri Lanka in rifermento alla relazione che intercorre tra le norme testuali del canone Pali e la pratica religiosa. Da questo studio emerge lo scollamento, consapevolmente vissuto, dei monaci e degli abitanti del villaggio srilankese coinvolti nello studio, che sanno quello che dovrebbero fare (*precept*) ma si comportano diversamente (*practice*). Altri studi

di rilievo sono *Buddhism and the Spirit Cults in North - east Thailand* (Tambiah 1970) e *World Conqueror and World Renouncer* (Tambiah 1976). Il primo esplora la cosmologia buddhista e il significato dei suoi rituali nel contesto di un villaggio thailandese; mentre il secondo esamina la tensione sociologica tra il buddhismo come *other-wordly religion* (ovvero religione orientata "all'altro mondo" e quindi socialmente passiva) *vis-à-vis* il suo potenziale coinvolgimento sociale e politico, enfatizzando i legami che da un punto di vista storico collegano il buddhismo alla politica locale. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* (Tambiah 1984) utilizza l'unica biografia tradotta in inglese riguardante il monaco thailandese Ajarn Mun Bhuridatta (1870-1949) per esplorare l'esperienza dei monaci Thai delle foreste e il loro utilizzo degli amuleti. Infine, in *Living Buddhism* (2015), Julia Cassaniti esplora la maniera in cui concetti centrali della dottrina buddhista come impermanenza, non attaccamento e intenzione vengano tradotti nell'agire sociale quotidiano nella Thailandia contemporanea. Cassaniti, attraverso uno stile narrativo spesso in prima persona e l'utilizzo di metodi etnografici, svela che anche i concetti filosofici più complessi non sono ad appannaggio esclusivo dell'*élite* religiosa ma costituiscono, al contrario, anche una parte integrante dell'esperienza quotidiana dei buddhisti laici.

Il buddhismo nel mondo globalizzato

La seconda traiettoria di ricerca, dirimente per uno studio del buddhismo in Italia, riguarda i processi di trasformazione e diffusione transnazionale del buddhismo in quanto fenomeno globale (Obadia 2011). Uno dei testi di riferimento è *Buddhism in the Global Eye* (Harding, Hori e Soucy 2020), il quale contribuisce alla comprensione socio-storica del buddhismo a livello globale, con particolare riferimento ai flussi (economici, culturali, politici, etc.) multi-direzionali tra Oriente e Occidente. Il volume, mobilitando una pluralità di metodi di indagine che spaziano dagli approcci discorsivi-teorici e socio-storici fino a casi studio di matrice socio-antropologica, presenta quello che John Harding, Victor Hori e Alexander Soucy (2020, 2) chiamano "a global approach to Buddhism". Le premesse di tale approccio globale sono: (1) il riconoscimento delle radici occidentali dell'idea di religione; (2)

l'impatto che la categoria di religione ha avuto sulle tradizioni non cristiane che hanno reinventato, di conseguenza, le loro pratiche e sistemi di conoscenza alla luce della categoria di religione importata durante il periodo coloniale. Più in particolare, secondo Harding, Hori e Soucy (2020, 2):

> l'approccio al buddhismo attraverso una lente globale tiene conto dei molteplici discorsi di laicità che formano i contesti locali in cui il buddhismo viene vissuto. Presta attenzione al modo in cui il buddhismo come "religione mondiale" è stato variamente costruito e alle conseguenze di queste continue ristrutturazioni.

Di grande rilievo, è anche il riconoscimento dell'*agency* asiatica che un approccio globale offre, ovvero una postura anti-orientalista che favorisce la comprensione del potenziale generativo dei soggetti "subalterni" anche in campo culturale e religioso all'interno del panorama globale. Il volume sottolinea anche l'importanza di fare luce sulle relazioni intra-asiatiche come fondamentali per comprendere lo sviluppo del buddhismo nel periodo moderno e le sue rappresentazioni contemporanee a livello globale. In altre parole, il buddhismo oggi non emerge solo dall'incontro tra Oriente e Occidente (e.g., non è solo figlio del progetto coloniale prima, e della globalizzazione poi) ma anche dagli incontri e scambi tra diversi "orienti" e diversi buddhismi.

Altri studi particolarmente rappresentativi sono le ricerche della sociologa americana Wendy Cadge (Bender e Cadge 2006; Cadge 2007), le quali sottolineano come le tradizioni religiose non esistano come entità monolitiche e a sé stanti ma siano co-costruite dall'interazione con altre tradizioni religiose (e.g., cristianesimo) e dai contesti socio-culturali di appartenenza (e.g., India, Tibet) e di trasmissione (e.g., Stati Uniti, Italia). Partendo da questo assunto, gli studi citati discutono di come alcune pratiche buddhiste (in particolare la meditazione) siano assimilate all'interno del panorama religioso statunitense come una risposta a un percepito vuoto contemplativo all'interno del cattolicesimo stesso (Bender e Cadge 2006). Inoltre, secondo Cadge (2007) il buddhismo negli Stati Uniti ha subito una profonda trasformazione passando dal collocarsi come "contro-culturale" e alla

periferia della cultura mainstream negli anni 1960 e 1970 a un elemento integrato all'interno della cultura popolare contemporanea, e quindi una realtà radicata nel tessuto sociale, storico e culturale degli Stati Uniti. Questo è dovuto, secondo l'autrice, alla fioritura di diverse organizzazioni buddhiste, al proliferare di insegnanti, all'offerta di molteplici forme di meditazione nonché alla relazione tra buddhismo e forme di medicina complementare e alternativa. In altre parole, il buddhismo è sempre più considerato come una parte integrante della cultura degli Stati Uniti, e quindi globale, all'interno della quale si è conquistato una certa legittimità. Allo stesso modo, il sociologo inglese Philip Mellor (1991) sottolinea come in Inghilterra l'adozione di forme religiose buddhiste non comporti una rottura radicale con le strutture e le influenze occidentali all'interno delle quali va diffondendosi, ma al contrario che i discorsi e le forme di vita cristiane continuano ad avere un'influenza osservabile sul buddhismo inglese.

Il buddhismo tra beni simbolici e mercati religiosi

La tesi principale di questo filone di studi è che le religioni (in particolare quelle orientali) soprattutto all'interno delle società occidentali, sono progressivamente assoggettate a dinamiche di mercato, consumo e privatizzazione della relazione con il sacro. Questi processi, in larga parte dovuti alla ri-costruzione di tradizioni religiose come il buddhismo in termini di spiritualità (e quindi in termini individualisti e a basso coinvolgimento), le decontestualizzano dai loro apparati valoriali e filosofici rendendole degli strumenti nelle mani delle *élite* capitaliste con nessuna portata trasformativa. Secondo autori come Jeremy Carrette e Richard King (2005), la spiritualità e le religioni rappresentano, in potenza, l'unica proposta rivoluzionaria della contemporaneità contro la dominazione assoluta del mercato, ma solo a patto che l'attuale centralità del "sé" venga sostituita da un'interpretazione più comunitaria delle pratiche e da una più genuina comprensione olistica della relazione del sé, con gli altri e il mondo. Infine, è importante sottolineare come un contributo essenziale di questo filone di studi sia quello di mettere in evidenza il ruolo centrale del buddhismo come bene simbolico all'interno dei mercati religiosi contemporanei soprattutto grazie alle sue

molteplici rappresentazioni sociali e alla sua sostanziale alleanza con gli universi pratico-discorsivi del discorso medico-terapeutico (Purser 2019).

Un altro testo di riferimento che ben esemplifica l'*ethos* di questo filone di ricerca è *Buddhism under Capitalism* (Payne e Rambelli 2022) costituito da diversi contributi originariamente presentati ai seminari dell'*American Academy of Religion* "Economics and Capitalism in the Study of Buddhism" tra il 2015 e il 2019. L'ipotesi di tutti i contributi del volume è che una ricerca riflessiva sul buddhismo contemporaneo non può prescindere dallo studio del ruolo e delle influenze del capitalismo nella formazione delle istituzioni e delle rappresentazioni del buddhismo nelle società orientali e occidentali. In particolare, il volume offre, a nostro giudizio, una delle analisi più efficaci della relazione tra buddhismo e potere politico-economico in epoca contemporanea, sottolineando come all'interno dell'attuale contesto globale le relazioni economiche siano la modalità predominante di esercizio del potere. Inoltre, il volume argomenta con chiarezza e offrendo spunti analitici ed empirici variegati che, contrariamente alla rappresentazione comune promossa fin dalle origini dello studio del buddhismo da parte degli orientalisti occidentali, "il buddhismo non è mai stato [una] religione negatrice del mondo, indifferente o chiaramente in contrasto con le attività economiche" (Payne e Rambelli 2022, 5). Al contrario, "le istituzioni buddhiste hanno sempre funzionato anche come grandi centri economici" (*ibidem*). Infine, il volume delinea anche un'utilissima contrapposizione tra le categorie di "economie buddhiste" (*buddhist economics* in originale) ed "economie del buddhismo" (*economics of buddhism* in originale). Nel primo caso siamo di fronte a un "progetto etico", ovvero al tentativo di modificare i comportamenti economici e delle persone per renderli più conformi ai princìpi etici buddhisti. Nel secondo caso invece l'approccio delle economie del buddhismo è principalmente un progetto accademico, che nasce in seno al campo di studi delle economie religiose (*economics of religion* in originale) come uno degli sviluppi più recenti nello studio sociale delle religioni.

Engaged Buddhism: trasformare sé stessi per trasformare il mondo

L'origine del termine *engaged buddhism* risale a una pubblicazione del monaco e attivista civile Thich Nhat Hanh (1926-2022) del 1964, anche se Hanh sostiene di avere sviluppato l'idea di buddhismo impegnato già negli anni cinquanta. Robert Fuller (2021, 1) definisce *engaged buddhism* come:

> una forma di buddhismo che si concentra sulla politica, sulla società e sull'ambiente. Il buddhismo impegnato pone l'accento sulla trasformazione personale e sociale. Si occupa di un'ampia gamma di questioni sociali e politiche che, probabilmente, non hanno costituito la base del pensiero buddhista in passato. Fa parte dell'incontro buddhista con la razza, l'etnia e l'identità. È anche una conversazione buddhista con le idee sui diritti umani, la sessualità, il genere e la politica. Propone che le cause della sofferenza non si trovino solo all'interno della mente, ma anche nella società, nell'oppressione politica e nella disuguaglianza sociale.

Di particolare importanza all'interno dell'*engaged buddhism* così definito è la sua alleanza con l'universo pratico-discorsivo ambientalista ed ecologista (Darlington 2016; Gregory e Samah 2008; Tucker e Williams 1998) con il quale condivide pratiche, aspirazioni trasformative e visioni epistemologiche. Più nello specifico, secondo questa prospettiva l'azione sociale attiva è una caratteristica primaria della pratica religiosa, o per dirla altrimenti, l'azione sociale costituisce la pratica religiosa del buddhismo impegnato (King 2009). Una domanda cardine di questo filone di studi è, quindi: *l'engaged buddhism* è buddhismo vero e proprio o una sua trasformazione moderna e conseguente all'incontro coloniale? Vi sono studiosi e attivisti che propendono per ognuna delle due posizioni, cionondimeno rimanendo legati alla necessità sociale, politica ed economica dell'*engaged buddhism*. In sintesi, infatti, sembra esserci un certo consenso tra i promotori di questo approccio che i tre pilastri delle diverse concettualizzazioni di *engaged buddhism* presenti in

letteratura nonché all'interno dei movimenti sociali di matrice buddhista, siano azione, interdipendenza e compassione (Fuller 2021).

Buddhist Sociology: per una sociologia buddhista

L'ultimo filone di studi qui discusso è la così detta sociologia buddhista, ovvero il "corpo di conoscenze che attinge ai principi e alle idee buddhiste e li integra con gli approcci sociologici occidentali tradizionali al fine di fornire una comprensione più etica e giusta del mondo sociale" (Marotta 2017, 243). Si connette, di conseguenza, all'idea di *engaged buddhism* discussa nella sotto-sezione precedente. Secondo la sociologia buddhista, alcuni concetti chiave della sociologia (e.g., uno su tutti "self", ma anche "azione sociale") e alcune prospettive dominanti (e.g., "secolarizzazione" e "pluralismo religioso") si basano su premesse dualiste che i proponenti della sociologia buddhista considerano un limite analitico. Per esempio, i concetti buddhisti di *anatta* e *prattyasamutpada* – che esprimono sostanzialmente le nozioni di non-sé e di interdipendenza – sembrano permettere, secondo i sostenitori di una sociologia buddhista, di superare alcune delle zone grigie della teorizzazione del sé in sociologia e di mostrare come una concettualizzazione del sé come socialmente costruita (e quindi inesistente in quanto essenza) in interdipendenza con le relazioni, il contesto sociale, etc., liberi gli individui dal peso di performare, dal giudizio altrui e dall'auto-giudizio. A ogni modo, come giustamente sottolineato da Vince Marotta (2017), la sociologia buddhista, in quanto primariamente espressione dell'accademia occidentale, non può essere assimilata a una sociologia indigena del mondo buddhista; e la sociologia che la sociologia buddhista critica è internamente differenziata sia per tradizioni intellettuali che per aree geografiche, dimensioni assolutamente inesplorate dalla sociologia buddhista, che solitamente tratta la sociologia tutta in termini monolitici.

I temi centrali della ricerca socio-antropologica

Questa sezione introduce le principali tematiche della ricerca socio-antropologica che hanno indagato gli sviluppi più importanti del buddhismo contemporaneo nei Paesi occidentali, i quali vanno di pari passo con le principali trasformazioni nei panorami religiosi dei medesimi Paesi.

Il buddhismo in Occidente

Molte ricerche si interrogano sulle trasformazioni del buddhismo in Occidente, in particolare nel contesto nord-americano, rispetto alle esperienze storiche delle tradizioni buddhiste in Asia (Baumann e Prebish 2002; Cadge 2007; Coleman 2001; Seager 1999). In effetti, il buddhismo nei Paesi occidentali è caratterizzato da attributi socio-culturali e religiosi diversi rispetto a quelli delle rispettive comunità religiose in madrepatria o nel continente asiatico. Secondo le principali ricerche socio-antropologiche, le maggiori peculiarità del buddhismo in Occidente sono: (1) una distinzione tra monaco e laico che diviene quasi marginale, sviluppando nuove forme di leadership laica e di vita religiosa all'esterno dei templi; (2) una centralità – anche identitaria e nel discorso pubblico – acquisita dalla meditazione che interessa tutte le tradizione buddhiste e che ha un ruolo chiave nell'attrarre nuovi praticanti; (3) un maggiore equilibrio nei rapporti di genere nei vari livelli organizzativi; (4) una maggiore diffusione di meccanismi istituzionali per la gestione del potere, i quali tentano di applicare i principi democratici; (5) la presenza di un "eclettismo buddhista" di ampio respiro: ironia della sorte, il vero luogo d'incontro "ecumenico" delle varie tradizioni buddhiste è proprio l'Occidente; (6) un'attitudine più aperta all'integrazione di approcci secolari nelle dottrine buddhiste, fino allo sviluppo della cosiddetta psicologia buddhista e della vaga concezione del buddhismo come "scienza della mente". La letteratura sulla fisionomia socio-culturale, religiosa e istituzionale del buddhismo in Occidente individua all'interno di quest'ultimo alcuni maggiori *patterns*, o meglio dei percorsi sociologici con un certo grado di omogeneità al loro interno e tra loro distinti. James W. Coleman (2001) individua tre principali percorsi del buddhismo in Occidente,

invero quello del nuovo buddhismo occidentale, quello del buddhismo tradizionale di origine asiatica e quello del buddhismo etnico degli immigranti.

Se i primi due *patterns* sociologici saranno approfonditi nella prossima sotto-sezione, e si articolano all'interno della nota dialettica tra tradizione e innovazione che attraversa anche il buddhismo contemporaneo (Seager 1999), la minore presenza – o se vogliamo la mancata espansione – del buddhismo praticato dagli immigrati rappresenta un'ulteriore specificità del panorama buddhista in certi Paesi occidentali. Alcuni studiosi hanno coniato la tipologia dei "due buddhismi" per tematizzare il grande *divide* tra le comunità buddhiste di convertiti e quelle di immigrati insediate nei Paesi occidentali, illustrando la rilevanza di tale questione (Baumann e Prebish 2002, 52). In gioco non c'è solo la riproduzione di una dimensione etnica e ancestrale del buddhismo in Occidente, nonché la sua apertura o meno verso il pensiero secolare e altre forme di ibridazione, ma anche la sopravvivenza del buddhismo come religione "folk" o "popolare" con le sue traiettorie magiche e le sue pratiche sciamaniche.

Rispetto alla portata di tale sfida euristica, Cristina Rocha e Michelle Barker (2011) suggeriscono di inquadrare il buddhismo occidentale evitando una sorta di conflitto tra i suoi vari percorsi sociologici, come ad esempio tra il buddhismo tradizionale e quello moderno (od occidentale) – che vedremo nella terza sotto-sezione –, ma di ragionare invece sulle "localizzazioni" del buddhismo. Tale approccio favorisce una riflessione in chiave nazionale e continentale, che può mettere in luce alcune caratteristiche locali del buddhismo occidentale australiano, canadese, inglese (Mellor 1991), romeno e – come vedremo – di quello italiano. In tale scenario, sembrano inoltre emergere dalle suddette ricerche delle importanti differenze tra il panorama buddhista europeo e quello nord-americano (Baumann e Prebish 2002): la presenza di un'immigrazione di lungo periodo e di una società capitalista caratterizzata da un sistema religioso di natura congregazionale ha favorito nel contesto nord-americano sia l'ampio sviluppo dei "due buddhismi" sia – come vedremo nella prossima sotto-sezione – l'elaborazione di istanze profonde legate alle sfide della post-modernità.

Il buddhismo e la (post)modernità

Lo studio del buddhismo in Occidente è strettamente connesso al tema dei suoi rapporti con la modernità (Harding, Hori e Soucy 2020), o meglio con la post-modernità (Gleig 2019). Se è vero, infatti, che l'intera religione buddhista ha dovuto fare i conti a livello globale con la modernità e i suoi molteplici sviluppi, questo assunto è probabilmente ancora più vero per il buddhismo sorto negli ultimi due secoli nei Paesi occidentali – sebbene la modernizzazione del buddhismo non sia stata solamente un fenomeno occidentale (Reinke 2021; Payne e Rambelli 2022). A tal riguardo, David L. McMahan (2008) ha definito il "modernismo buddhista" non come "tutto il buddhismo che esiste nell'era moderna, ma piuttosto come le forme di buddhismo che sono emerse dall'impegno con le forze culturali e intellettuali dominanti della modernità. Il modernismo buddhista è un insieme dinamico, complesso e plurale di processi storici con legami allentati e confini confusi" (McMahan 2008, 8).

Tra le caratteristiche principali di queste forme di buddhismo McMahan (2008) individua: (1) un "modo di pensare razionale" che pone l'accento sulla ragione, sulla meditazione e sulla riscoperta dei testi canonici; (2) una de-enfatizzazione dei rituali e delle pratiche "popolari" che erano talvolta collegate ad attitudini nazionaliste; (3) la de-mitologizzazione delle credenze, ovvero una modernizzazione della cosmologia seguita da "un'interpretazione simbolica dei miti tradizionali". Tale processo avrebbe permesso al buddhismo di essere interpretato come una "religione scientifica" rispetto alle altre religioni fossilizzate sui dogmi; (4) un'insistenza sull'ottimismo del buddhismo (per contrastare le prime rappresentazioni occidentali che lo vedevano come una religione con una visione pessimista e/o nichilista della vita) e un elemento di attivismo che sottolinea il valore del lavoro sociale, della solidarietà e della giustizia; (5) un'enfasi sulla pratica della meditazione, la quale ha fatto non solo rivivere i metodi di meditazione canonici ma li ha anche resi popolari e "democratizzati"; (6) un rapporto fruttuoso del buddhismo con la scienza e la tecnologia, con lo sviluppo di fenomeni come la psicologizzazione del buddhismo; (7) una maggiore rilevanza dell'esperienza religiosa individuale, accompagnata da un ruolo minore assegnato ai chierici/monaci

rispetto a quello dei laici; (8) un maggiore impegno verso l'uguaglianza di genere e la valorizzazione del mondo femminile.

Le suddette caratteristiche sembrano ricalcare quasi tutti gli elementi socio-culturali del buddhismo in Occidente affrontanti nella sotto-sezione precedente, in particolare i *patterns* del nuovo buddhismo occidentale e del buddhismo tradizionale di origine asiatica (Coleman 2001), che in maniera diversificata e più o meno conservatrice rispondono alle istanze delle modernità. Ad ogni modo, considerando superato questo scenario Martin Baumann (2001) sostiene che il buddhismo ha abbracciato abbastanza rapidamente una forma post-moderna perché conserva al suo interno proprio le caratteristiche fondanti del mondo post-moderno come la pluralità, l'ibridazione e la globalità. Più precisamene, Ann Gleig (2019) ipotizza l'esistenza e l'espansione nel contesto nord-americano di un buddhismo post-moderno. Sebbene non ci siano vere e proprie ricerche sull'argomento in Europa, sarebbe utile interrogarsi sulla presenza o meno di questa forma (o meglio forme) di buddhismo anche nel nostro Vecchio Continente. Le peculiarità della religione buddhista, come ad esempio una pluralità e una flessibilità dottrinale capace persino di mettere in discussione il fatto stesso di essere una religione, possono generare profili socio-religiosi inediti nello spazio europeo. Ciò può significare infatti la convivenza all'interno di una stessa tradizione religiosa di: processi opposti di ri-tradizionalizzazione e radicale cambiamento; identità multiple sia sincretiche, laiche o dai confini confessionali definiti; un'integrazione del pensiero scientifico con quello buddhista e antiche pratiche legate all'esoterismo; un buddhismo (iper)progressista e uno conservatore dal punto di vista politico; un'entusiasta adesione e (ferme) resistenze alla crescita del "buddhismo digitale".

Il buddhismo e la secolarizzazione

La relazione tra buddhismo e secolarizzazione è un tema crescente nella letteratura. Nonostante sia cruciale per comprendere i processi di trasformazione del buddhismo contemporaneo, anche in Oriente, ma soprattutto in Occidente (Gleig 2019), esso è un argomento ancora relativamente poco studiato. Collegandoci alla sotto-sezione precedente, secondo l'insegnante buddhista e autore

Stephen Batchelor (2012a) il cosiddetto "buddhismo secolare" non è un adattamento del buddhismo alla modernità, ma un tentativo di ripensare completamente il dharma dalle sue fondamenta per affrontare il mondo contemporaneo. Questa de/ri-costruzione del buddhismo in chiave laica e secolare è utilizzata da Winton Higgins (2012) per descrivere le comunità buddhiste emergenti che incarnano una nuova tappa nella traduzione del dharma in Occidente, la quale risolve "alcune incoerenze del modernismo buddhista (il 'fattore di spinta') e al contempo risponde agli impulsi secolarizzanti della società occidentale contemporanea (il 'fattore trainante')" (Higgins 2012, 111). Queste comunità buddhiste "sono evidentemente laiche, prive di rituali, inclusive, egualitarie e democratiche... i loro membri studiano il canone Pali (i primi insegnamenti del Buddha) nel loro contesto storico, al fine di approfondire la loro pratica del dharma nel loro modo libero intellettuale" (Higgins 2012, 110).

Per Batchelor (2012b) questo "buddhismo 2.0" o "aggiornamento secolare" si discosta da qualsiasi scuola o sistema dottrinale che operi all'interno della visione soteriologica dell'India antica, poiché una semplice trasformazione di quello che viene generalmente chiamato il "buddhismo tradizionale" è insufficiente per rispondere alle inedite sfide della modernità. Batchelor utilizza il termine "secolare" nel campo buddhista riferendosi a tre sue dimensioni, le quali si sovrappongono tra loro: (1) nel senso popolare, per indicare ciò che è in contrasto o in opposizione al "religioso"; (2) nel senso etimologico facendo riferimento alle radice latina della parola *saeculum*, che significa "questa età", per sottolineare la preoccupazione e la volontà di vivere al meglio il tempo e il mondo presente; e (3) in senso storico-politico, riconoscendo i processi storici occidentali che hanno portato al trasferimento del potere politico dalla Chiesa allo Stato, per indicare il principio di laicità (Gleig 2019, 268). Pertanto, una nuova forma di buddhismo sta prendendo forma in Occidente, seppure in maniera minoritaria e frammentata. Tuttavia essa non abbandona i testi canonici del buddhismo, ma sostituisce l'ideale soteriologico del nirvana con l'obiettivo secolare della prosperità, del benessere e della realizzazione umana in questo mondo. Questo progetto di riforma del buddhismo va ben oltre i suoi processi di psicologizzazione che stanno sviluppandosi in Occidente, come quelli centrati sulle

potenzialità della pratica meditativa che hanno dato vita alla cosiddetta "mindfulness buddhista" (Sharf 2015; Purser 2019).

Dall'altra parte, alcuni studiosi argomentano che le suddette categorie di laicità e secolarizzazione risultano etnocentriche, ovvero troppo legate al contesto dei Paesi occidentali che tanto hanno cercato storicamente di distingue il secolare dal religioso, non risultando perciò adeguate a comprendere i processi di secolarizzazione e di ridefinizione del campo religioso che stanno avvenendo con diverse forme e intensità nel sud-est asiatico. A tal riguardo, Richard K. Payne (2021) propone il più sfumato concetto di *secularizing buddhism* o "buddhismo in corso di secolarizzazione" per evidenziare che le categorie di buddhismo tradizionale e di buddhismo secolare sono mutualmente costitutive l'una dell'altra e non statiche o autonome. Più nello specifico, "le tre dicotomie – secolare/religioso, moderno/tradizionale, occidentale/orientale – sono servite a scopi retorici per privilegiare un'interpretazione del buddhismo rispetto ad altre interpretazioni per un secolo e mezzo" (Payne 2021, 11). Il tal senso, la secolarizzazione del buddhismo "non intende identificare un tipo di buddhismo [specifico], ma piuttosto un processo o una dinamica che è all'opera nel buddhismo attuale" (Payne 2021, 18).

Le conversioni al buddhismo tra Oriente, salute e spiritualità

Ci sono molti studi che esaminano, direttamente o più marginalmente, le conversioni al buddhismo nei Paesi occidentali, interrogandosi sulle ragioni del successo di questa religione. Le ricerche esaminano in particolare quali siano i fattori e i percorsi di conversione tra gli autoctoni, nonché quali siano le aspettative che ripongono nella nuova religione. Secondo Coleman (2001), poiché l'identità di sé si è trasformata in Occidente in un "progetto" che va costruito attivamente e continuamene all'interno di una società liquida, il buddhismo acquisisce forza come opzione religiosa per il suo rifiuto della realtà indipendente del sé. Esso offre così una sorta di soluzione a questa lotta logorante, dando speranza e sollievo ai tanti uomini e donne che lottano contro le ansie legate alla costruzione, ormai socialmente mandatoria nell'età post-moderna, del proprio sé.

Parallelamente a questa visione generale non mancano delle ricerche più specifiche sul caso del buddhismo italiano. Mathé Thierry (2010) individua similmente tre principali causalità nell'incontro dei convertiti italiani con il buddhismo: (1) il vissuto di una situazione traumatica e la mancanza di risposte nella religione cattolica, ovvero la ricerca di una "religione compensativa" capace di offrire migliori "strumenti" per gestire le emozioni e affrontare problemi personali; (2) l'impossibilità di un contatto intenso con il sacro attraverso le pratiche del cattolicesimo; un'insoddisfazione quest'ultima che può derivare anche dall'ignoranza dei suoi insegnamenti che vengono ridotti a costrizioni o dogmi; (3) la ricerca spirituale da parte di ex attivisti politici e/o sindacali che trovano nel buddhismo un impegno sociale ri-orientato verso una nuova religiosità dopo il fallimento delle grandi ideologie del Novecento e del loro progetto di cambiamento sociale.

In altre ricerche sui processi di conversione degli occidentali al buddhismo sembra risultare centrale – come già detto – la sua naturale propensione alle caratteristiche chiave della post-modernità come la pluralità, l'ibridazione e la globalità (Dessì 2022). Come vedremo anche nel Capitolo V, molti nuovi aderenti al buddhismo si fanno interpreti di una forma di "esotismo religioso" (Altglas 2014), ovvero di una fascinazione verso il buddhismo che si esprime spesso all'interno di una comprensione stereotipica e di un'essenzializzazione dell'Oriente. Questi processi socio-religiosi avvengono seguendo le logiche del bricolage e dell'ibridazione culturale (Bender e Cadge 2006), assieme allo sviluppo di identità multiple tra loro teoricamente anche auto-escludenti, come quelle del devoto cattolico e del praticante buddhista (Zoccatelli 2002). Questa pluralità si esprime anche grazie alla capacità del buddhismo di non detenere rapporti conflittuali con il mondo scientifico e con quello medico, esemplificando all'opposto quei processi di contaminazione reciproca tra l'universo medico-scientifico e quello spirituale-religioso che sovrappongono progressivamente "salute" e "salvezza" (Di Placido, Palmisano [forthcoming]; Purser 2019).

In conclusione, nel tema delle conversioni degli occidentali al buddhismo sembra emergere prepotentemente la questione – al centro del dibattito sociologico degli ultimi decenni – della moltiplicazione delle spiritualità al di fuori delle istituzioni religiose storicamente maggioritarie

(Giordan 2016). In altre parole, stiamo parlando del passaggio delle spiritualità da una definizione teologica, come un insieme di pratiche e condotte storicamente codificate e vissute all'interno dei confini di una confessione religiosa, a una sociologica quale ricerca di una relazione con il trascendente costruita creativamente a partire dalla libertà del soggetto. D'altronde, i processi di modernizzazione del buddhismo e le sue molteplici forme contemporanee, come abbiamo visto nelle sotto-sezioni precedenti, legittimano la convivenza di forme di spiritualità secolari fondate su un sapere umanistico del Buddha e forme di spiritualità religiose che osservano gli antichi rituali indiani, come forme di spiritualità ibride che fondono diverse religioni e quelle basate su stili di vita socialmente impegnati o più semplicemente salutari.

Conclusioni

Questo capitolo ha esaminato le varie prospettive accademiche sullo studio del buddhismo rilevanti per la nostra ricerca sulla religione buddhista in Italia. Attraverso una visione di matrice storica e segnata da uno sguardo globale, la seconda sezione ha delineato lo sviluppo dei *buddhist studies* a partire dagli inizi dell'Ottocento soffermandosi su tre diverse e progressive tipologie di studi, ovvero quelli filologici, quelli storico-filosofici, e gli studi culturali e post-coloniali. In questa ultima tipologia di studi sono cresciute esponenzialmente negli ultimi cinquant'anni, soprattutto nei Paesi occidentali, le ricerche socio-antropologiche sul buddhismo. Ci siamo soffermati pertanto su queste ultime ricerche nella terza e nella quarta sezione, mantenendo un occhio di riguardo sul buddhismo in Occidente e individuando le principali traiettorie di ricerca trasversali rispetto a più argomenti e i più specifici quanto rilevanti temi d'indagine. Tra le varie traiettorie di ricerca abbiano analizzato l'approccio del *lived buddhism*, la dis/continuità del buddhismo nel mondo globalizzato, l'approccio del mercato religioso e dei beni simbolici, quello dell'*engaged buddhism* e il recente tentativo di alcuni sociologi di sviluppare una sociologia buddhista. Tra i molteplici temi d'indagine abbiamo invece selezionato quello cardine sullo sviluppo del buddhismo in Occidente, il rapporto del

buddhismo con la post-modernità, la relazione tra buddhismo e secolarizzazione e il fenomeno delle conversioni al buddhismo nei Paesi occidentali.

Le prospettive di ricerca elaborate lungo il capitolo ci mostrano un buddhismo e uno studio accademico del buddhismo che è stato e che è quanto mai plurale, eterogeneo nonché soggetto a continue contaminazioni – cultuali e religiose da un lato, disciplinari e metodologiche dall'altro. Come è stato detto, tale dinamicità negli studi sul buddhismo è in gran parte dovuta alle peculiarità del buddhismo stesso che si è "riversata" nel suo campo di studio, ovvero quella sua molteplicità endogena capace di far convivere al suo interno dottrine e rappresentazioni apparentemente contrastanti. Tuttavia è proprio negli ultimi cinquant'anni che la crescita degli studi socio-antropologici del buddhismo in Occidente sembra intrecciarsi, assieme a quella del buddhismo stesso, ai grandi cambiamenti vissuti dai panorami socio-culturali e religiosi dei Paesi occidentali. La forza propulsiva di tali mutamenti ha reso il buddhismo, grazie anche ai notevoli adattamenti delle sue comunità e agli sforzi missionari delle sue tradizioni, una tangibile e credibile offerta religiosa nei contesti occidentali, nonché uno stimolante quanto ormai "ordinario" tema per la comprensione socio-antropologica della religione contemporanea.

BIBLIOGRAFIA

Altglas, Veronique. 2014. *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford: Oxford University Press.

Batchelor, Stephen. 2012a. "A Secular Buddhism". *Journal of Global Buddhism* 13: 87-107.

_____. 2012b. "A Secular Buddhist". *Tricycle*. Disponibile all'URL: https://tricycle.org/magazine/secular-buddhist (ultimo accesso 17 settembre 2023).

Baumann, Martin. 2001. "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytic Perspective". *Journal of Global Buddhism* 2: 1-43.

_____ e Charles S. Prebish (a cura di). 2002. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.

Bender, Courtney e Wendy Cadge. 2006. “Constructing Buddhism(s): Interreligious Dialogue and Religious Hybridity”. *Sociology of Religion* 67: 229-247.

Burnouf, Eugène. 1844. *Introduction à l’histoire du buddhisme indien*. Paris: Imprimerie Royale.

_____, e Christian Lassen. 1826. *Essai sur le Pali ou langue sacrée de la presqu’île au delà du Gange*. Paris: Librairie Orientale de Dondey-Dupré.

Cabezón, José I. 1995. “Buddhist Studies as a Discipline and the Role of Theory”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 2, 231-268.

_____. 2017. *Sexuality in Classical South Asian Buddhism*. Somerville: Wisdom Publications.

Cadge, Wendy. 2007. “Reflections on Habits, Buddhism in America, and Religious Individualism”. *Sociology of Religion* 68: 201-205.

Carrette, Jeremy e Richard King. 2005. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Routledge: London.

Carter, John R. e Mahinda Palihawadana (a cura e tradotto da). 2000. *The Dhammapada: The Sayings of the Buddha*. New York: Oxford University Press.

Cassaniti, Julia. 2015. *Living Buddhism: Mind, Self, and Emotion in a Thai Community.* Cornell: Cornell University Press.

Coleman, James William. 2001. *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Coomaraswamy, Ananda K. 1943. *Hinduism and Buddhism*. New York: Philosophical Library.

Darlington, Susan M. 2016. “Contemporary Buddhism and ecology”. In *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, edited by Michael Jerryson. Oxford: Oxford University Press, 408-503.

De Simini, Florinda. 2013. *Il buddhismo: Storia di un’idea*. Roma: Carocci.

Dessì, Ugo. 2022. “Glocal Zen in Italy: A Preliminary Exploration of the Underlying Dynamics”. *Religions* 13: 1-11.

Di Placido, Matteo e Stefania Palmisano [Forthcoming]. “Salute e Salvezza: Genealogia della Spiritualità nelle Pratiche di Cura”. *Salute e Società*.

Fuller, Paul. 2021. *An Introduction to Engaged Buddhism*. London: Bloomsbury Academic.

Giordan, Giuseppe. 2016. “Spirituality”. In *Handbook of Religion and Society*, edited by David Yamane. Cham: Springer, 197-216.

Gleig, Ann. 2019. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. Yale: Yale University Press.

Gombrich, Richard F. 1971. *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Clarendon Press.

Gregory, Julie e Sabra Samah. 2008. “Engaged Buddhism and Deep Ecology: Beyond the Science/Religion”. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 6: 51-65.

Guenther, Herbert. 1963. *The Life and Teaching of Naropa*. London: Oxford University Press.

Harding, John S., Victor Sōgen Hori e Alexander Soucy. 2020. *Buddhism in the Global Eye: Beyond East and Wes*t. London: Bloomsbury Academic.

Higgins, Winton. 2012. “The Coming of Secular Buddhism: A Synoptic View”. *Journal of Global Buddhism* 13: 109-126.

King, Sallie B. 2009. *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lu, K’uan Yü (a cura e tradotto da). 1970. *Ch’an and Zen Teaching*. Berkeley: Shambala Publications.

Marotta, Vince. 2017. “Travelling Theory and Buddhist Sociology”. *Journal for the Academic Study of Religion* 29: 242-264.

Mellor, Philip A. 1991. “Protestant Buddhism? The Cultural Translation of Buddhism in England”. *Religion* 1: 73-92.

McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.

Newell, Catherine. 2010. “Approaches to the Study of Buddhism”. In *The New Blackwell Companions to Sociology of Religion,* edited by Bryan S. Turner. Wiley-Blackwell: Oxford, 388-406.

Nhat Hanh, Thich. 1964. *Dao phat di vao cuoc doi* [Engaged Buddhism: Buddhism Entering into Life]. Saigon: Lá Boi.

Obadia, Lionel. 2011. “Is Buddhism Like a Hamburger? Buddhism and the Market Economy in a Globalized World”. *Research in Economic Anthropology* 31: 99-120.

Owens, Rod. 2020. *Love and Rage: The Path of Liberation through Anger*. Berkeley: North Atlantic Books.

Pallis, Marco A. 1940. *Peaks and Lamas*. London: Cassell & Co.

Payne, Richard K. (a cura di). 2021. *Secularizing Buddhism: New Perspectives on a Dynamic Tradition*. Boulder: Shambala.

_____ e Fabio Rambelli. 2022. *Buddhism under Capitalism*. London: Bloomsbury.

Purser, Ronald E. 2019. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater.

Reinke, Jens. 2021. *Mapping Modern Mahayana: Chinese Buddhism and Migration in the Age of Global Modernity*. Berlin: De Gruyter Oldenbourg.

Rocha, Cristina e Michelle Barker (a cura di). 2011. *Buddhism in Australia: Traditions in Change*. London: Routledge.

Siderits, Mark. 2017. “Teaching Buddhism as Philosophy”. In *Teaching Buddhism. New Insights on Understanding and Presenting the Traditions*, edited by Todd Lewis e Gary DeAngelis. New York: Oxford University Press, 3-16.

Seager, Richard Hughes. 1999. *Buddhism in America*. New York: Columbia University Press.

Shamar Rinpoche. 2009. *The Path to Awakening: A Commentary on Ja Chekawa Yeshe Dorje’s Seven Points of Mind Training*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Sharf, Robert. 2015. “Is Mindfulness Buddhist? (And Why It Matters)”. *Transcultural Psychiatry* 4: 470-484.

Spiro, Melford E. 1970. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. New York: Harper & Row.

Suh, Sharon A. 2019. *Occupy this Body: A Buddhist Memoir*. Manotick: Sumeru Press.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1976. *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1984. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thierry, Mathé. 2010. “Le développement du bouddhisme en contexte italien: Aspects de la modernisation et du pluralisme religieux en Italie”. *Social Compass* 4: 521-536.

Tucker, Mary Evelyn e Duncan Ryuken Williams. 1998. *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*. Harvard: Harvard University Press.

Vesely-Flad, Rima. 2019. “Racism and Anatta: Black Buddhists, Embodiment, and Interpretations of Non-Self”. In *Buddhism and Whiteness: Critical Reflections*, edited by George Yancy e Emily McRae. London: Lexington Books, 79-98.

Walpola, Rahula. 1974. *What the Buddha Taught*. New York: Grove.

Wayman, Alex. 1999. *A Millenium of Buddhist Logic*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Zoccatelli, PierLuigi. 2002. “Forme di buddhismo in Italia. Il caso Shinnyo-en”. *La Critica Sociologica* 140: 100-112.

CAPITOLO III

ASPETTI SOCIO-STORICI DELLA PRESENZA BUDDHISTA IN ITALIA

Una premessa

L'interesse per il buddhismo in Italia è un fenomeno recente e in continua crescita, che ha attirato l'attenzione dei sociologi interessati alla comprensione dei processi di cambiamento culturale nel contesto italiano (Mathé 2010), come pure a vario titolo autori e studiosi interessati ai mutamenti spirituali che avvengono nella società contemporanea (Comolli 1995). In sede preliminare, ci poniamo perciò l'obiettivo di analizzare le premesse e le ragioni di questo crescente interesse per il buddhismo in Italia, utilizzando una prospettiva socio-storica, che sia capace di porre le basi di un'analisi delle motivazioni culturali, sociali e religiose relative a questo fenomeno, e che sia utile per comprendere le dinamiche sociali e culturali della diffusione del buddhismo in Italia e per esaminare le possibili implicazioni per la società italiana contemporanea.

Una delle principali motivazioni dell'interesse per il buddhismo in Italia è la crisi della religiosità tradizionale, che ha portato molte persone a cercare alternative spirituali. In particolare, la crescente secolarizzazione della società italiana ha portato alla diminuzione dell'influenza della Chiesa cattolica (Garelli 2020), aprendo la strada alla ricerca di nuove forme di spiritualità e di senso (Palmisano e Pannofino 2021). In tale contesto, il buddhismo – con i suoi insegnamenti basati sulla meditazione e sulla ricerca della pace interiore – sembra rispondere a questo bisogno di ricerca spirituale, fornendo un'alternativa al modello di religiosità tradizionale.

Dunque, lo studio del buddhismo – anche in Italia – ha assunto una crescente importanza negli ultimi decenni, in parte a causa della diffusione di questa tradizione religiosa nel mondo occidentale, dov'è stato analizzato sotto la categoria del "buddhismo globale" (Baumann 2001). Come sostiene il sociologo statunitense James William Coleman, la diffusione del buddhismo in Occidente ha portato alla trasformazione dell'antica tradizione buddhista in una nuova forma adattata alla cultura occidentale (Coleman 2001); un fenomeno che andrebbe di pari passo, secondo la tesi del sociologo

britannico Colin Campbell, con un processo di "orientalizzazione" dell'Occidente (Campbell 2007). Inoltre, come suggeriscono Paul Heelas e Linda Woodhead, il crescente interesse per la spiritualità in Occidente ha contribuito alla diffusione del buddhismo e di altre tradizioni spirituali (Heelas e Woodhead 2005), la cui crescita costante nel corso degli ultimi decenni è stata osservata in particolare tra i giovani, gli studenti universitari e i professionisti (Prebish e Baumann 2002).

Beninteso, la diffusione del buddhismo in Italia può essere vista come una risposta alla globalizzazione e alla crescente interconnessione tra le diverse culture del mondo: il buddhismo, infatti, è nato in India e si è diffuso in tutto il mondo, includendo anche l'Occidente, così portando alla formazione di comunità di buddhisti, che a loro volta hanno contribuito alla diffusione degli insegnamenti e delle pratiche buddhiste nei loro contesti locali.

Un altro fattore che ha contribuito all'interesse per il buddhismo in Italia è la sua filosofia incentrata sulla tolleranza e sulla non-violenza. In un periodo in cui le società occidentali stanno affrontando problemi di conflitto e di tensione, il buddhismo sembra rappresentare un modello di pace e di convivenza pacifica tra le persone, basato sulla comprensione reciproca e sulla solidarietà.

Infine, va sottolineato che l'interesse per il buddhismo è strettamente legato alla ricerca di una maggiore consapevolezza di sé e del proprio ruolo nel mondo. La pratica della meditazione e della *mindfulness*, infatti, sono diventate strumenti sempre più popolari per migliorare la salute mentale e per sviluppare una maggiore capacità di concentrazione e di equilibrio interiore.

Il buddhismo nello scenario del pluralismo religioso in Italia

Nel considerare, seppure succintamente, la presenza e diffusione delle realtà buddhiste in Italia, è opportuno collocare d'esordio un riepilogo del contesto in cui tale presenza e diffusione si colloca, ovvero il processo di pluralizzazione anche religioso e spirituale che caratterizza in maniera stabile ormai da qualche decennio l'Italia, come d'altro canto le altre società occidentali.

Secondo l'ultimo *report* statistico annuale sul pluralismo religioso e spirituale in Italia del CESNUR (2022), quanti manifestano un'identità religiosa diversa dalla cattolica nel nostro Paese

sono circa 2.248.000 unità se si prendono in esame i cittadini italiani, e circa 6.239.000 unità se si aggiungono gli immigrati non cittadini, il che ha rilievo principalmente per il mondo islamico e secondariamente per un'immigrazione cristiano-ortodossa dall'Est europeo di proporzioni notevoli, ma anche per il buddhismo, l'induismo, le religioni sikh e radhasoami, e infine un robusto protestantesimo pentecostale.

Considerando da una parte i 53.789.453 cittadini italiani – un dato che include 1.470.680 cittadini di origine straniera che hanno acquisito la cittadinanza italiana, nell'83,3% dei casi non comunitari – e confrontandoli con il totale della popolazione residente – fissata a 58.983.122 unità, secondo i dati del bilancio demografico resi noti nel 2022, dei quali gli stranieri sono 5.193.669, pari all'8,8% –, siamo a una percentuale del 4,2% di persone che manifestano un'identità religiosa diversa dalla cattolica in Italia. Se si considerano i residenti sul territorio la percentuale di appartenenti a minoranze religiose e spirituali sale al 10,6%. La composizione del 4,2% di cittadini italiani che appartengono a minoranze religiose è la seguente:

Ebrei	36.400	*1,6%*
Cattolici "di frangia" e dissidenti	24.500	*1,1%*
Ortodossi	415.000	*18,5%*
Protestanti	385.000	*17,1%*
Testimoni di Geova (e assimilati)	420.000	*18,7%*
Mormoni (e assimilati)	28.000	*1,2%*
Altri gruppi di origine cristiana	10.000	*0,4%*
Musulmani	528.000	*23,5%*
Bahá'í e altri gruppi di matrice islamica	4.500	*0,2%*
Induisti e neo-induisti	55.000	*2,4%*
Buddhisti	217.000	*9,7%*
Gruppi di Osho e derivati	4.000	*0,2%*

Sikh, radhasoami e derivazioni	24.000	*1,1%*
Altri gruppi di origine orientale	8.000	*0,3%*
Nuove religioni giapponesi	3.800	*0,2%*
Area esoterica e della "antica sapienza"	16.800	*0,8%*
Movimenti del potenziale umano	30.000	*1,3%*
Movimenti organizzati New Age e Next Age	20.000	*0,9%*
Altri	18.000	*0,8%*
Totale	**2.248.000**	***100,0%***

Tab. 1 - Minoranze religiose e spirituali fra i cittadini italiani (stima CESNUR 2022).

Con riferimento al buddhismo, nell'ambito dell'evocata percentuale del 4,2% di cittadini italiani che appartengono a minoranze religiose, gli appartenenti a tale tradizione spirituale si attestano attorno alla cifra di 217.000 persone, il 9,7% delle minoranze religiose fra i cittadini italiani. Questo dato tiene conto di 100.000 praticanti dell'area concettualmente rappresentata dall'Unione Buddhista Italiana, 96.000 membri dell'Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai, e 21.000 buddhisti di altre tradizioni. L'incremento di quest'area è il dato più significativo di questo primo scorcio di secolo XXI, se si escludono i fenomeni relativi agli immigrati e ai nuovi cittadini.

Molto più incerte – e fonte di dibattiti senza fine, politicamente condizionati – sono le statistiche sulle minoranze religiose presenti sul territorio se si considerano anche gli immigrati non cittadini e non solo i cittadini italiani. Il dato presupporrebbe inoltre la possibilità di avere dati certi sull'immigrazione irregolare, attualmente stimato attorno alle 600.000 unità. Secondo le stime del rapporto annuale curato dal Centro Studi e Ricerche IDOS (2022) in collaborazione con il Centro Studi Confronti e l'Istituto di Studi Politici "S. Pio V", nel nostro Paese risiedono 125.000 buddhisti non cittadini italiani, ovvero il 2,4% delle minoranze religiose fra gli stranieri residenti.

Ortodossi	1.403.000	*27,1%*
Cattolici	913.000	*17,7%*
Protestanti	225.000	*4,4%*
Altri cristiani	42.000	*0,8%*
Musulmani	1.769.000	*34,2%*
Ebrei	5.000	*0,1%*
Induisti	167.000	*3,2%*
Buddhisti	125.000	*2,4%*
Altre religioni orientali	95.000	*1,8%*
Atei e agnostici	267.000	*5,2%*
Religioni tradizionali	70.000	*1,4%*
Altri	90.000	*1,7%*
Totale	**5.171.000**	***100,0%***

Tab. 2 - Appartenenza religiosa degli immigrati (elaborazione su stima *Dossier Statistico Immigrazione 2022*).

Riassuntivamente – e ben consapevoli del fatto che l'appartenenza al buddhismo possa in realtà avere numeri diversi se si considerano anche persone che lo praticano pur senza identificarsi – sommando i buddhisti cittadini italiani (217.000) e i buddhisti stranieri residenti in Italia (125.000), nel nostro Paese ci sono attualmente circa 342.000 praticanti di tradizione buddhista, pari allo 0,6% della popolazione residente.

Il buddhismo in Italia

Abbiamo già accennato a una suddivisione di ampio respiro della presenza buddhista in Italia, distinguendo fra praticanti dell'area concettualmente rappresentata dall'Unione Buddhista Italiana –

oggetto specifico della presente ricerca – e praticanti buddhisti di altre tradizioni. Per quanto in maniera generale e riassuntiva, cerchiamo ora di meglio dettagliare queste presenze, anzitutto con un riferimento di tipo storico e organizzativo.

Naturalmente, la presenza buddhista in Italia – nel mondo essa è pari a 535.545.000 persone, secondo l'autorevole *report* annuale del Center for the Study of Global Christianity (Zurlo, Johnson e Crossing 2023) – è figlia della presenza buddhista in Occidente, dove si considerano presenti circa 6.000.000 di occidentali praticanti, o figli di praticanti, cui si devono sommare almeno altrettanti buddhisti "etnici" di origine asiatica: le presenze maggiori, con numeri superiori alle 200.000 persone, sono negli Stati Uniti, in Australia, in Francia, in Canada, in Brasile, in Gran Bretagna, in Germania, e come abbiamo visto in Italia (Pew Research Center 2012).

Adottando una griglia interpretativa di ambito storico, nella ricezione del buddhismo in Occidente possiamo distinguere – seguendo lo schema di Martin Baumann (1996) – tre diverse fasi. La prima è caratterizzata dall'interesse, puramente teorico, per il buddhismo da parte di filosofi, fra XVIII e XIX secolo. In una fase successiva, circoscritta attorno alla fine del secolo XIX, cominciano a verificarsi in Occidente vere e proprie "conversioni" al buddhismo, laddove per alcuni si tratta di una religione "nei limiti della sola ragione", che si contrappone al cristianesimo, e per altri del culmine di un itinerario esoterico e teosofico. La terza fase del buddhismo occidentale, con la nascita di vere e proprie comunità, comincia dopo la Prima guerra mondiale. Questi sviluppi preannunciano una quarta fase, che si manifesta anche in Europa dopo la Seconda guerra mondiale ed è caratterizzata dal contatto sempre più frequente fra maestri orientali, buddhismo degli immigrati e "buddhisti bianchi". Accanto alle componenti tradizionalmente radicate in Occidente – la scuola Theravada e quella Zen – cominciano a essere conosciute forme di buddhismo giapponese della tradizione di Nichiren e di quella esoterica Shingon, nonché tibetano delle diverse scuole Vajrayana. L'invasione cinese del Tibet, nel 1950, e la repressione del tentativo di rivolta del 1959, portano a una fuga verso l'Occidente di numerosi maestri, e fanno del XIV Dalai Lama – Tenzin Gyatso (1935-) – una figura di grande notorietà internazionale. Si assiste inoltre a un'esplosione d'interesse per lo Zen negli anni

1960 e 1970 – favorito non da ultimo dagli ambienti della controcultura –, seguito dal grande successo del buddhismo tibetano a partire dagli anni 1980. Questo successo passa anche per la letteratura e il cinema, dal *Siddhartha* (1922) di Hermann Hesse (1877-1962) a film come *Piccolo Buddha* (1993, diretto da Bernardo Bertolucci [1941-2018]), *Sette anni in Tibet* (1997, diretto da Jean-Jacques Annaud) e *Kundun* (1997, diretto da Martin Scorsese).

Questi spunti letterari e cinematografici, insieme con la notorietà del XIV Dalai Lama, hanno sicuramente favorito anche la diffusione del buddhismo in Italia (su cui cfr. Falà 1996), dove maestri buddhisti orientali sono arrivati più tardi rispetto alla Gran Bretagna o alla Francia, sia per la virtuale assenza d'immigrazione, sia per la mancanza di legami coloniali con Paesi a maggioranza buddhista. Un italo-americano, Salvatore Ciuffi ("Lokanatha", 1897-1966), è una figura nota e rispettata in Birmania e in India come monaco itinerante. A lui è intitolato un gruppo fondato a Torino dopo la Seconda guerra mondiale da Eugenio Frola (1906-1962), di tradizione prevalentemente Theravada. Occorre poi ricordare la figura del professor Giuseppe Tucci (1894-1984), insieme insigne studioso e divulgatore, sulla base di un interesse personale, del buddhismo tibetano in Italia. È grazie a Tucci che arrivano in Italia, inizialmente per un lavoro di carattere accademico, Ghesce Jampel Senghe (1914-1981), che insegna all'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Is.M.E.O) – di cui il medesimo Tucci è fondatore, nel 1933, assieme a Giovanni Gentile (1875-1944) – e dove cura la traduzione e la catalogazione di una vasta biblioteca di testi buddhisti, soprattutto tibetani, e fonda nel 1980 l'Istituto Samanthabadra di Roma; e – nel 1960 – Chogyal Namkhai Norbu (1938-2018), guida spirituale dal 1980 della Comunità Dzogchen, con sede ad Arcidosso (Grosseto), dopo essere stato per molti anni docente di Lingua e letteratura tibetana e mongola presso l'Istituto Orientale di Napoli.

In un contesto le cui coordinate di comunicazione culturale – in particolare le traduzioni di testi buddhisti e i saggi che hanno maggiormente contribuito alla conoscenza e alla diffusione del buddhismo in Italia – sono state puntualmente descritte dallo storico della filosofia buddhista presso l'Università di Padova, Giangiorgio Pasqualotto (2002), la presenza buddhista nel nostro Paese

comincia a farsi notare negli anni 1960, con la fondazione a Firenze dell'Associazione Buddhista Italiana e con la pubblicazione – dal 1967 – della rivista *Buddismo Scientifico*. Negli anni 1970 e 1980 questa presenza cresce, sia con l'influsso di maestri di scuola Vajrayana profughi dal Tibet, sia con la diffusione dello Zen, che si affianca alla già esistente presenza Theravada. Per vie autonome, arrivano in Italia anche gruppi di tradizione Nichiren. Nel 1981 Vincenzo Piga (1921-1998) fonda la rivista *Paramita. Quaderni di Buddhismo per la pratica e per il dialogo*.

L'Unione Buddhista Italiana (UBI)

È proprio la figura di Vincenzo Piga a porsi alle origini della fondazione dell'Unione Buddhista Italiana (Falà 1994-1995). In effetti, la spinta unitaria nel buddhismo italiano – con l'idea di un'associazione, che rappresentando tutte le tradizioni buddhiste, si potesse porre come tramite per i vari centri e come referente unico del buddhismo italiano di fronte allo Stato – trova negli anni 1980 soprattutto in lui un convinto e determinato propulsore. È così che il 17 aprile 1985 si perviene a Milano alla formale costituzione dell'Unione Buddhista Italiana (UBI) con la partecipazione di 9 centri di diverse tradizioni: saranno già 18 nel 1986 e sono 64 nel 2023[1] – oltre ad altri 8 in attesa di affiliazione –, così suddivisi per tradizione d'appartenenza: 37 Vajrayana, 15 Zen, 6 Theravada, 2 Nichiren, 1 Chan, 1 Interbuddhista, 1 Seon, 1 Tendai. I centri aderenti, come meglio precisato nell'appendice al presente testo e nelle relative tabelle riassuntive, sono prevalentemente dislocati nell'Italia settentrionale – dove hanno sede 40 dei 64 centri (altri 18 sono nel centro Italia e 6 al Sud)

[1] All'inizio della presente ricerca, nell'aprile 2022, i centri aderenti all'UBI erano 62, cui si sono aggiunti nei mesi immediatamente successivi l'Associazione Abruzzese Buddhista Buddhadharma e il Centro Buddhista della Via di Diamante di Bari. Il gruppo di ricerca ha quindi lavorato sulla base dei 64 centri affiliati, aggiornando le adesioni fino a giugno 2023. Dopo tale data, non sono state perciò prese in considerazione le ulteriori variazioni nella composizione dei centri aderenti, ma si segnala che nel frattempo è uscito dall'UBI il Centro Vajrapani, che ha cessato le sue attività, mentre si sono associati il Centro Dharmakaya e l'Associazione Pian dei Ciliegi.

–, radunano circa 17.000 associati, e a essi fa capo la grande maggioranza dei circa 100.000 praticanti italiani riconducibili all'Unione Buddhista Italiana.

Il quadro appena delineato rappresenta un'istantanea dell'appartenenza giuridica all'UBI, che tuttavia non esaurisce la completa descrizione di quello che potremmo definire l'"universo UBI", non di minore importanza per misurare l'impatto sul territorio di questa confederazione buddhista. In effetti, nel corso della ricerca, abbiamo potuto verificare che esistono realtà non afferenti all'Unione Buddhista Italiana che comunque fanno riferimento, o gravitano, attorno a centri UBI. A titolo di esempio, al Monastero Enso-Ji Il Cerchio di Milano sono collegati altri centri Zen Sōtō che hanno come guida il maestro Carlo Tetsugen Serra (1953-), alcuni dei quali – OraZen a Padova, Ten Shin a Napoli, Zen Gyosho a Cecina (LI) – sono essi stessi centri aderenti all'UBI, mentre altri – Tempio dei Tre Gioielli a Berceto (PR), Gruppo Zen di Pesaro – non lo sono. Analogamente, sono 4 i centri buddhisti associati all'UBI della Via di Diamante – che seguono gli insegnamenti del danese Lama Ole Nydahl (1941-), appartenente alla scuola Karma Kagyu del buddhismo tibetano Vajrayana –, ma questa associazione è presente in Italia con altri 15 centri e gruppi di meditazione[2], oltre a un imponente centro di ritiro internazionale in fase di costruzione ad Allerona (TR): Karma Döndrub Ling. Infine, esistono molteplici centri buddhisti che hanno gli stessi lignaggi di centri associati all'UBI – e che quindi condividono una medesima visione del buddhismo –, ma che per varie ragioni non hanno fatto richiesta di adesione: nella tradizione Vajrayana si possono menzionare i centri Cian Ciub Ciö Ling di Savogna (UD) e Sakya Ngon Ga Ling di Montespertoli (FI); nella tradizione Zen Soto il Tempio Shinjiji di Moglia (MN) e altri gruppi a Milano, Lodi, Novara, Rimini, Roma, Torino, Treviso, Lecce, Palermo, Bologna; nella tradizione Zen Rinzai vari gruppi di pratica lungo tutta la penisola legati al Tempio Zenshinji di Scaramuccia di Orvieto (TR), fondato da Luigi Mario Engaku Taino (1938-2021); nella tradizione Theravada il centro di meditazione Il Sangha del Lago di Soiano

[2] Per una lista aggiornata al 2023 dei centri di pratica, cfr. la pagina Internet http://www.buddhism.it/centri (ultimo accesso 26-09-2023).

(BS), legato al Monastero Santacittarama di Poggio Nativo (RI), come pure alcuni centri di *dharma* di origine thailandese in Veneto.

Nel 2022 l'Assemblea dei centri dell'UBI ha eletto il Consiglio Direttivo per il quinquennio 2022-2027, nominando quali componenti: Filippo Scianna (tradizione Vajrayana), Stefano Davide Bettera (tradizione Theravada), Carlo Tetsugen Serra (tradizione Zen), Elena Seishin Viviani (tradizione Zen), Giovanna Giorgetti (tradizione Vajrayana), Rita Nichele (tradizione Vajrayana) e Aldo Marzano (tradizione Vajrayana). Successivamente, il 30 aprile 2022, il Consiglio Direttivo ha confermato Filippo Scianna – che già rivestiva questo ruolo, dal 2019 – nel ruolo di Presidente dell'UBI e Giovanna Giorgetti ed Elena Seishin Viviani nel ruolo di Vice Presidenti.

Per norma dello statuto, l'UBI non rappresenta alcun gruppo buddhista particolare, ma sin dalla sua origine si è posta come un'unione di centri e si propone di sostenere e rappresentare l'insieme del movimento buddhista nel rispetto di tutte le tradizioni storiche. Le finalità sono infatti principalmente quelle di riunire e assistere i diversi gruppi buddhisti, contribuire alla diffusione degli insegnamenti e delle pratiche della dottrina buddhista, sviluppare la collaborazione fra le diverse scuole buddhiste, favorire il dialogo con le altre comunità religiose, con i centri d'impegno spirituale e con istituzioni culturali e accademiche su argomenti di interesse comune, coltivare rapporti con l'Unione Buddhista Europea (EBU) – fondata nella sua forma attuale nel 1975, ma attiva fin dagli anni 1930, e della quale l'UBI fa parte dal 1987[3] –, la Federazione mondiale dei buddhisti e altre organizzazioni buddhiste internazionali.

All'interno dell'UBI, e come centro associato a essa, opera inoltre una struttura con finalità più specificamente culturali – che in quanto tale non fa capo ad alcuna delle scuole buddhiste oggi esistenti, e anzi promuove e sviluppa gli insegnamenti buddhisti di ogni tradizione, favorendo l'inserimento della dottrina buddhista in genere nella cultura occidentale –, ovvero la Fondazione

[3] Dal 24 settembre 2023 il Presidente dell'EBU è un componente del Consiglio Direttivo dell'UBI, Stefano Davide Bettera.

Maitreya di Roma, costituita nel 1987 e che rappresenta il più rilevante istituto di cultura per la promozione della conoscenza del *dharma* ("legge" o "insegnamento") buddhista in Italia.

Sin dagli inizi delle proprie attività, l'Unione Buddhista Italiana si è posta l'obiettivo di ottenere il riconoscimento giuridico come ente di culto e di siglare l'Intesa con lo Stato. Il 3 gennaio 1991, con un decreto presidenziale successivamente modificato il 15 giugno 1993, l'UBI ottiene il riconoscimento giuridico come ente di culto, mentre le trattative con il governo italiano per l'Intesa hanno avuto un cammino più complesso. Il tavolo di confronto è iniziato nel 1998, ma è il 20 marzo 2000 che l'UBI firma con l'allora Presidente del Consiglio Massimo D'Alema, quindi nuovamente – dopo un ulteriore iter procedurale – il 4 aprile 2007 con il suo successore Romano Prodi, l'Intesa ex articolo 8, III comma della Costituzione, accordo che – dopo l'approvazione del Parlamento l'11 dicembre 2012 – sostituisce nei confronti dell'UBI, degli organismi che essa rappresenta e di coloro che ne fanno parte, la normativa sui "culti ammessi" fino ad allora applicata. Tale accordo, unitamente a quello con l'Unione Induista Italiana, costituisce una novità: per la prima volta, lo Stato italiano ha avuto come interlocutore una religione che non proviene dal solco della tradizione ebraico-cristiana.

L'Intesa dell'Unione Buddhista Italiana con lo Stato si sviluppa su linee guida comuni alle altre già stipulate: l'assistenza spirituale assicurata negli istituti ospedalieri, nelle case di cura e di riposo e negli istituti penitenziari; l'istruzione religiosa; il riconoscimento degli enti; la partecipazione alla ripartizione della quota dell'otto per mille dal gettito IRPEF (in vigore dal 2014); la possibilità di dedurre dal reddito imponibile delle persone fisiche fino a 1.000 euro all'anno per erogazioni liberali a favore dell'UBI. Altre previsioni dell'Intesa attengono invece specificamente all'identità buddhista: così la tutela delle regole tradizionali per il trattamento delle salme, pur nel rispetto della normativa vigente in materia di polizia mortuaria; il riconoscimento della festività del Vesak, fissata convenzionalmente all'ultimo sabato e domenica del mese di maggio di ogni anno.

Il buddhismo rappresentato dall'UBI si connota per il forte spirito di apertura verso le altre religioni. In particolare, sono intensi i rapporti con il mondo cattolico, con la frequente organizzazione di conferenze comuni, rapporti diretti con il Dicastero per il Dialogo Interreligioso (già Pontificio

Consiglio per il Dialogo Interreligioso) e l'Ufficio per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, operante all'interno della segreteria generale della Conferenza Episcopale Italiana, e scambi di esperienze monastiche. Importanti sono anche i rapporti con le università italiane, nonché con una pluralità di enti, organizzazioni e istituzioni italiane e internazionali, disponibili a sviluppare attività e progetti in assonanza con le finalità dell'Unione Buddhista Italiana.

Altre realtà buddhiste in Italia

Come già precisato, oggetto della presente ricerca è il buddhismo in Italia, considerato e analizzato nell'ambito dell'Unione Buddhista Italiana.

D'altro canto, riprendendo per un istante una schematica suddivisione della presenza buddhista in Italia, abbiamo detto che – a grandi linee – nel nostro Paese si possono distinguere: (a) praticanti dell'Unione Buddhista Italiana; (b) praticanti buddhisti di altre tradizioni; (c) membri dell'Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai.

Dopo avere tratteggiato per sommi capi le caratteristiche dell'Unione Buddhista Italiana, è il momento di un cenno – necessariamente succinto – ai buddhisti di altre tradizioni che non afferiscono all'Unione Buddhista Italiana. Numericamente costoro svolgono un ruolo minoritario – abbiamo già precisato la stima di 21.000 praticanti –, che tuttavia non coincide con lo spessore storico, di lignaggio, d'impatto culturale e di radicato dialogo interreligioso che talune di queste realtà rivestono, anche in Italia. Si tratta di una molteplicità di scuole, di centri, di organizzazioni, che meriterebbero ciascuna un'approfondita disamina, qui non possibile. Per una rassegna tendenzialmente esaustiva di esse – e i relativi complementi bibliografici – si rimanda alla *Enciclopedia delle religioni in Italia*, che sembra costituire la raccolta più completa di queste realtà (Introvigne e Zoccatelli 2013). Ne diamo conto in questo capitolo per completare il quadro degli aspetti socio-storici della presenza buddhista in Italia, mentre in altra sezione del progetto si analizzerà più dettagliatamente la consistenza di quello che si potrebbe definire il "buddhismo non-UBI".

Sembra ragionevole iniziare con la menzione dei discepoli italiani del famoso monaco buddhista Zen, poeta e attivista vietnamita per la pace Thích Nhất Hạnh (1926-2022), raccolti sotto le sigle InterEssere, Community of Mindful Living ed Essere Pace – associazione legalmente costituita in Italia nel 1996 – e i cui gruppi di pratica si radunano in case private in svariate città della penisola. L'importanza del portato di Thích Nhất Hạnh – su cui la bibliografia scientifica è ormai imponente (Avicenna 2017) – è difficilmente sottovalutabile, non da ultimo se si considera che nel 2023 è sorto presso la Harvard T.H. Chan School of Public Health dell'Università di Harvard il Thich Nhat Hanh Center for Mindfulness in Public Health.

Per dare un'ulteriore idea della varietà delle scuole buddhiste in Italia non afferenti all'UBI, si potrebbe proseguire soffermandosi sulla presenza nel nostro Paese della corrente Shingon – termine con il quale ci si riferisce alle branche giapponesi del buddhismo tantrico –, tramite la scuola Shinnyo-en (Zoccatelli 2002). Presente nel nostro Paese dall'inizio degli anni 1980, successivamente all'inaugurazione del primo tempio italiano – a Milano, il 13 novembre 1990 –, Shinnyo-en svolge inoltre le sue attività e diffonde i suoi insegnamenti a Roma, Trieste, Livorno, Napoli, Bari, Monopoli, Udine e Catania.

Infine, sembra prezioso non dimenticare la presenza del buddhismo Nichiren, ovvero l'insieme di scuole buddhiste Mahayana giapponesi che fanno riferimento alla figura e agli insegnamenti del monaco buddhista Nichiren (1222-1282), vissuto in Giappone nel secolo XIII. Due centri Nichiren – l'Associazione Nichiren Shu in provincia di Alessandria e la Honmon Butsuryu Shu di Firenze – sono affiliati all'Unione Buddhista Italiana, ma ne esistono svariati altri con una presenza radicata e che operano autonomamente. Dalla Pagoda della pace – la prima sul Mediterraneo, inaugurata il 24 maggio 1998 – a Comiso (Ragusa) del reverendo Gyosho Morishita, dell'ordine Nipponzan Myohoji, alla Reiyukai, presente in Italia dal 1977, considerata il più antico fra i nuovi gruppi della tradizione Nichiren, e da cui origina tutta una serie di ulteriori importanti movimenti, il più noto dei quali è in Italia la Rissho Kosei-kai, particolarmente famosa per le sue importanti attività di dialogo interreligioso con la Chiesa cattolica – il fondatore Nikkyo Niwano (1906-1999), partecipò

al Concilio Vaticano II su invito di Paolo VI (1897-1978) –, dal movimento dei Focolari ai fitti rapporti con diverse università pontificie.

Lo stesso Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai – il terzo quadrante delle presenze buddhiste in Italia, e assunto singolarmente, numericamente il più significativo nel nostro Paese (96.000 praticanti) – discende dalla scuola buddhista Nichiren, e a esso dedichiamo perciò l'ultimo sguardo. Fondata nel 1930 da due educatori giapponesi convertiti al buddhismo Nichiren – Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944) e Josei Toda (1900-1958) – come "Società educativa per la creazione di valore", la Soka Gakkai si riorganizza nel Secondo dopoguerra con un'attitudine particolarmente incentrata sui laici, perseguita dal terzo e attuale presidente, Daisaku Ikeda (1928-). Separatasi nel 1991 dai monaci della Nichiren Shoshu, la Soka Gakkai aveva già iniziato da alcuni decenni un'espansione in Occidente, Italia compresa, dove le prime presenze risalgono al 1961, mentre il "Capitolo Italia" nasce ufficialmente nel 1970 (Zoccatelli 2020). Dall'Assemblea Generale dell'Unione Buddhista Europea (EBU) del 2022, svoltasi in Francia, anche la Soka Gakkai, come già l'Unione Buddhista Italiana, è membro ufficiale dell'EBU.

Per concludere

Il crescente interesse per il buddhismo in Italia può essere interpretato come un segno dei cambiamenti culturali e sociali in corso nella società italiana contemporanea. Come suggerito dalla letteratura sociologica a fronte di altri contesti macro-religiosi, la diffusione del buddhismo in Italia può essere vista come parte di un più ampio evento di "globalizzazione religiosa" (Roy 2004), che sta cambiando il volto della religione e della spiritualità in tutto il mondo. Fenomeno complesso e multidimensionale, l'interesse per il buddhismo in Italia va perciò analizzato in relazione ai processi di cambiamento culturale e sociale che stanno caratterizzando la società italiana. La sua analisi sociologica può contribuire alla comprensione delle ragioni e delle premesse di questo crescente interesse per il buddhismo, offrendo uno strumento utile per meglio definire le dinamiche sociali e culturali della società italiana contemporanea.

BIBLIOGRAFIA

Avicenna, Milo. 2017. *Thich Nhat Hanh: A Selective Bibliography of Dissertations and Theses*. Createspace Independent Publishing Platform.

Baumann, Martin. 1996. "Il Buddhismo in Occidente". In Giovanni Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni. 4. Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*. Roma-Bari: Laterza, 483-497.

_____. 2001. "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective". *Journal of Global Buddhism* 2: 1-43.

Campbell, Colin. 2007. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder: Paradigm Publishers.

Centro Studi e Ricerche IDOS. 2022. *Dossier Statistico Immigrazione 2022*. Roma: Centro Studi e Ricerche IDOS.

CESNUR. 2022. "Dimensioni del pluralismo religioso in Italia (2022)". In Massimo Introvigne e PierLuigi Zoccatelli (sotto la direzione di), *Le religioni in Italia*, https://cesnur.com/dimensioni-del-pluralismo-religioso-in-italia (ultimo accesso 2 ottobre 2023).

Coleman, James William. 2021. *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Comolli, Giampiero. 1995. *Buddisti d'Italia. Viaggio tra i nuovi movimenti spirituali*. Roma: Theoria.

Falà, Maria Angela. 1994-1995. "Presenza e sviluppo del Buddhismo in Italia: la nascita dell'U.B.I., Unione Buddhista Italiana". *La Critica Sociologica* 111-112: 121-128.

_____. 1996. "Buddhismo in Occidente - Buddhismo in Italia". Appendice in Walpola Rahula, *L'insegnamento del Buddha*. Roma: Paramita, 109-134.

Garelli, Franco. 2020. *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*. Bologna: il Mulino.

Heelas, Paul e Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.

Introvigne, Massimo e PierLuigi Zoccatelli. 2013. “Gruppi di origine buddhista”. In Iidem (sotto la direzione di), *Enciclopedia delle religioni in Italia*. Torino: Elledici, 683-788.

Mathé, Thierry. 2010. “Le développement du bouddhisme en contexte italien. Aspects de la modernisation et du pluralisme religieux en Italie”. *Social Compass* 57(4): 521-536.

Palmisano, Stefania e Nicola Pannofino. 2021. *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*. Milano: Mondadori università.

Pasqualotto, Giangiorgio. 2002. “Aspetti e problemi del buddhismo in Italia”. *Dharma* 3(9): 52-58.

Pew Research Center. 2012. *The Global Religious Landscape. Buddhists*. https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-buddhist (ultimo accesso 2 marzo 2023).

Prebish, Charles S. e Martin Baumann (a cura di). 2002. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.

Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.

Zoccatelli, PierLuigi. 2002. “Forme di buddhismo in Italia. Il caso Shinnyo-en”. *La Critica Sociologica* 140: 100-112.

_____ (a cura di). 2020. *Studiare la Soka Gakkai: cinque testi*. CESNUR: Torino.

Zurlo, Gina A., Todd M. Johnson e Peter F. Crossing. 2023. “World Christianity 2023: A Gendered Approach”. *International Bulletin of Mission Research* 47(1): 11-22.

APPENDICE

DIFFUSIONE, SUDDIVISIONE E CONSISTENZA DELL'UNIONE BUDDHISTA ITALIANA

1 - Centri per territorio

Nord: 40 centri / 4.623 soci

27 Vajrayana (3.785 soci), 8 Zen (557 soci), 2 Theravada (245 soci), 1 Nichiren (5 soci), 1 Seon (11 soci), 1 Tendai (20 soci)

Piemonte: 12 centri / 1.178 soci

6 Vajrayana (970 soci), 5 Zen (203 soci), 1 Nichiren (5 soci)

ASSOCIAZIONE HOKUZENKO

Via San Donato, 79/C – 10144 Torino

[Zen / 93 soci]

ASSOCIAZIONE NICHIREN SHU – GUHŌZAN RENKŌJI

Via Fossa, 2 – 15020 Cereseto (AL)

[Nichiren / 5 soci]

ASSOCIAZIONE SANRIN

Via Don Minzoni, 12 – 12045 Fossano (CN)

[Zen / 29 soci]

ASSOCIAZIONE ZEN BODAI DOJO

Via Fratelli Ambrogio, 25 – 12051 Alba (CN)

[Zen / 38 soci]

CENTRO BUDDHA DELLA MEDICINA

Via Cenischia, 13 – 10139 Torino

[Vajrayana / 120 soci]

CENTRO BUDDHADHARMA

Via Galimberti, 58 – 15121 Alessandria

[Vajrayana / 22 soci]

CENTRO MILAREPA

Via de Maistre, 43/c – 10127 Torino

[Vajrayana / 100 soci]

DOJO ZEN MOKUSHO

Via Principe Amedeo, 37 – 10123 Torino

[Zen / 23 soci]

IL CERCHIO VUOTO

Via Carlo Ignazio Giulio, 29 – 10122 Torino

[Zen / 20 soci]

ISTITUTO TEK CIOK SAM LING MEN CIO'LING HEALING SOUND

Via Donadei, 8 – 12060 Belvedere Langhe (CN)

[Vajrayana / 80 soci]

KARMA DECHEN YANGTSE

Cooperativa Bordo – 28846 Borgomezzavalle (VB)

[Vajrayana / 540 soci]

MANDALA SAMTEN LING

Via Campiglie, 76, – 13895 Campiglie (BI)

[Vajrayana / 108 soci]

Liguria: 4 centri / 186 soci

2 Vajrayana (130 soci), 1 Theravada (45 soci), 1 Seon (11soci)

ASSOCIAZIONE SAMBUDU VIHARA

Via G.B Monti, 5/2 – 16151 Genova

[Theravada / 45 soci]

CENTRO STUDI KALACHAKRA

Via Verrando, 75 – 18012 Bordighera (IM)

[Vajrayana / 10 soci]

CENTRO TARA BIANCA

Via Bernardo Castello 3/9 – 16121 Genova

[Vajrayana / 120 soci]

COMUNITÀ BODHIDHARMA – EREMO MUSANG AM

Monti San Lorenzo, 26 – 19032 Lerici (SP)

[Seon / 11 soci]

Lombardia: 10 centri / 2.165 soci

8 Vajrayana (1.865 soci), 1 Zen (100 soci), 1 Theravada (200 soci)

CENTRO GAJANG GIANG CHUB

Via Fiume, 11 – 24030 Paladina (BG)

[Vajrayana / 50 soci]

CENTRO STUDI TIBETANI TENZIN CIO LING

Galleria Parravicini, 8 – 23100 Sondrio

[Vajrayana / 150 soci]

FONDAZIONE BUDDHISMO DELLA VIA DI DIAMANTE

Corso Goffredo Mameli, 30 – 25122 Brescia

[Vajrayana / 200 soci]

GHE PEL LING – ISTITUTO STUDI DI BUDDHISMO TIBETANO

Via Euclide, 17 – 20128 Milano

[Vajrayana / 200 soci]

KARMA CIO LING – CENTRO BUDDHISTA DELLA VIA DI DIAMANTE

Corso Goffredo Mameli, 30 – 25122 Brescia

[Vajrayana / 25 soci]

KARMA TEGSUM CIO LING

Via A. Manzoni, 16 – 25126 Brescia

[Vajrayana / 90 soci]

KUNPEN LAMA GANGCHEN

Via Marco Polo, 13 – 20124 Milano

[Vajrayana / 1.000 soci]

MANDALA – CENTRO STUDI TIBETANI

Via Martinetti, 7 – 20147 Milano

[Vajrayana / 150 soci]

MONASTERO ENSO-JI IL CERCHIO

Via dei Crollalanza, 9 – 20143 Milano

[Zen / 100 soci]

TEMPIO BUDDHISTA LANKARAMAYA

Via Pienza, 8 – 20142 Milano

[Theravada / 200 soci]

Trentino-Alto Adige: 3 centri / 66 soci

2 Vajrayana (46 soci), 1 Tendai (20 soci)

ASSOCIAZIONE SAMATHA-VIPASYANA – TEMPIO TENRYUZANJI

Via per Grigno – 38050 Cinte Tesino (TN)

[Tendai / 20 soci]

CENTRO STUDI TIBETANI MANDALA DEUA LING

Vicolo Steinach, 9 – 39012 Merano (BZ)

[Vajrayana / 36 soci]

CENTRO VAJRAPANI

P.zza San Giuseppe, 5 – 38049 Bosentino (TN)

[Vajrayana / 10 soci]

Veneto: 6 centri / 580 soci

5 Vajrayana (527 soci), 1 Zen (53 soci)

BECHEN KARMA TEGSUM TASHI LING

Contrada Morago, 6 – 37141 Cancello Mizzole (VR)

[Vajrayana / 80 soci]

CENTRO DHARMA SHILA

Via Marola, 17 – 36010 Chiuppano (VI)

[Vajrayana / 50 soci]

CENTRO DHARMA VISUDDHA

Via dei Pioppi, 4 – 37141 Verona

[Vajrayana / 50 soci]

CENTRO LAMA TZONG KHAPA

Via Peseggiana, 31 – 31059 Zero Branco (TV)

[Vajrayana / 97 soci]

CENTRO TARA CITTAMANI

Via Lussemburgo, 4 (zona Camin) – 35127 Padova

[Vajrayana / 250 soci]

TEMPIO ZEN "ORAZEN" – SOKUZEN-JI

Via Beata Eustochio, 2A – 35124 Padova

[Zen / 53 soci]

Friuli-Venezia Giulia: 2 centri / 112 soci

2 Vajrayana (112 soci)

ASSOCIAZIONE DHAGPO FVG

Via Marconi, 9 – 33022 Arta Terme (UD)

[Vajrayana / 94 soci]

CENTRO SAKYA

Via Marconi, 34 – 34133 Trieste

[Vajrayana / 18 soci]

Emilia-Romagna: 3 centri / 336 soci

2 Vajrayana (135 soci), 1 Zen (201 soci)

ASSOCIAZIONE BUDDHISMO DELLA VIA DI DIAMANTE

Via Jacopo della Lana, 8 – 40137 Bologna

[Vajrayana / 25 soci]

CENTRO CENRESIG

Via della Beverara, 94/3 – 40131 Bologna

[Vajrayana / 110 soci]

ISTITUTO ITALIANO ZEN SOTO SHOBOZAN FUDENJI

Bargone, 113 – 43039 Salsomaggiore Terme (PR)

[Zen / 201 soci]

Centro: 18 centri / 12.237 soci

7 Vajrayana (5.838 soci), 6 Zen (265 soci), 2 Theravada (5.909 soci), 1 Nichiren (80 soci), 1 Chan (5 soci), 1 Interbuddhista (140 soci)

Toscana: 8 centri / 4.393 soci

5 Vajrayana (4.258 soci), 2 Zen (55 soci), 1 Nichiren (80 soci)

ASSOCIAZIONE SANGHA ONLUS

Via Poggiberna, 15 – 56040 Pomaia (Pisa)

[Vajrayana / 28 soci]

CENTRO BUDDHISTA ZEN GYOSHO

Via Marrucci, 58a – 57023 Cecina (LI)

[Zen / 30 soci]

CENTRO TERRA DI UNIFICAZIONE EWAM

Via Pistoiese, 149/C – 50145 Firenze

[Vajrayana / 30 soci]

CENTRO ZEN FIRENZE – TEMPIO SHINNYO-JI

via Vittorio Emanuele II, 171 – 50134 Firenze

[Zen / 25 soci]

COMUNITÀ DZOG-CHEN DI MERIGAR

Podere Nuovo – 58031 Arcidosso (GR)

[Vajrayana / 1.400 soci]

FPMT – FONDAZIONE PER LA PRESERVAZIONE DELLA TRADIZIONE MAHAYANA

Via Poggiberna, 9 – 56040 Pomaia (PI)

[Vajrayana / no soci]

HONMON BUTSURYU SHU – HBS

Via Piagentina, 31 – 50121 Firenze

[Nichiren / 80 soci]

ISTITUTO LAMA TZONG KHAPA

Via Poggiberna, 9 – 56040 Pomaia (PI)

[Vajrayana / 2.800 soci]

Umbria: 1 centro / 138 soci

1 Zen (138 soci)

TEMPIO BUDDHISTA ZENSHINJI DI SCARAMUCCIA

Loc. Pian del Vantaggio, 64 – 05019 Orvieto Scalo (TR)

[Zen / 138 soci]

Lazio: 9 centri / 7.706 soci

2 Vajrayana (1.580 soci), 3 Zen (72 soci), 2 Theravada (5.909 soci), 1 Chan (5 soci), 1 Interbuddhista (140 soci)

ASSOCIAZIONE BUDDHISTA ZEN SOTO BUPPO

Via di Villa Lauricella, 12 – 00176 Roma

[Zen / 23 soci]

ASSOCIAZIONE PER LA MEDITAZIONE DI CONSAPEVOLEZZA – A.ME.CO.

Vicolo d'Orfeo, 1 – 00193 Roma

[Theravada / 5.900 soci]

ASSOCIAZIONE ZEN ANSHIN

Via Ettore Rolli, 49 – 00153 Roma

[Zen / 30 soci]

CENTRO ZEN L'ARCO

Piazza Dante, 15 – 00185 Roma

[Zen / 19 soci]

FONDAZIONE MAITREYA

Via Clementina, 7 – 00184 Roma

[Interbuddhista / 140 soci]

IL MONASTERO TIBETANO

Via Tivera, 2/B – 04012 Cisterna di Latina (LT)

[Vajrayana / 980 soci]

ISTITUTO SAMANTABHADRA

Via Di Generosa, 24 – 00148 Roma

[Vajrayana / 600 soci]

MONASTERO DI CHUNG TAI CHAN – ASSOCIAZIONE BUDDHISTA IN ITALIA

Via dell'Omo, 142 – 00155 Roma

[Chan / 5 soci]

MONASTERO SANTACITTARAMA

Località Brulla – 02030 Poggio Nativo (RI)

[Theravada / 9 soci]

Mezzogiorno: 6 centri / 181 soci

3 Vajrayana (104 soci), 1 Zen (16 soci), 2 Theravada (33 soci)

Abruzzo: 1 centro / 50 soci

1 Theravada (50 soci)

ASSOCIAZIONE ABRUZZESE BUDDHISTA BUDDHADHARMA

Via Tiburtina Valeria, 330/1 – 65128 Pescara

[Theravada / 50 soci]

Campania: 2 centri / 27 soci

1 Zen (16 soci), 1 Theravada (11soci)

ASSOCIAZIONE TEN SHIN – CUORE DI CIELO PURO

Via Terracina, 429 – 80125 Napoli

[Zen / 16 soci]

TEMPIO NAPOLI BUDDHIST VIHARA

Via Giuseppe Tomasi di Lampedusa, 91 – 80145 Napoli

[Theravada / 11 soci]

Puglia: 2 centri / 54 soci

2 Vajrayana (54 soci)

CENTRO BUDDHISMO DELLA VIA DI DIAMANTE DI BARI

Via Napoli, 241 – 70123 Bari

[Vajrayana / 22 soci]

ISTITUTO JANGTSE THOESAM (ISTITUTO CHAN TZE TOSAM)

Viale Unicef, 40 – 74121 Taranto

[Vajrayana / 32 soci]

Sicilia: 1 centro / 50 soci

1 Vajrayana (50 soci)

CENTRO BUDDHISTA MUNI GYANA

Via Grotte Partanna, 5 (Pizzo Sella) – 90151 Palermo

[Vajrayana / 50 soci]

2 - Centri per tradizione

Chan

1 centro / 5 soci

1 Centro Italia (5 soci)

MONASTERO DI CHUNG TAI CHAN – ASSOCIAZIONE BUDDHISTA IN ITALIA

Via dell'Omo, 142 – 00155 Roma

[Centro / 5 soci]

Interbuddhisti

1 centro / 140 soci

1 Centro Italia (140 soci)

FONDAZIONE MAITREYA

via Clementina, 7 – 00184 Roma

[Centro / 140 soci]

Nichiren

2 centri / 85 soci

1 Nord Italia (5 soci), 1 Centro Italia (80 soci)

ASSOCIAZIONE NICHIREN SHU – GUHŌZAN RENKŌJI

Via Fossa, 2 – 15020 Cereseto (AL)

[Nord / 5 soci]

HONMON BUTSURYU SHU – HBS

Via Piagentina, 31 – 50121 Firenze

[Centro / 80 soci]

Seon

1 centro / 11 soci

1 Nord Italia (11 soci)

COMUNITÀ BODHIDHARMA – EREMO MUSANG AM

Monti San Lorenzo, 26 – 19032 Lerici (SP)

[Nord / 11 soci]

Tendai

1 centro / 20 soci

1 Nord Italia (20 soci)

ASSOCIAZIONE SAMATHA-VIPASYANA – TEMPIO TENRYUZANJI

Via per Grigno – 38050 Cinte Tesino (TN)

[Nord / 20 soci]

Theravada

6 centri / 6.215 soci

2 Nord Italia (245 soci), 2 Centro Italia (5.909 soci), 2 Sud Italia (61 soci)

ASSOCIAZIONE ABRUZZESE BUDDHISTA BUDDHADHARMA

Via Tiburtina Valeria, 330/1 – 65128 Pescara

[Mezzogiorno / 50 soci]

ASSOCIAZIONE PER LA MEDITAZIONE DI CONSAPEVOLEZZA – A.ME.CO.

Vicolo d'Orfeo, 1 – 00193 Roma

[Centro / 5.900 soci]

ASSOCIAZIONE SAMBUDU VIHARA

Via G.B Monti, 5/2 – 16151 Genova

[Nord / 45 soci]

MONASTERO SANTACITTARAMA

Località Brulla – 02030 Poggio Nativo (RI)

[Centro / 9 soci]

TEMPIO BUDDHISTA LANKARAMAYA

Via Pienza, 8 – 20142 Milano

[Nord / 200 soci]

TEMPIO NAPOLI BUDDHIST VIHARA

Via Giuseppe Tomasi di Lampedusa, 91 – 80145 Napoli

[Mezzogiorno / 11 soci]

Vajrayana

37 centri / 9.727 soci

27 Nord Italia (3.785 soci), 7 Centro Italia (5.838 soci), 3 Sud Italia (104 soci)

ASSOCIAZIONE BUDDHISMO DELLA VIA DI DIAMANTE

Via Jacopo della Lana, 8 – 40137 Bologna

[Nord / 25 soci]

ASSOCIAZIONE DHAGPO FVG

Via Marconi, 9 – 33022 Arta Terme (UD)

[Nord / 94 soci]

ASSOCIAZIONE SANGHA ONLUS

Via Poggiberna, 15 – 56040 Pomaia (Pisa)

[Centro / 28 soci]

BECHEN KARMA TEGSUM TASHI LING

Contrada Morago, 6 – 37141 Cancello Mizzole (VR)

[Nord / 80 soci]

CENTRO BUDDHA DELLA MEDICINA

Via Cenischia, 13 – 10139 Torino

[Nord / 120 soci]

CENTRO BUDDHADHARMA

Via Galimberti, 58 – 15121 Alessandria

[Nord / 22 soci]

CENTRO BUDDHISMO DELLA VIA DI DIAMANTE DI BARI

Via Napoli, 241 – 70123 Bari

[Mezzogiorno / 22 soci]

CENTRO BUDDHISTA MUNI GYANA

Via Grotte Partanna, 5 (Pizzo Sella) – 90151 Palermo

[Mezzogiorno / 50 soci]

CENTRO CENRESIG

Via della Beverara, 94/3 – 40131 Bologna

[Nord / 110 soci]

CENTRO DHARMA SHILA

Via Marola, 17 – 36010 Chiuppano (VI)

[Nord / 50 soci]

CENTRO DHARMA VISUDDHA

Via dei Pioppi, 4 – 37141 Verona

[Nord / 50 soci]

CENTRO GAJANG GIANG CHUB

Via Fiume, 11 – 24030 Paladina (BG)

[Nord / 50 soci]

CENTRO LAMA TZONG KHAPA

Via Peseggiana, 31 – 31059 Zero Branco (TV)

[Nord / 97 soci]

CENTRO MILAREPA

Via de Maistre, 43/c – 10127 Torino

[Nord / 100 soci]

CENTRO SAKYA

Via Marconi, 34 – 34133 Trieste

[Nord / 18 soci]

CENTRO STUDI KALACHAKRA

Via Verrando, 75 – 18012 Bordighera (IM)

[Nord / 10 soci]

CENTRO STUDI TIBETANI MANDALA DEUA LING

Vicolo Steinach, 9 – 39012 Merano (BZ)

[Nord / 36 soci]

CENTRO STUDI TIBETANI TENZIN CIO LING

Galleria Parravicini, 8 – 23100 Sondrio

[Nord / 150 soci]

CENTRO TARA BIANCA

Via Bernardo Castello, 3/9 – 16121 Genova

[Nord / 120 soci]

CENTRO TARA CITTAMANI

Via Lussemburgo, 4 (zona Camin) – 35127 Padova

[Nord / 250 soci]

CENTRO TERRA DI UNIFICAZIONE EWAM

Via Pistoiese, 149/C – 50145 Firenze

[Centro / 30 soci]

CENTRO VAJRAPANI

P.zza San Giuseppe, 5 – 38049 Bosentino (TN)

[Nord / 10 soci]

COMUNITÀ DZOG-CHEN DI MERIGAR

Podere Nuovo – 58031 Arcidosso (GR)

[Centro / 1.400 soci]

FONDAZIONE BUDDHISMO DELLA VIA DI DIAMANTE

Corso Goffredo Mameli, 30 – 25122 Brescia

[Nord / 200 soci]

FPMT – FONDAZIONE PER LA PRESERVAZIONE DELLA TRADIZIONE MAHAYANA

Via Poggiberna, 9 – 56040 Pomaia (PI)

[Centro / no soci]

GHE PEL LING – ISTITUTO STUDI DI BUDDHISMO TIBETANO

Via Euclide, 17 – 20128 Milano

[Nord / 200 soci]

IL MONASTERO TIBETANO

Via Tivera, 2/B – 04012 Cisterna di Latina (LT)

[Centro / 980 soci]

ISTITUTO JANGTSE THOESAM (ISTITUTO CHAN TZE TOSAM)

Viale Unicef, 40 – 74121 Taranto

[Mezzogiorno / 32 soci]

ISTITUTO LAMA TZONG KHAPA

Via Poggiberna, 9 – 56040 Pomaia (PI)

[Centro / 2.800 soci]

ISTITUTO SAMANTABHADRA

Via Di Generosa, 24 – 00148 Roma

[Centro / 600 soci]

ISTITUTO TEK CIOK SAM LING MEN CIO'LING HEALING SOUND

Via Donadei, 8 – 12060 Belvedere Langhe (CN)

[Nord / 80 soci]

KARMA CIO LING – Centro Buddhista della Via di Diamante

Corso Goffredo Mameli, 30 – 25122 Brescia

[Nord / 25 soci]

KARMA DECHEN YANGTSE

Cooperativa Bordo – 28846 Borgomezzavalle (VB)

[Nord / 540 soci]

KARMA TEGSUM CIO LING

Via A. Manzoni, 16 – 25126 Brescia

[Nord / 90 soci]

KUNPEN LAMA GANGCHEN

Via Marco Polo, 13 – 20124 Milano

[Nord / 1.000 soci]

MANDALA – CENTRO STUDI TIBETANI

Via Martinetti, 7 – 20147 Milano

[Nord / 150 soci]

MANDALA SAMTEN LING

Via Campiglie, 76 – 13895 Campiglie (BI)

[Nord / 108 soci]

Zen

15 centri / 838 soci

8 Nord Italia (557 soci), 6 Centro Italia (265 soci), 1 Sud Italia (16 soci)

ASSOCIAZIONE BUDDHISTA ZEN SOTO BUPPO

Via di Villa Lauricella, 12 – 00176 Roma

[Centro / 23 soci]

ASSOCIAZIONE HOKUZENKO

Via San Donato, 79/C – 10144 Torino

[Nord / 93 soci]

ASSOCIAZIONE SANRIN

Via Don Minzoni, 12 – 12045 Fossano (CN)

[Nord / 29 soci]

ASSOCIAZIONE TEN SHIN – CUORE DI CIELO PURO

Via Terracina, 429 – 80125 Napoli

[Mezzogiorno / 16 soci]

ASSOCIAZIONE ZEN ANSHIN

Via Ettore Rolli, 49 – 00153 Roma

[Centro / 30 soci]

ASSOCIAZIONE ZEN BODAI DOJO

Via Fratelli Ambrogio, 25 – 12051 Alba (CN)

[Nord / 38 soci]

CENTRO BUDDHISTA ZEN GYOSHO

Via Marrucci, 58a – 57023 Cecina (LI)

[Centro / 30 soci]

CENTRO ZEN FIRENZE – TEMPIO SHINNYO-JI

Via Vittorio Emanuele II, 171 – 50134 Firenze

[Centro / 25 soci]

CENTRO ZEN L'ARCO

Piazza Dante, 15 – 00185 Roma

[Centro / 19 soci]

DOJO ZEN MOKUSHO

Via Principe Amedeo, 37 – 10123 Torino

[Nord / 23 soci]

IL CERCHIO VUOTO

Via Carlo Ignazio Giulio, 29 – 10122 Torino

[Nord / 20 soci]

ISTITUTO ITALIANO ZEN SOTO SHOBOZAN FUDENJI

Bargone, 113 – 43039 Salsomaggiore Terme (PR)

[Nord / 201 soci]

MONASTERO ENSO-JI IL CERCHIO

Via dei Crollalanza, 9 – 20143 Milano

[Nord / 100 soci]

TEMPIO BUDDHISTA ZENSHINJI DI SCARAMUCCIA

Loc. Pian del Vantaggio, 64 – 05019 Orvieto Scalo (TR)

[Centro / 138 soci]

TEMPIO ZEN "ORAZEN" – SOKUZEN-JI

Via Beata Eustochio, 2A – 35124 Padova

[Nord / 53 soci]

	Chan	Interbuddhista	Nichiren	Seon	Tendai	Theravada	Vajrayana	Zen	TOTALE
NORD			1 (5)	1 (11)	1 (20)	2 (245)	27 (3.785)	8 (557)	**40 (4.623)**
Piemonte			*1 (5)*				*6 (970)*	*5 (203)*	***12 (1.178)***
Liguria				*1 (11)*		*1 (45)*	*2 (130)*		***4 (186)***
Lombardia						*1 (200)*	*8 (1.865)*	*1 (100)*	***10 (2.165)***
Trent.-Alto A.					*1 (20)*		*2 (46)*		***3 (66)***
Veneto							*5 (527)*	*1 (53)*	***6 (580)***
Friuli-V. Giul.							*2 (112)*		***2 (112)***
Emilia-Rom.							*2 (135)*	*1 (201)*	***3 (336)***
CENTRO	1 (5)	1 (140)	1 (80)			2 (5.909)	7 (5.838)	6 (265)	**18 (12.237)**
Toscana			*1 (80)*				*5 (4.258)*	*2 (55)*	***8 (4.393)***
Umbria								*1 (138)*	***1 (138)***
Lazio	*1 (5)*	*1 (140)*				*2 (5.909)*	*2 (1.580)*	*3 (72)*	***9 (7.706)***
SUD						2 (61)	3 (104)	1 (16)	**6 (181)**
Abruzzo						*1 (50)*			***1 (50)***
Campania						*1 (11)*		*1 (16)*	***2 (27)***
Puglia							*2 (54)*		***2 (54)***
Sicilia							*1 (50)*		***1 (50)***
TOTALE	**1 (5)**	**1 (140)**	**2 (85)**	**1 (11)**	**1 (20)**	**6 (6.215)**	**37 (9.727)**	**15 (838)**	**64 (17.041)**

Tab. 3 - Tabella riassuntiva centri e associati suddivisi per tradizione, area geografica e regione.

Totale Italia: 64 centri / 17.041 soci

1 Chan (1 Centro Italia / 5 soci), 1 Interbuddhista (1 Centro Italia / 140 soci), 2 Nichiren (1 Nord Italia, 1 Centro Italia / 85 soci), 1 Seon (1 Nord Italia / 11 soci), 1 Tendai (1 Nord Italia / 20 soci), 6 Theravada (2 Nord Italia, 2 Centro Italia, 2 Sud Italia / 6.215 soci), 37 Vajrayana (27 Nord Italia, 7 Centro Italia, 3 Sud Italia / 9.727 soci), 15 Zen (8 Nord Italia, 6 Centro Italia, 1 Sud Italia / 838 soci)

Nota bene. Non si registra la presenza di centri nelle seguenti 6 regioni: Valle d'Aosta, Marche, Basilicata, Calabria, Molise, Sardegna.

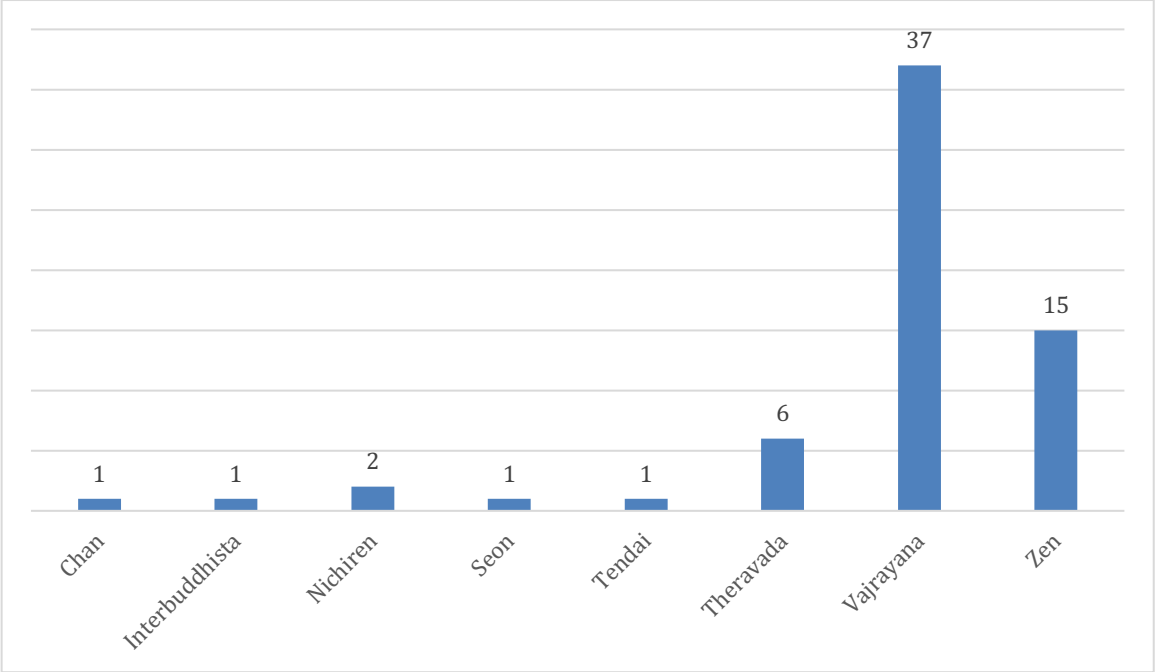


Fig. 1 - Consistenza numerica dei centri suddivisi per tradizione.

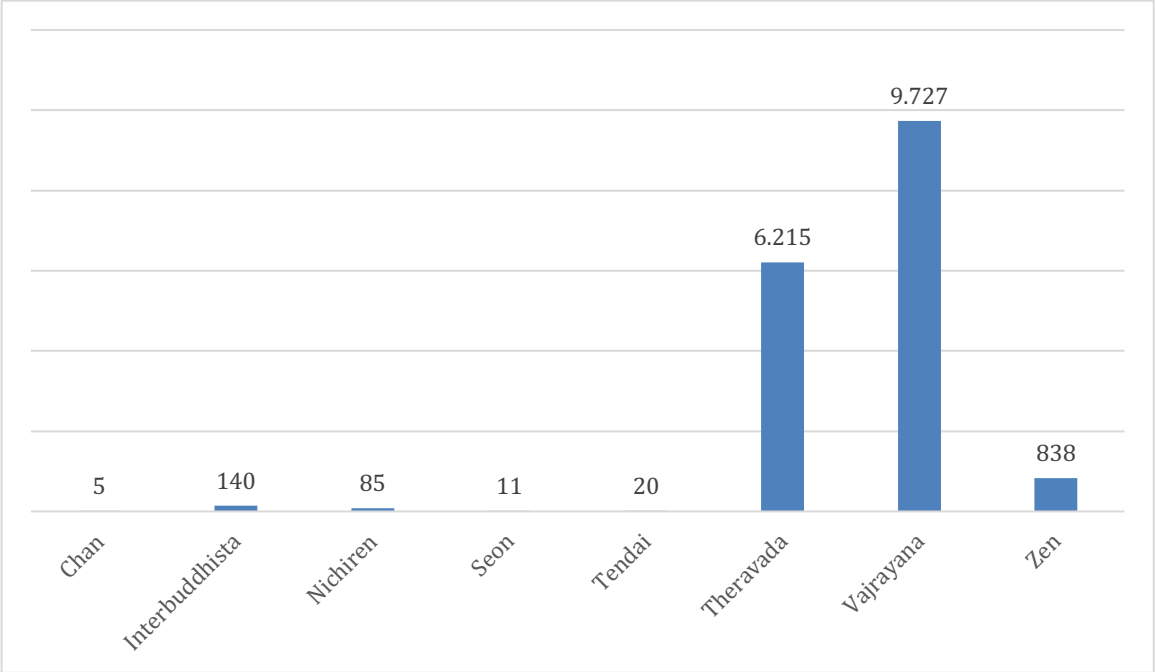


Fig. 2 - Consistenza numerica degli associati suddivisi per tradizione.

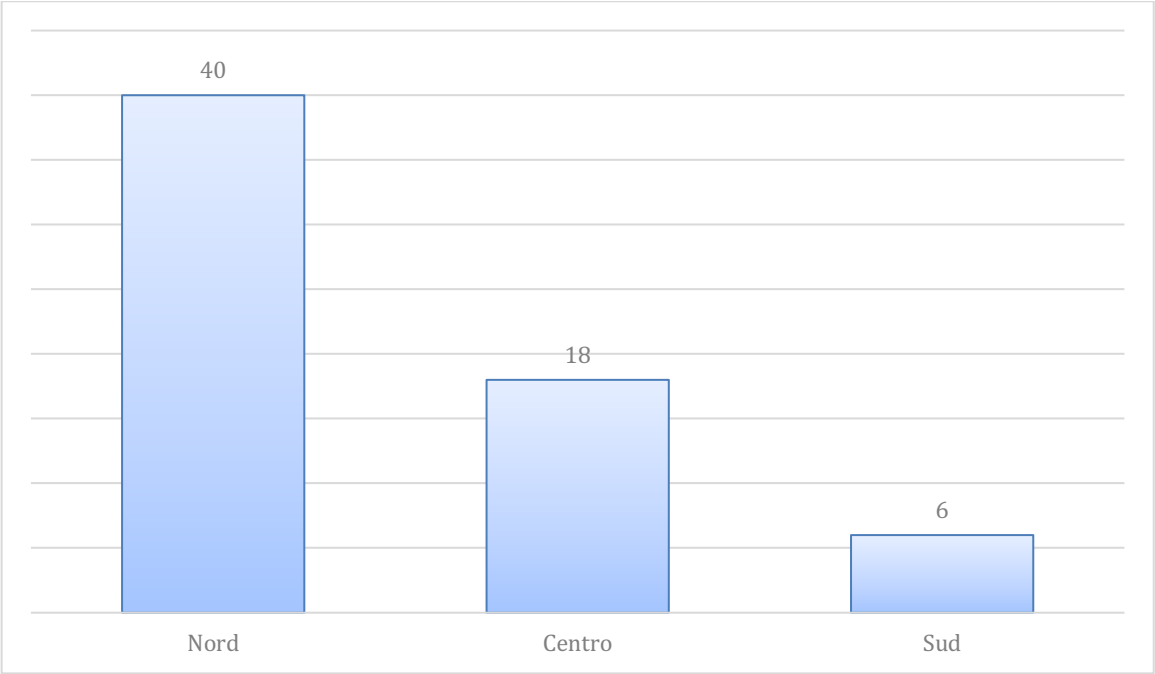


Fig. 3 - Consistenza numerica dei centri suddivisi per area geografica.

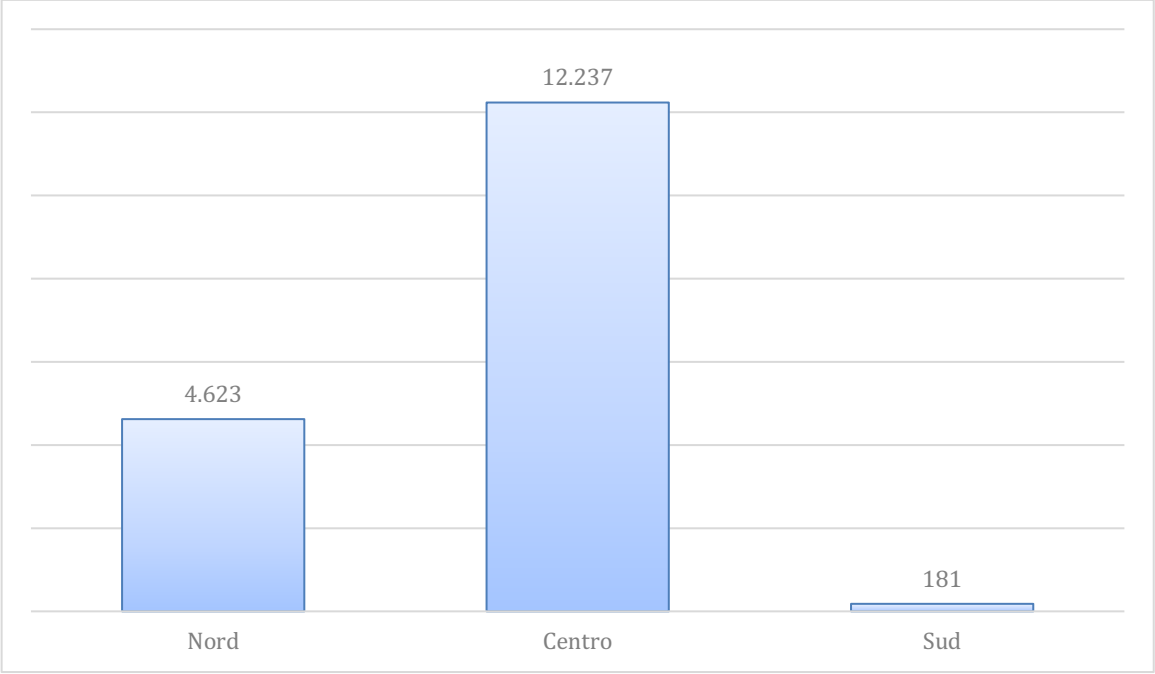


Fig. 4 - Consistenza numerica degli associati suddivisi per area geografica.

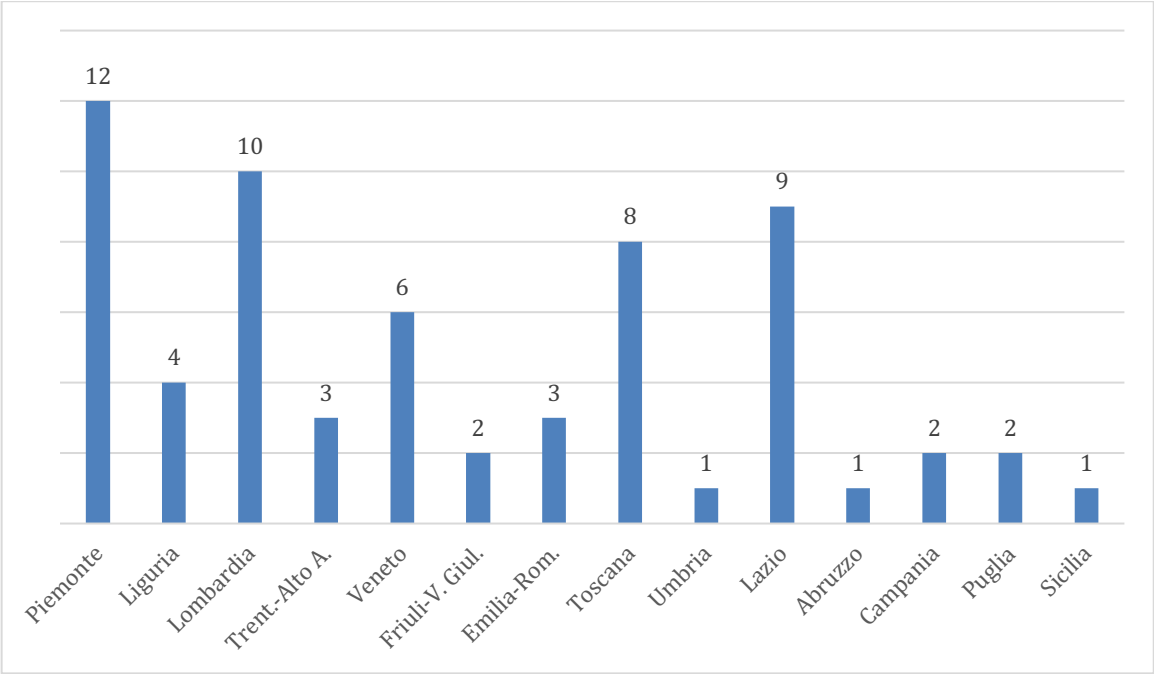


Fig. 5 - Consistenza numerica dei centri suddivisi per regione.

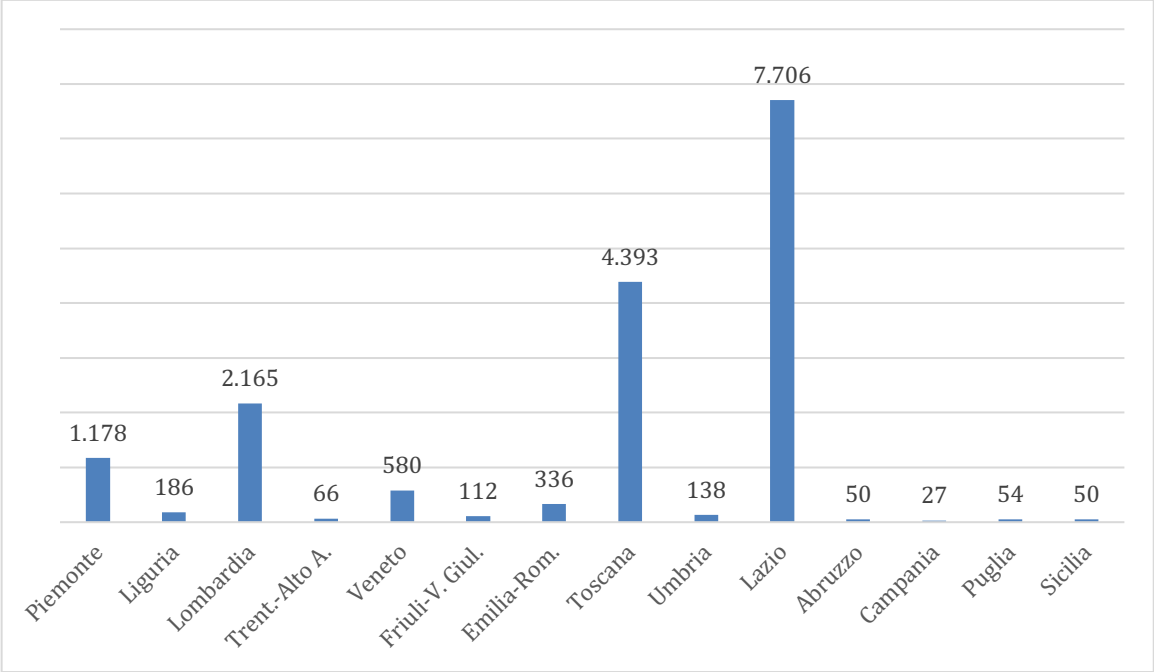


Fig. 6 - Consistenza numerica degli associati suddivisi per regione.

CAPITOLO IV

ATTIVITÀ, DIMENSIONI E ATTITUDINI DEI CENTRI UBI. LA PROSPETTIVA ISTITUZIONALE

Introduzione

Questo capitolo ha come obiettivo principale di restituire un'immagine delle diverse conformazioni assunte dai centri afferenti all'Unione Buddhista Italiana. A tal fine, dopo una breve introduzione metodologica, la prima parte del contributo esamina le principali caratteristiche sociali e strutturali dei centri UBI, prendendone in considerazione il numero di persone coinvolte, i livelli di partecipazione alle attività, il *trend* nell'aumento/diminuzione dei membri, la composizione sociale, l'orientamento politico/dottrinale/etico, e il tipo di *leadership.* La seconda parte si concentra sul *civic engagement* dei centri che aderiscono all'Unione Buddhista Italiana, approfondendone i livelli di coinvolgimento in attività di stampo politico, sociale, interreligioso, culturale e caritativo. Nella terza sezione del capitolo sono invece approfonditi gli orientamenti e le pratiche verso le questioni dell'omosessualità, della parità di genere, del fine-vita, e verso coloro che fanno uso di bevande alcoliche e/o di droghe leggere. L'ultima sezione del capitolo si concentra sulle questioni che dall'analisi dei dati sono risultate essere più controverse, ovvero le diverse attitudini circa il fine-vita e il consumo di droghe leggere. In tal senso, è stato analizzato come cambiano le diverse posizioni emerse tra i responsabili dei centri in merito all'eutanasia attiva e la possibilità, per coloro che fanno uso di droghe leggere, di assumere ruoli di responsabilità, al variare: (a) delle diverse tradizioni buddhiste afferenti all'universo UBI; e (b) del tipo di formazione del *leader*.

Metodologia

L'indagine qui presentata si rifà alla metodologia dei *National Congregations Study (NCS),* condotti inizialmente negli Stati Uniti da Mark Chaves (Chaves et al. 1999; Chaves 2004, 2018; Chaves e Anderson 2008, 2014) e in seguito in Svizzera da Jörg Stolz e Christophe Monnot (Stolz et al. 2011;

Stolz e Chaves 2017), e che hanno come obiettivo quello di raccogliere dati e informazioni in merito alle *religious congregations*. L'oggetto d'analisi di questo contributo, ovvero i centri buddhisti afferenti all'Unione Buddhista Italiana, sono considerati come *congregations* in quanto corrispondono alla definizione proposta da Chaves, che le considera come:

> un'istituzione sociale in cui individui che non sono tutti "specialisti religiosi" si riuniscono fisicamente gli uni accanto agli altri, frequentemente e a intervalli regolarmente programmati, per attività ed eventi con contenuto e finalità esplicitamente religiosi (Chaves 2004, 1).

L'analisi che segue si riferisce alle interviste condotte da dicembre 2022 ad aprile 2023, con 57 responsabili (o *leader*) di centri afferenti all'Unione Buddhista Italiana, su 64 totali[4]. Per responsabili questo studio intende coloro che svolgono il ruolo di guida spirituale e/o di *leader* laici con ruoli strettamente organizzativi e manageriali. Le interviste – che consistevano nella somministrazione di un questionario composto da 61 domande[5] – sono state svolte via telefono

[4] Dei 64 centri, 3 non rispettano i criteri necessari alla somministrazione del questionario (Associazione Sangha Onlus, Fondazione Buddhismo della via di diamante, FPMT); 2 si sono detti non interessati a partecipare (Honmon Butsuryu Shu - HBS, Centro studi Kalachakra); e altri 2 non sono stati raggiungibili (Centro Sakya e Centro A.ME.CO).

[5] Il questionario è diviso in dieci sezioni: contatti, informazioni di base, personale e governance, volontari, culto, gruppi e attività, composizione sociale, valori, congregazioni e diritti umani. Le sezioni 1, 2, 3, 4, 5, 6 e 7 contengono domande che riguardano principalmente le informazioni di base, il tipo di *membership* e di *leadership*. L'ottava sezione riguarda i valori e gli orientamenti politici/etici e dottrinali dei centri; la nona approfondisce il tipo di attività sociali, caritative e culturali svolte dai centri, insieme alle attitudini dei responsabili religiosi verso la *membership* e *lay-leadership* degli omosessuali, dei consumatori di droghe e di

(36/57), via Zoom/Meet (17/57), e di persona (4/57). La durata media è stata di 45 minuti circa.

Parte I

Caratteristiche sociali e strutturali dei centri UBI

Grandezza dei Centri

La grandezza dei centri – in termini di consistenza numerica – è stata analizzata attraverso 4 indicatori:

(a) numero di membri formali ("Quante persone appartengono formalmente al suo centro?");

(b) numero di persone effettivamente coinvolte nei centri ("Quante persone sono coinvolte in qualsiasi maniera nella vita religiosa del suo centro — contando sia adulti che bambini, sia partecipanti regolari che saltuari, sia membri ufficiali o formalmente appartenenti al suo centro, sia non appartenenti? Qual è il numero totale di persone coinvolte a tutti i livelli nel suo centro?");

(c) numero di partecipanti all'evento più atteso dell'anno ("Quante persone all'interno del suo centro, considerando sia gli adulti che i bambini, partecipano all'evento – rito religioso, festival o altre attività – con il maggior numero di partecipanti/più atteso di un anno qualsiasi?");

(d) numero di partecipanti settimanali ("Quante persone, considerando sia gli adulti che i bambini, partecipano settimanalmente alle pratiche istituzionali del suo centro?").

Tabella 1. Grandezza dei centri (N, media)

Membri formali	188
Persone effettivamente coinvolte nei centri	189
Partecipanti all'evento più atteso dell'anno	219

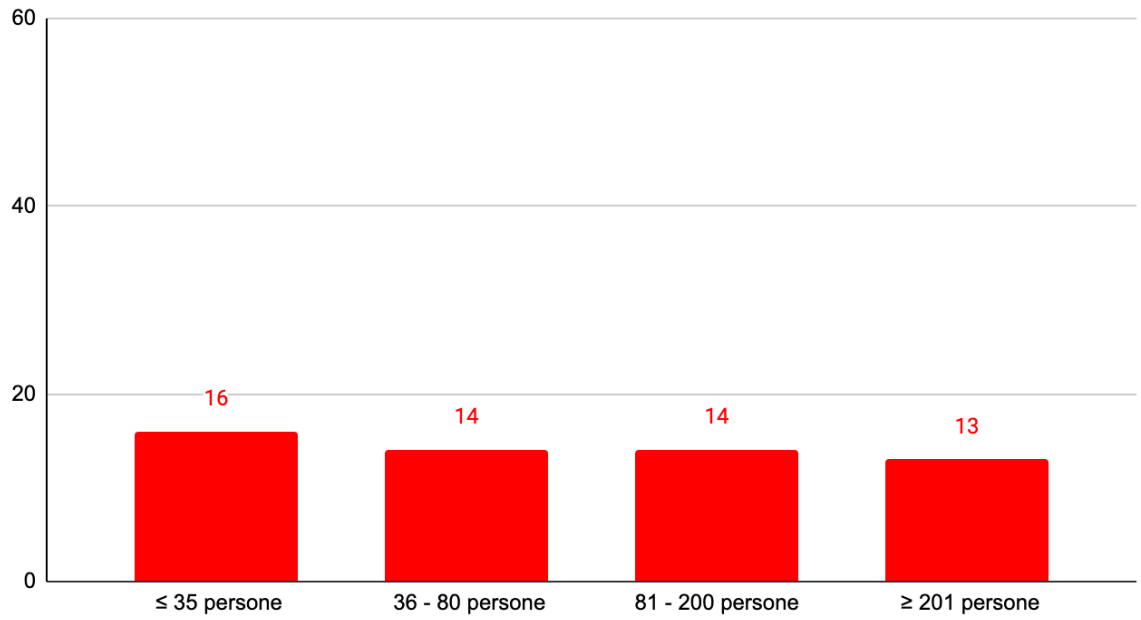
bevande alcoliche. L'ultima sezione descrive invece gli orientamenti dei responsabili verso la parità di genere e il fine-vita.

Partecipanti settimanali	60

La tabella 1 evidenzia che il numero di membri formali e quello di persone coinvolte tende a coincidere (188 il primo e 189 il secondo); mentre il numero di partecipanti settimanali risulta considerevolmente inferiore (60). Questo dato può essere letto alla luce del fatto che la pratica buddhista, basata per lo più sul piano individuale (se si considera che la meditazione è l'attività cardine), non esige una partecipazione comunitaria assidua. Molti si recano ai centri in occasione degli insegnamenti di *travel teachers*/guide spirituali e maestri di Dharma (come, per esempio, Geshe, Lama, Shifu, Kyoshi) che arrivano da fuori, o quando ci sono seminari su tematiche specifiche.

Il numero medio di persone che partecipa all'evento più atteso dell'anno (219) invece, supera il numero di membri formali e quello di persone coinvolte. Spesso, infatti, questi eventi coinvolgono anche simpatizzanti e curiosi che approfittano di feste/*open days* per un primo approccio con il buddhismo.

Figura 1. Persone coinvolte nei centri (N)[6]



[6] Le fasce di persone sono state impostate tramite la distribuzione per quartili.

La figura 1 evidenzia una distribuzione alquanto omogenea delle dimensioni dei centri afferenti all'UBI, con una lieve prevalenza di comunità medio piccole: la maggioranza dei centri coinvolge non più di 35 persone (16 su 57). Leggermente meno numerosi sono i centri che coinvolgono dalle 36 alle 80 persone (14 su 57), dalle 81 alle 200 (14 su 57), e dalle 201 persone in su (13 su 57).

Trend

La tendenza all'aumento/diminuzione dei membri è stata analizzata attraverso la seguente domanda: "Il numero di adulti che frequentano regolarmente il suo centro è aumentato o diminuito rispetto a 10 anni fa?".

Tabella 2. Trend nella diminuzione/aumento dei membri (N)

Aumentato	36
Diminuito	5
Rimasto uguale	16
Totale	57

La tabella 2 mostra come negli ultimi 10 anni il trend prevalente all'interno dei centri UBI sia stato quello di un aumento nel numero dei partecipanti (36 su 57). Va specificato che in fase di somministrazione del questionario è stato chiesto di considerare la tendenza generale dal 2013 ad oggi, e di non dare una risposta che si concentrasse eccessivamente sulla fase del Covid 19, che per ovvie ragioni, è stata causa di un forte declino nella partecipazione. Questo evento, come riportato da molti responsabili, nella maggioranza dei casi è stato affrontato tramite lo strumento dell'online, e non ha causato grandi ripercussioni nella fase post pandemia.

Soltanto un esiguo numero di centri ha risentito in maniera significativa della pandemia, con un calo vertiginoso delle presenze in un paio di casi, e con la chiusura del centro "fisico" del Centro Dharma Visuddha (Verona) che attualmente svolge esclusivamente meditazioni online.

Composizione sociale

La composizione sociale dei centri è stata analizzata attraverso 4 indicatori:

(a) percentuale femminile ("Ripensando al numero di adulti che frequentano regolarmente il suo centro, qual è la percentuale di donne?");

(b) percentuale di persone con più di 60 anni di età ("Tra i regolari partecipanti adulti, qual è la percentuale di over 60?");

(c) percentuale di adulti tra i 18 e i 35 anni ("Tra i regolari partecipanti adulti, qual è la percentuale di under 35?");

(d) percentuale di persone provenienti da Paesi occidentali ("Tra i regolari partecipanti adulti, qual è la percentuale di persone provenienti dall'Europa occidentale?").

Tabella 3. Composizione sociale (%)

% Femminile	58%
% Over 60	33%
% Under 35	26%
% Occidentali	90%

Dall'analisi della composizione sociale emerge come la componente femminile sia quella preponderante (58%). Questo risultato è in linea con i dati che riguardano anche altri gruppi religiosi (ad eccezione di quelli islamici), e la partecipazione alla vita religiosa/spirituale più in generale (Voas et al. 2013; Pew Research Center 2016). L'analisi demografica dei centri UBI si discosta dagli altri gruppi religiosi se si prende in considerazione invece il dato che riguarda la componente di persone over 60, che nel caso dei centri UBI ammonta a una media del 33%. Questa percentuale è significativamente inferiore rispetto a quella di altre tradizioni religiose[7], soprattutto di quella

[7] Escludendo le comunità che hanno una componente significativa di persone con un background migratorio, come quelle islamiche, sikh, etc.

cattolica (Garelli 2003, 2011, 2020), dove la componente over 60 ha spesso un peso maggiore. Infine, la composizione sociale dei centri risulta essere caratterizzata da una media del 26% di persone under 35, e dal 90% di persone provenienti dai Paesi occidentali (il restante 10% si concentra prevalentemente nei centri a forte connotazione etnica, srilankese e cinese in particolare).

Se la preponderanza femminile e occidentale nei centri è comune a quasi tutti i centri, diverso è per le percentuali di persone over 60 e under 35: i centri presentano valori spesso molto vari, da quelli che hanno percentuali alte, a molto basse, e medie. Il calcolo della deviazione standard di questi dati è infatti di 0.35 per i valori degli over 60 e 0.29 per i valori degli under 35.

Orientamento politico, dottrinale ed etico

Le tradizioni religiose sono caratterizzate da tendenze o orientamenti progressisti e conservatori in ambiti specifici (Chaves 2004; Storm 2008). Spesso la distinzione tra questi orientamenti può essere ricondotta a posizioni laiche – quindi più moderne e tendenti ad adattarsi alle istanze della società civile contemporanea – nel caso dell'orientamento progressista, oppure a posizioni che talvolta possono apparire anacronistiche – e che aspirano a preservare tradizioni e credenze specifiche – nel caso dell'orientamento conservatore.

Questa analisi ha considerato tre dimensioni dell'ampio spettro degli orientamenti "progressisti/di centro/conservatori" delle comunità religiose:

(a) orientamento politico ("Politicamente parlando, il suo centro può essere considerato più progressista, più conservatore o si colloca al centro?");

(b) orientamento dottrinale ("Dottrinalmente parlando, il suo centro può essere considerato più progressista, più conservatore o si colloca al centro?");

(c) orientamento etico ("Eticamente parlando, il suo centro può essere considerato più progressista, più conservatore o si colloca al centro?").

Tabella 4. Orientamento politico, dottrinale ed etico dei membri dei centri (N)

	Progressista	Di centro	Conservatore	Dato mancante	Totale
Orientamento Politico	19	7	2	29	57
Orientamento Dottrinale	14	6	24	13	57
Orientamento Etico	34	3	1	19	57

Come evidenziato nella tabella 4, l'analisi dei dati ha rilevato un atteggiamento prevalentemente progressista su etica e politica (rispettivamente 34 e 19 su 57). Al contrario, per quanto concerne l'ambito dottrinale, l'attitudine prevalente è quella conservatrice (24 su 57).

I dati mancanti hanno numeri significativi in tutti e tre gli orientamenti, e si riferiscono, nella maggioranza dei casi, all'incapacità dei responsabili di interpretare l'attitudine prevalente nel centro. La difficoltà riscontrata maggiormente dai responsabili è stata nell'interpretazione dell'orientamento politico (29 responsabili su 57 non hanno risposto). Infatti, molti di loro hanno affermato di non parlare mai di questioni politiche con i componenti dei centri, né di fare alcuna attività di stampo politico (vedi parte II di questo capitolo).

Leadership: genere, istruzione, formazione buddhista e luogo di nascita

Al fine di approfondire le caratteristiche della leadership dei centri afferenti all'UBI, questa analisi ha esaminato le seguenti caratteristiche dei responsabili/guide spirituali:

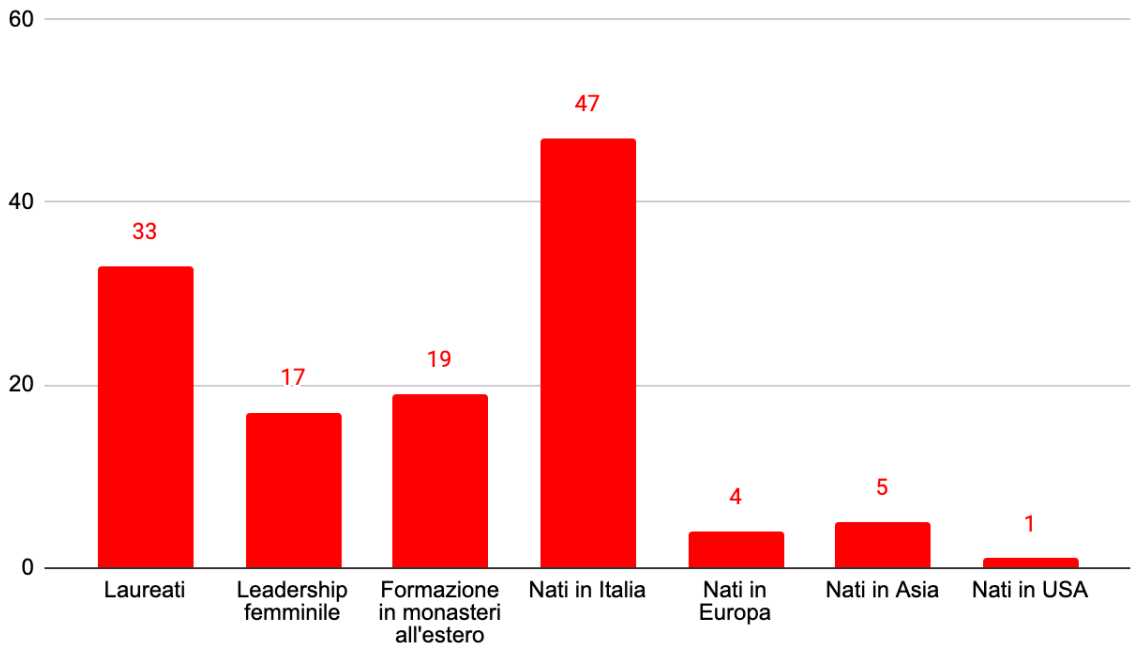
(a) livello di istruzione;

(b) genere;

(c) l'eventuale formazione in un monastero buddhista all'estero;

(d) luogo di nascita.

Figura 2. Leadership: genere, istruzione, formazione buddhista e luogo di nascita (N)



Come si evince dalla figura 2, la maggioranza dei *leader* dei centri UBI è laureata (33 su 57), è nata in Italia (47 su 57), ed è di sesso maschile (sono 17 le responsabili donne). I dati relativi ai *leader* nati in Asia, in Europa e in USA riguardano prevalentemente quei casi in cui la figura del responsabile del centro coincide con la figura del *leader* spirituale (si tratta quindi spesso di Geshe/Lama/Shifu, etc, stranieri), o quei rari casi in cui il centro ha una forte connotazione etnica. Il numero dei responsabili che si è formata in monasteri all'estero (19 su 57) fa riferimento nella maggioranza dei casi a quegli intervistati che oltre ad essere i direttori del centro, sono anche i *leader* spirituali.

L'analisi della *leadership* evidenzia inoltre che 17 responsabili dei centri sono di genere femminile (pari al 30% del totale). Questo risultato si discosta dai dati che riguardano la maggioranza degli altri gruppi religiosi, che hanno percentuali di *leadership* femminile significativamente inferiori (Giorgi 2020; Stolz e Monnot 2019). Tuttavia, questo dato riguarda prevalentemente le figure di *leadership* laica: la quasi totalità delle *leader* donne, infatti, ricoprono il ruolo di responsabile del centro, e non di guida spirituale, che rimane un ruolo ad appannaggio quasi esclusivamente maschile, a eccezione di tre casi.

In sintesi, l'analisi dei dati di questa prima sezione evidenzia come la maggioranza delle realtà afferenti all'UBI siano centri di piccola grandezza (la dimensione dei centri, in termini di consistenza numerica, è caratterizzata da una prevalenza di comunità che coinvolgono un massimo di 35 persone), con livelli di partecipazione alle attività piuttosto modesti, e con un trend di crescita nel numero di partecipanti – prevalentemente di genere femminile – negli ultimi dieci anni. Inoltre, i responsabili delle realtà UBI hanno descritto i partecipanti dei centri come prevalentemente progressisti su etica e politica, e conservatori per quanto riguarda l'ambito dottrinale. La maggioranza dei responsabili dei centri UBI sono uomini, nati in Italia, e laureati.

Parte II

Engaged buddhism: attività di stampo politico, sociale, interreligioso, culturale e caritativo

Il concetto di "engaged buddhism" risale a una pubblicazione del monaco e attivista civile Thich Nhat Hanh del 1967, e viene definito da Fuller come:

> termine usato per descrivere una forma di buddhismo che si concentra sulla politica, sulla società e sull'ambiente. Il buddhismo impegnato pone l'accento sulla trasformazione personale e sociale. Si occupa di un'ampia gamma di questioni sociali e politiche che, probabilmente, non hanno costituito la base del pensiero buddhista in passato. Fa parte dell'incontro buddhista con la razza, l'etnia e l'identità. È anche una conversazione buddhista con le idee sui diritti umani, la sessualità, il genere e la politica. Propone che le cause della sofferenza non si trovino solo all'interno della mente, ma anche nella società, nell'oppressione politica e nella disuguaglianza sociale (Fuller 2021,1).

Secondo questa prospettiva l'azione sociale militante è un attributo fondamentale della pratica religiosa, o in altre parole, costituisce la pratica religiosa del buddhismo impegnato. L'*engaged*

buddhism offre quindi prospettive interessanti per approfondire quale sia il ruolo dei centri buddhisti – e del buddhismo più in generale – nella promozione di valori e pratiche capaci di influenzare e impattare sulla società in modo positivo.

In questo senso, questa sezione approfondisce quanto e come i centri afferenti all'Unione Buddhista Italiana siano civicamente impegnati.

Nel considerare i livelli di *civic engagement*, questo studio si è concentrato sull'analisi dell'impegno dei centri UBI in attività di stampo sociale, religioso, culturale, caritativo, politico, civile e interreligioso.

Attività di stampo sociale, religioso, culturale e caritativo

Tabella 5. Attività sociali, religiose, culturali e caritative (SI, N)

"Negli ultimi 12 mesi, sono stati svolti regolarmente incontri di gruppo o attività che fossero specificatamente mirate ai seguenti scopi?"	
Nutrire la vita spirituale di persone adulte	57
Attività per sostenere gli anziani	-
Attività per sostenere persone con disabilità	2
Attività per sostenere i migranti	2
Attività per sostenere tematiche ambientali	11
Attività per aiutare le persone disoccupate a trovare lavoro	-
Attività per fornire aiuto alle persone affette da HIV	-
Attività per aiutare le persone che abusano di alcol o droghe	1
Attività per supportare persone che hanno recentemente divorziato	1
Attività per supportare persone affette da disturbi mentali	1
Discutere questioni relative alle etnie/relazioni tra diverse etnie	8
Discutere questioni relative al fine-vita e/o testamento biologico	33

Attività di sostegno a progetti umanitari, missioni	23

Dall'analisi delle attività religiose, caritative e sociali (tabella 5), emerge come i centri buddhisti siano prevalentemente concentrati – oltre che sul nutrimento della vita spirituale dei loro membri (57 su 57) – sulle attività per promuovere progetti umanitari/missioni (23 su 57) e le questioni ambientali (11 su 57). Le attività per supportare i migranti, le persone con disabilità, coloro che abusano di alcool o droghe, che hanno recentemente divorziato, o che sono affette da disturbi mentali sono esigue. Le attività per sostenere le persone disoccupate nella ricerca di un lavoro, per aiutare i malati di HIV e per assistere gli anziani sono invece assenti.

Per quanto riguarda le attività culturali, emerge che nell'ultimo anno 33 centri hanno organizzato incontri per discutere la tematica del fine-vita che – come evidenziato in seguito – risulta essere una questione particolarmente divisiva. Meno numerosi sono stati i centri che hanno promosso incontri per discutere questioni relative alle etnie/relazioni tra diverse etnie (8 su 57).

Attività di stampo politico e di lobbying

Tabella 6. Attività politica e di lobbying (SI, N)

"Negli ultimi 12 mesi, sono stati organizzati incontri per preparare o partecipare ad attività di tipo politico?"	-
"Negli ultimi 12 mesi, ci sono stati gruppi, incontri, corsi o attività che fossero incentrati in particolare sull'organizzare o partecipare a manifestazioni o marce a sostegno o in opposizione a questioni pubbliche o politiche?"	5

Come evidenziato dalla tabella 6, negli ultimi 12 mesi nessun centro afferente all'Unione Buddhista Italiana ha partecipato ad attività di stampo politico, e solo 5 centri su 57 hanno promosso/partecipato ad attività di *lobbying* per sostenere/opporsi a questioni pubbliche. Chi lo ha fatto, ha manifestato per questioni riguardanti la pace, l'ambiente e la lotta contro le mafie.

Attività di stampo interreligioso

Tabella 7. Attività interreligiose (SI, N)

"Il suo centro è formalmente affiliato ad associazioni interreligiose o svolge attività di tipo interreligioso?"	37
"Negli ultimi 12 mesi, il suo centro ha preso parte a celebrazioni religiose dove fossero presenti anche comunità appartenenti ad altre tradizioni religiose?"	24

Le attività di natura interreligiosa sono particolarmente diffuse nel panorama UBI: 37 centri su 57 sono formalmente affiliati ad associazioni interreligiose o svolgono attività di tipo interreligioso, mentre 24 centri su 57 hanno preso parte a celebrazioni religiose a cui partecipavano anche comunità appartenenti ad altre tradizioni religiose (tabella 7).

In sintesi, questa seconda sezione ha evidenziato che il *civic engagement* dei centri buddhisti si articola prevalentemente attorno alle attività di stampo interreligioso (37 centri coinvolti su 57) e culturale, con un focus specifico sulla questione del fine vita (33 centri su 57 hanno organizzato incontri per discutere questa tematica).

Il coinvolgimento in attività assistenziali/caritative, invece, assume dimensioni più modeste, e si concretizza soprattutto nel sostegno a progetti umanitari/missioni.

Le attività di stampo politico risultano essere assenti, ed esigue quelle di *lobbying:* solo 5 centri su 57 hanno promosso/partecipato a manifestazioni o marce a sostegno o in opposizione a questioni pubbliche o politiche.

La modalità privilegiata attraverso la quale i centri UBI si impegnano nella società civile è perciò l'attività interreligiosa. L'*engagement* in relazioni interreligiose può attivamente contribuire alla costruzione di forme di convivenza positivamente connotate e altamente significative per la riduzione dei pregiudizi e la promozione della tolleranza (Körs 2018). Infatti, al centro delle sfide della sempre crescente pluralizzazione religiosa – parte di un più ampio processo di diversificazione socio-culturale – vi è lo sviluppo di un consenso attorno a un comune *setting* di valori. In questa prospettiva, le attività interreligiose rappresentano una modalità e una strategia per la costruzione di ponti di dialogo tra diverse comunità culturali e religiose (Azdajic 2019; Campdepadrós et al. 2021).

Parte III

Omosessualità, parità di genere, consumo di droghe leggere/bevande alcoliche, e fine-vita

Questa sezione approfondisce le attitudini e le pratiche dei responsabili dei centri buddhisti afferenti ad UBI verso le questioni dell'omosessualità, della parità di genere, verso coloro che fanno uso di bevande alcoliche e/o di droghe leggere e nei confronti dell'eutanasia attiva e passiva.

Omosessualità

L'attitudine dei centri buddhisti verso l'omosessualità è stata declinata attraverso 3 questioni:

(a) *Membership* omosessuale ("A una coppia apertamente gay o lesbica in una relazione impegnata sarebbe permesso di far parte a tutti gli effetti del centro?")

(b) *Lay-leadership* omosessuale ("A una coppia apertamente gay o lesbica in una relazione impegnata sarebbe permesso di ricoprire ruoli di leadership/ coordinamento?")

(c) In che misura il *leader* è in accordo o in disaccordo con l'affermazione: "Tutti i ruoli di leadership religiosa dovrebbero essere accessibili a prescindere dall'orientamento sessuale".

Tabella 8. Opinioni dei responsabili dei centri in merito alla membership e alla lay-leadership di persone omosessuali (N)

	Si	No	Non saprei	Totale
"A una coppia apertamente gay o lesbica in una relazione impegnata sarebbe permesso di far parte a tutti gli effetti del centro"	55	1	1	57
"A una coppia apertamente gay o lesbica in una relazione impegnata sarebbe permesso di ricoprire ruoli di leadership/ coordinamento?"	54	2	1	57

Tabella 9. Accordo/Disaccordo dei leader in merito alla leadership religiosa omosessuale [Completamente in disaccordo (=1); Abbastanza in disaccordo (=2); Leggermente in disaccordo (=3); Né in accordo, né in disaccordo (=4); Leggermente in accordo (=5); Abbastanza in accordo (=6); Completamente d'accordo (=7)] (Media)

	Grado di accordo / disaccordo
"Tutti i ruoli di leadership religiosa dovrebbero essere accessibili a prescindere dall'orientamento sessuale"	6.83

Le tabelle 8 e 9 evidenziano una spiccata apertura verso la questione dell'omosessualità all'interno dei centri affiliati all'UBI: la quasi totalità dei responsabili permetterebbe a una coppia apertamente gay o lesbica di far parte a tutti gli effetti del centro, e di ricoprire ruoli di leadership/coordinamento (rispettivamente 55 e 54 responsabili su 57); e il grado di accordo verso la leadership religiosa omosessuale è molto alto (6.83/7). Questi dati sono un'eccezione nel panorama religioso italiano, dove le tematiche in questione sono ancora oggetto di forti controversie nella grande maggioranza delle comunità cattoliche e di minoranza (Giorgi 2020; Giorgi e Palmisano 2020; Ozzano 2015, 2016; Ozzano e Giorgi 2015; Turina 2013; Arnone 2016; Hammoud-Becke 2022; Palloa-Chiarolli et al. 2021; Zaharin 2022; Safran 2012; Ariel 2007; Bosman 2008; Rodriguez 2010; Valentine et al. 2012). Allo stesso tempo, le attitudini dei leader verso la questione dell'omosessualità che ha rilevato questo studio sono coerenti con svariati studi circa gli insegnamenti buddhisti e le attitudini del buddhismo su questa tematica (Cheng 2018; Pew Research Center 2014).

Parità di genere

L'attitudine verso la tematica della parità di genere è stata approfondita tramite la questione della *leadership* religiosa femminile. In particolare, attraverso il grado di accordo e disaccordo dei responsabili verso la seguente affermazione: "Tutti i ruoli di leadership religiosa dovrebbero essere aperti anche alle donne".

Tabella 10. Accordo/Disaccordo dei leaders in merito alla leadership religiosa femminile [Completamente in disaccordo (=1); Abbastanza in disaccordo (=2); Leggermente in disaccordo (=3); Né in accordo, né in disaccordo (=4); Leggermente in accordo (=5); Abbastanza in accordo (=6); Completamente d'accordo (=7)] (Media)

	Grado di accordo / disaccordo
"Tutti i ruoli di leadership religiosa dovrebbero essere aperti anche alle donne"	6.83

La tabella 10 mostra un elevato grado di accordo verso la *leadership* religiosa femminile (6.83/7). Questo dato, nonostante faccia emergere un *gap* tra la "pratica" e le "opinioni" (per quanto le opinioni dei responsabili rimandino ad un'apertura circa la *leadership* femminile, questa analisi ha rilevato che solo 17 responsabili su 57 sono di genere femminile – vedi grafico 2 – e tra queste, solo tre sono *leader* spirituali), rappresenta una rarità all'interno dello scenario socio-religioso italiano. Infatti, nella maggioranza dei gruppi religiosi vi è spesso un disaccordo verso l'eventualità/possibilità di una *leadership* spirituale femminile (soprattutto all'interno delle religioni abramitiche), per questioni dottrinali o di tradizione (Giorgi 2021; Stolz e Monnot 2019; Perry 2020).

Droghe leggere e bevande alcoliche

L'attitudine dei centri buddhisti verso la questione delle droghe leggere e dell'alcool è stata declinata attraverso:

(a) *Membership* di persone che consumano alcolici ("A un consumatore moderato di bevande alcoliche sarebbe permesso di far parte a tutti gli effetti del centro?").

(b) *Lay-leadership* di persone che consumano alcolici ("A un consumatore moderato di bevande alcoliche sarebbe permesso di ricoprire ruoli di leadership/ coordinamento?").

(c) *Membership* di persone che consumano droghe leggere ("A un consumatore di droghe leggere sarebbe permesso di far parte a tutti gli effetti del centro?").

(d) *Lay-leadership* di persone che consumano droghe leggere ("A un consumatore di droghe leggere sarebbe permesso di ricoprire ruoli di leadership/ coordinamento?").

Tabella 11. Opinioni dei leader in merito alla membership e alla lay-leadership di persone che consumano bevande alcoliche e che consumano droghe leggere (N)

	Si	No	Non saprei	Totale
A un consumatore moderato di bevande alcoliche sarebbe permesso di far parte a tutti gli effetti del centro?	55	-	2	57
A un consumatore moderato di bevande alcoliche sarebbe permesso di ricoprire ruoli di leadership/ coordinamento?	53	2	2	57
A un consumatore di droghe leggere sarebbe permesso di far parte a tutti gli effetti del centro?	36	1	20	57
A un consumatore di droghe leggere sarebbe permesso di ricoprire ruoli di leadership/ coordinamento?	17	19	21	57

L'analisi delle attitudini verso le droghe leggere e l'alcool (tabella 11), evidenzia come il consumo moderato di sostanze alcoliche non rappresenti una questione controversa (55 responsabili approvano la piena *membership* di chi beve alcolici e 53 ne approvano la *lay-leadership*).

Al contrario, il consumo di droghe leggere risulta essere una questione più divisiva: i responsabili si distribuiscono quasi equamente nelle tre risposte in merito alla *lay-leadership* (17 responsabili permetterebbero ad un consumatore di droghe leggere di assumere ruoli di coordinamento, 19 sono contrari, e 21 assumono una posizione di incertezza), ed esprimono una maggioranza non troppo marcata (36 su 57) di opinioni positive verso la piena *membership,* mentre un numero non irrisorio (20 su 57) non ha una posizione chiara in merito. Le obiezioni in merito ad una piena accoglienza di coloro che consumano droghe leggere hanno fatto prevalentemente riferimento alle ripercussioni che l'utilizzo di sostanze stupefacenti, seppur leggere, avrebbero sulla pratica meditativa.

Fine vita

L'attitudine verso il fine-vita è stata articolata attraverso l'opinione dei responsabili verso l'eutanasia attiva e passiva, tramite:

(a) La misura di accordo o disaccordo del *leader* con l'affermazione: "In alcune circostanze, a un paziente dovrebbe essere consentito di morire sospendendo le cure mediche".

(b) La misura di accordo o disaccordo del *leader* con l'affermazione: "In alcune circostanze, un paziente dovrebbe essere autorizzato a porre fine alla propria vita con l'aiuto di farmaci forniti dal medico".

Tabella 12. Accordo/Disaccordo con l'eutanasia attiva e passiva [Completamente in disaccordo (=1); Abbastanza in disaccordo (=2); Leggermente in disaccordo (=3); Né in accordo, né in disaccordo (=4); Leggermente in accordo (=5); Abbastanza in accordo (=6); Completamente d'accordo (=7)] (Media)

	Grado di accordo / disaccordo
"… sospendendo le cure mediche"	5.73
"... porre fine alla propria vita con l'aiuto di farmaci forniti dal medico"	4.16

L'analisi delle attitudini dei centri buddhisti verso la questione del fine-vita evidenzia un certo grado di accordo verso l'eutanasia passiva (5.73/7), e una posizione di neutralità (4.16/7) verso l'eutanasia attiva (tabella 12). Tuttavia, quest'ultimo risultato va letto alla luce della media matematica tra le diverse posizioni (che, come risultante, ha dato una posizione intermedia) e non come un'attitudine neutrale in sé. Da un'ulteriore analisi, infatti, emerge come 21 responsabili su 57 abbiano espresso una forma di disaccordo verso l'eutanasia attiva, 9 responsabili una forma di neutralità, e i restanti 27 una forma di accordo, rivelando una tendenziale divisione in merito alla questione del fine-vita.

In sintesi, la terza parte di questo contributo ha evidenziato un'attitudine particolarmente positiva verso la questione dell'omosessualità all'interno dei centri affiliati all'Unione Buddhista Italiana: la quasi totalità dei responsabili permetterebbe a una coppia apertamente gay o lesbica di far

parte a tutti gli effetti del centro, e di ricoprire ruoli di *leadership*/coordinamento; e il grado di accordo verso la *leadership* religiosa omosessuale è molto alto. I responsabili dei centri UBI hanno mostrato un elevato grado di accordo verso la *leadership* religiosa femminile (6.83/7). L'analisi ha inoltre mostrato come il consumo moderato di sostanze alcoliche non rappresenti una questione controversa per i responsabili: 55 responsabili su 57 ne approvano la piena *membership* e 53 ne approvano la *lay-leadership*. Al contrario, il consumo di droghe leggere risulta essere una questione più divisiva: i responsabili si distribuiscono quasi equamente nelle tre risposte in merito alla *lay-leadership*, ed esprimono una maggioranza di opinioni positive verso la piena *membership*. I responsabili dei centri buddhisti riportano nella maggioranza dei casi una forma di accordo verso l'eutanasia passiva, mentre le loro posizioni in merito all'eutanasia attiva fanno emergere un certo grado di divisione.

Parte IV

Attitudini verso il fine-vita e l'uso di droghe leggere: come cambiano al variare delle tradizioni buddhiste e del tipo di formazione del responsabile del centro

All'interno del buddhismo vi sono svariate opinioni circa alcune questioni specifiche – come il fine-vita e il consumo di droghe leggere – che rimandano all'etica, e che si articolano a seconda delle diverse tradizioni buddhiste (Keown 2001; McCormick 2013; Frunză 2013). Infatti, nonostante esistano alcune indicazioni contenute nei testi buddhisti antichi, non esiste un'autorità centrale che parli a nome di tutti i buddhisti, né un'etica codificata sulla quale monaci o laici possano basare le loro opinioni (Groves 2014).

Questa sezione – alla luce dei risultati circa le diverse posizioni emerse tra i responsabili in merito all'eutanasia attiva e la possibilità, per coloro che fanno uso di droghe leggere, di assumere ruoli di responsabilità, e dell'importanza che svolgono le varie scuole/tradizioni buddhiste nel modellare le opinioni e le attitudini di coloro che ne fanno parte in merito a questioni morali ed etiche (McCormick 2013) – si sviluppa attorno all'analisi di come (e se) le attitudini verso il fine-vita e coloro che fanno uso di droghe leggere, variano al variare: (a) del tipo di formazione del *leader* e (b) delle diverse tradizioni buddhiste afferenti all'universo UBI.

Lay-leadership di consumatori di droghe leggere, formazione del leader e tradizione buddhista

Questa analisi ha rilevato come l'eventuale consumo di droghe leggere per coloro che desiderino assumere una posizione di *lay-leadership,* sia una questione divisiva per i responsabili dei centri (vedi sezione III).

Di seguito la descrizione di come le opinioni dei vari *leader* cambiano al variare del tipo di formazione spirituale e tradizione buddhista.

Tabella 13. Lay-leadership di coloro che consumano droghe leggere e formazione dei responsabili (N)

Formazione spirituale del responsabile	Sì	No	Non Saprei	Missing Data	Totale
Responsabili che si sono formati in un monastero all'estero	6	8	5	-	19
Responsabili che *non* si sono formati in un monastero all'estero	10	11	16	1	38
Totale	16	19	21	1	57

Tabella 14. Lay-leadership di coloro che consumano droghe leggere e tradizione buddhista (N)

Tradizione buddhista	Sì	No	Non Saprei	Missing Data	Totale
Theravada	-	3	2	-	5
Vajrayana	6	11	14	1	32
Zen	10	1	4	-	15
Altra	-	4	1	-	5
Totale	16	19	21	1	57

Le tabelle 13 e 14 evidenziano che i *leader* mostrano posizioni favorevoli, contrarie o di incertezza in merito alla possibilità, per una persona che assume droghe leggere, di assumere ruoli di *lay-*

leadership, che cambiano a seconda della loro formazione spirituale e della tradizione buddhista alla quale appartiene il centro del quale sono responsabili.

La tabella 13, mostra che la maggioranza (seppur lieve) dei responsabili che si sono formati in un monastero all'estero affermano di essere contrari alla *lay-leadership* di chi fa uso di droghe leggere (8 su 19), mentre tra coloro che non hanno ricevuto una formazione in un monastero all'estero, la maggioranza ha affermato di non avere le idee chiare in merito (16 su 38).

La tabella 14 invece, indica che se all'interno della tradizione Zen vi è una netta prevalenza di posizioni favorevoli (10 su 15), in quella Vajrayana la maggioranza delle risposte rimandano a un'incertezza (14 su 32), mentre nella tradizione Theravada e in quelle che sono state aggregate (Altre) prevalgono posizioni contrarie (rispettivamente 3 su 5 e 4 su 5).

Eutanasia attiva, formazione del leader e tradizione buddhista

L'analisi dei dati di questo studio ha fatto emergere un alto grado di divisione tra i responsabili dei centri UBI in merito alla possibilità di porre fine alla propria vita con l'aiuto di farmaci forniti dal medico (vedi sezione III).

Di seguito la descrizione di come le opinioni dei responsabili verso l'eutanasia attiva cambiano al variare del tipo di formazione e tradizione buddhista.

Tabella 15. Opinioni circa l'eutanasia attiva e formazione dei responsabili (N)

Formazione del leader	Accordo	Disaccordo	Incertezza	Missing data	Totale
Responsabili che si sono formati in un monastero all'estero	8	9	2	-	19
Responsabili che non si sono formati in un monastero all'estero	17	12	7	2	38
Totale	25	21	9	2	57

Tabella 16. Opinioni circa l'eutanasia attiva e tradizione buddhista (N)

Tradizione buddhista	Accordo	Disaccordo	Incertezza	Missing data	Totale

Theravada	1	3	1	-	5
Vajrayana	14	12	4	2	32
Zen	9	2	4	-	15
Altra	1	4	-	-	5
Totale	25	21	9	2	57

Le tabelle 15 e 16 evidenziano che i leader mostrano posizioni di accordo/disaccordo o incertezza in merito all'eutanasia attiva, che spaziano a seconda della loro formazione e della tradizione buddhista alla quale appartiene il loro centro.

La tabella 15 mostra che tra coloro che hanno ricevuto una formazione in un monastero all'estero, vi è una (quasi) equa divisione tra accordo e disaccordo (rispettivamento 8 e 9 leader su 19); mentre tra i leader che non l'hanno ricevuta, vi è una preponderanza di risposte positive (17 su 38).

La tabella 16 illustra come la maggioranza dei responsabili di tradizione Vajrayana e Zen mostrano – seppure con pesi diversi (all'interno della tradizione Zen le posizioni di accordo sono più nette rispetto a quanto non lo siano nella Vajrayana) – una prevalenza di posizioni favorevoli alla possibilità di porre fine alla propria vita con l'aiuto di farmaci forniti dal medico (rispettivamente 14 su 32 e 9 su 15). I responsabili di centri Theravada e delle tradizioni aggregate (Altre), hanno espresso invece risposte contrarie all'eutanasia attiva (rispettivamente 3 su 5 e 4 su 5).

Quest'ultima parte del capitolo ha descritto come la formazione in monasteri all'estero, nel caso dell'eutanasia attiva, sembri riflettere le posizioni delle varie tradizioni buddhiste, che si declinano in opinioni divergenti in merito a questa tematica. Nel caso delle attitudini riguardo alla *lay-leadership* di coloro che consumano droghe leggere, invece, la formazione in monasteri all'estero sembra declinarsi in una presa di posizione in merito alla questione: tra coloro che hanno questo tipo di background, infatti, vi è la tendenza a schierarsi affermando di essere contrari o favorevoli; all'opposto, tra coloro che non hanno questo tipo di formazione, prevalgono posizioni di incertezza.

Questa tendenza indica che molto probabilmente all'interno di queste strutture avviene una riflessione in merito all'uso di sostanze stupefacenti.

Infine, questa sezione suggerisce che le opinioni dei *leader* in merito alle questioni affrontate siano un'articolazione delle diverse prospettive dottrinali afferenti alle varie tradizioni/scuole buddhiste. Si potrebbe quindi affermare che quest'ultime, veicolando princìpi e posizioni non sempre analoghe, influenzino in modo differente i centri e i loro membri. Infatti, le diverse opinioni circa le condizioni di accesso alla *leadership* e l'eutanasia attiva, non solo hanno la potenzialità di influire sul dibattito interno all'Unione Buddhista Italiana, ma possono influenzare il comportamento e le decisioni dei membri dei centri.

Conclusioni

A partire dall'analisi dei dati che riguardano le dimensioni, le caratteristiche sociali e strutturali dei centri, le attività svolte e le attitudini/pratiche in merito a questioni specifiche, questo capitolo ha permesso di tracciare un profilo dei centri afferenti all'Unione Buddhista Italiana, evidenziando come questi esprimano una molteplicità declinata in vari aspetti. In primo luogo, il buddhismo UBI assume una pluralità di conformazioni: i centri (a) assumono dimensioni diverse, con una prevalenza di centri con dimensioni di piccola-media grandezza; e (b) sono caratterizzati da composizioni sociali diverse, soprattutto in riferimento alle percentuali di persone over 60 e under 35 (vi sono perciò centri caratterizzati da una forte incidenza di giovani, altri nei quali prevale la componente di persone over 60, e altri ancora nei quali la *membership* è più eterogenea). Un'ulteriore espressione del carattere plurale del buddhismo UBI emerge dai dati riguardanti le opinioni e le prassi dei responsabili dei centri in merito a coloro che fanno uso di droghe leggere, insieme alle loro attitudini riguardo alla questione dell'eutanasia attiva. L'elevato grado di divisione tra i responsabili in merito alla possibilità, per coloro che fanno uso di droghe leggere, di essere membri effettivi dei centri e di assumere ruoli di responsabilità, indica che nelle realtà afferenti all'UBI vi siano diverse prassi per questa categoria di persone. Infine, le diverse posizioni dei responsabili in merito all'eutanasia attiva,

insieme all'elevato livello di *engagement* nell'organizzazione di eventi che trattano della questione del fine-vita, suggeriscono che quest'ultima sia una questione controversa, con più scuole di pensiero/prospettive dottrinali ad articolarne il dibattito. Asserzione, quest'ultima, avvalorata dal variare delle opinioni circa l'eutanasia attiva, in relazione alle diverse tradizioni buddhiste di riferimento.

In conclusione, riepilogando quanto emerso nelle sezioni precedenti, quest'analisi sulle realtà UBI – oltre ad avere delineato una pluralità che si declina nelle diverse conformazioni strutturali e sociali dei centri, e negli approcci/prassi differenti in relazione a tematiche sensibili – ha permesso di evidenziarne alcune peculiarità rispetto al panorama dei gruppi religiosi in Italia: (a) una porzione di partecipanti over 60 più bassa, (b) una quota di *leadership* femminile significativamente più alta; (c) un elevato livello di inclusività in merito all'omosessualità; e infine (d) un alto grado di accordo in merito alla parità di genere nell'ambito della *leadership* spirituale/religiosa.

BIBLIOGRAFIA

Ariel, Yaakov. 2007. "Gay, Orthodox, and trembling: the rise of Jewish Orthodox gay consciousness". *J Homosex* 52(3-4): 91-109.

Arnone, Giuliana. 2016. *Rapporto 2016 sui cristiani LGBT in Italia.* https://gionata.files.wordpress.com/2017/02/rapporto_2016_cristianilgbt.pdf (ultimo accesso 4-10-2023).

Azdajic, Dejan. 2019. "Dialogue Beyond Belief: The Role of Participation in Religious Practices as the Meeting Point for Muslim Christian Encounter". *Transformation* 36: 196-209.

Bosman, John. 2008. "Re-interpreting the spiritual experience of gay men in the pentecostal/charismatic tradition". *Practical Theology in South Africa* 23(1): 1-18.

Campdepadros, Roger, Jesus Marauri e Miguel Angel Pulido-Rodríguez. 2021. "Interreligious Dialogue Groups Enabling Human Agency" *Religions* 12(3): 189.

Chaves, Mark. 2004. *Congregations in America*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 2018. "Congregations in Europe and the United States: Surprising Similarities and Common

Priorities for Future Research". In Christophe Monnot e Jörg Stolz (a cura di), *Congregations in Europe*, Cham: Springer.

_____ e Shawna Anderson. 2008. "Continuity and change in American congregations: Introducing the second wave of the National Congregations Study". *Sociology of Religion* 69(4): 415-440.

_____ e Shawna Anderson. 2014. "Changing American Congregations: Findings from the third wave of the National Congregations Study". *Journal for the scientific study of religion* 53 (4): 676-686.

_____, Mary Konieczny e Kraig Beyerlein. 1999. "The National Congregations Study: Background, Methods, and Selected Results". *Journal for the Scientific Study of Religion* 38 (4): 458-476.

Cheng, Fung Kei. 2018. "Being Different with Dignity: Buddhist Inclusiveness of Homosexuality". *Social Sciences* 7(4): 1-15.

Frunză, Sandu. 2013. "Secular bioethics and euthanasia in a democratic public space". *European Journal of Science and Theology* 9(4): 1-9.

Fuller, Paul. 2021. *An Introduction to Engaged Buddhism*. London: Bloomsbury Publishing.

Garelli, Franco. 2003. *Sfide per la chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*. Bologna: il Mulino.

_____. 2011. *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo.* Bologna: il Mulino.

_____. 2020. *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio.* Bologna: il Mulino.

Giorgi, Alberta. 2020. "Debating Homosexuality in Italy: Plural Religious Voices in the Public Sphere". In Marco Derks e Marieke Van der Berg (a cura di), *Public Discourses About Homosexuality and Religion in Europe and Beyond.* Cham: Palgrave Macmillan.

_____. 2021. "Religious feminists and the intersectional feminist movements: Insights from a case study". *European Journal of Women's Studies* 28: 244-259.

_____ e Stefania Palmisano. 2020. "Women and Gender in Contemporary European Catholic Discourse: Voices of Faith". *Religions* 11(10): 508.

Groves, Paramabandhu. 2014. “Buddhist Approaches to Addiction Recovery”. *Religions* 5(4): 985-1000.

Hammoud-Becke, Sekneh. 2022. “Intersectional Narrative Practice with Queer Muslim Clients”. *Journal of Intercultural Studies* 43: 120-147.

Keown, Damien. 2001. *Buddhism and bioethics*. London: Macmillan Palgrave.

Körs, Anna. 2018. “How Religious Communities Respond to Religious Diversity: From Interreligious Dialogue to Interreligious Relations, Contacts, and Networks”. *Religion and Dialogue in the City* 65(3): 23-54.

McCormick, Andrew J. 2013. “Buddhist Ethics and End-of-Life Care Decisions”. *Journal of Social Work in End-of-Life & Palliative Care* 9 (2-3): 209-225.

Ozzano, Luca. 2015. “The debate about same-sex marriages/civil unions in Italy’s 2006 and 2013 electoral campaigns” *Contemporary Italian Politics* 7(2): 144-160.

_____. 2016. “Two forms of Catholicism in twenty-first-century Italian public debate: An analysis of positions on same-sex marriage and Muslim dress codes” *Journal of Modern Italian Studies,* 21(3): 464-484.

_____ e Alberta Giorgi. 2015. “Italy and controversies around religion-related issues: overemphasizing differences”. In Aurélia Bardon, Maria Birnbaum, Lois Lee, Kristina Stoeckl e Olivier Roy (a cura di), *Religious Pluralism: A Resource Book.* European University Institute.

Palloa-Chiarolli, Maria, Sweid Reem e Sudarto Budi. 2021. “You Can’t Be Gay and Do Religion: Understanding Muslim LGBTIQ+ Experiences of Accessing Support Services”. *Journal of Intercultural Studies* 43: 148-165.

Perry, Samuel. 2020. “The Bible as a Product of Cultural Power: The Case of Gender Ideology in the English Standard Version”. *Sociology of Religion* 81(1): 68-92.

Pew Research Center. 2014. “Views about homosexuality among Buddhists”. https://www.pewresearch.org/religion/religious-landscape-study/religious-tradition/buddhist/views-about-homosexuality/ (ultimo accesso 5-10-2023).

_____. 2016. “The Gender Gap in Religion around the World”. https://www.pewresearch.org/religion/2016/03/22/the-gender-gap-in-religion-around-the-world/ (ultimo accesso 5-10-2023).

Rodriguez, Eric. 2010. “At the intersection of church and gay: A review of the psychological research on gay and lesbian Christians”. *Journal of Homosexuality* 57: 5-38.

Safran, Rachel. 2012. *A Multidimensional Assessment of Orthodox Jewish Attitudes Toward Homosexuality*, Seton Hall University Dissertations and Theses (ETDs).

Stolz Jörg, Mark Chaves, Christophe Monnot e Laurent Amioe-Suchet. 2011. *Communities in Switzerland: Properties, Activities, Development*. Berne: Fonds National Suisse.

_____ e Mark Chaves. 2017. “Does disestablishment lead to religious vitality? The case of Switzerland”. *The British Journal of Sociology* 68: 412-435.

_____ e Christophe Monnot. 2019. “Religious leadership in Switzerland: norms, power, and money”. *Journal of Contemporary Religion* 34: 353-373.

Storm, Ingrid. 2008. *Liberal and Conservative Religion. Different Socio-ecological Strategies*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

Testoni, Ines, Elisa Tiberto, Sara Pompele, Ciro De Vincenzo e Andrea Maccarini. 2019. “Death Education and Advance Healthcare Directive: A Qualitative Research on The Bioethical Positioning among Undergraduate Psychology and Social Service Students”. *Journal of Education and Human Development* 8(1): 29-38.

Turina, Isacco. 2013. *Chiesa e Biopolitica. Il discorso cattolico su famiglia, sessualità e vita umana da Pio XI a Benedetto XVI*. Milano-Udine: Mimesis.

Valentine, Gill e Louise Waite. 2012. “Negotiating differences through everyday encounters: the case of sexual orientation and religion and belief”. *Antipode* 44(2): 474-492.

Voas, Davis, Siobhan McAndrew e Ingrid Storm. 2013. “Modernization and the gender gap in religiosity: Evidence from cross-national European surveys”. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65(1): 259-283.

Zaharin, Aisya. 2022. “Reconsidering Homosexual Unification in Islam: A Revisionist Analysis of Post-Colonialism, Constructivism and Essentialism”. *Religions* 13(8): 702.

CAPITOLO V

IDENTITÀ, APPARTENENZE E PRATICHE DEI BUDDHISTI IN ITALIA. LE INTERVISTE

Introduzione

Il buddhismo, a prescindere dalla sua definizione in quanto religione, filosofia o stile di vita, è un fenomeno complesso da definire in maniera univoca senza fare torto alla sua articolazione interna, complessità dottrinale e pluralità di tradizioni, come abbiamo già osservato nel secondo capitolo. Le sue origini sono da ricondurre agli insegnamenti del Buddha storico, il principe indiano Siddharta Gautama (566 a.C. ca.-486 a.C. ca.) dalle cui riflessioni sulla natura umana, la sofferenza e i metodi per trascenderla, il buddhismo ha, nei secoli seguenti, preso vita e si è sviluppato dapprima nel sub-continente Indiano, per poi diffondersi in Tibet e Nepal, fino ad attecchire in altri contesti geografici, dal Vietnam alla Thailandia e dalla Cina al Giappone (Puech 1984). In questo complesso processo di costruzione sociale e discorsiva, il buddhismo si è via via confrontato, ibridandosi e adattandosi ai rispettivi contesti socio-culturali e religiosi delle popolazioni presso cui andava diffondendosi, acquisendo una crescente diversità e sostanziandosi in quel complesso amalgama di canoni, pratiche e insegnamenti che ne costituiscono la sua ricchezza. Ad oggi, il buddhismo, o meglio, i buddhismi, sono attori centrali anche all'interno del panorama spirituale e religioso dei Paesi occidentali, sempre più interessati da un crescente pluralismo religioso (Giordan e Pace 2014; Introvigne e Zocatelli 2013; Pace 2021) e non immuni al fascino esotico delle religioni e delle tradizioni del sud-est asiatico (Altglas 2014; Berzano 1999; Campbell 2007; Heelas and Woodhead 2005).

Questo capitolo, a partire dall'analisi di 137 interviste strutturate ai membri e frequentatori di 15 Centri buddhisti afferenti all'Unione Buddhista Italiana (in seguito UBI), fornisce una lettura sociologica del buddhismo in Italia. Più nello specifico, il capitolo indaga le rappresentazioni del buddhismo a opera di praticanti buddhisti appartenenti a diverse tradizioni e/o gruppi aderenti all'UBI con lo scopo di capire, dal punto di vista dei praticanti, il posizionamento del buddhismo oggi all'interno della società italiana.

La principale domanda di ricerca che il capitolo affronta è: qual è la percezione che i praticanti buddhisti hanno di sé e della propria tradizione? Naturalmente, questa è una domanda di ricerca ampia e volutamente esplorativa, che si presta a essere sviluppata in una pluralità di direzioni e inserita all'interno di un quadro concettuale più complesso e definito, come vedremo nel prosieguo. Più in particolare il capitolo, alla luce delle interazioni con gli intervistati, esamina appartenenze, pratiche e identità dei praticanti, concentrandosi sulle loro traiettorie biografiche; propone una tipologia preliminare dei praticanti buddhisti; esplora le pratiche principali nonché le comunità di appartenenza, analizza il ruolo dei maestri nei processi di trasmissione della tradizione e, infine, discute alcune delle dinamiche che caratterizzano la relazione tra l'UBI e i diversi Centri che vi aderiscono. Attraverso la disamina di questi temi, il capitolo corrobora la tesi dei *buddhismi multipli*, ovvero la comprensione del buddhismo come fenomeno polifonico e plurale nelle sue declinazioni contemporanee nell'Italia di oggi.

Traiettorie biografiche: tra la ricerca di senso e la ricerca di sé

Appartenenza, pratiche e identità sono le coordinate concettuali che guidano il capitolo. Da esse traiamo la rappresentazione che i praticanti buddhisti hanno di loro stessi e del buddhismo più in generale. A questo riguardo, le traiettorie biografiche condivise con i ricercatori si rivelano proficue per delineare una panoramica dei motivi che hanno portato i praticanti ad avvicinarsi al buddhismo, delle risposte che in esso hanno trovato ai loro interrogativi esistenziali e infine dei significati che i praticanti attribuiscono al loro identificarsi come "praticanti buddhisti".

Le narrazioni raccolte suggeriscono che i praticanti si sono avvicinati a questo "percorso" per tre principali motivi: 1. per esigenze di salute; 2. per una ricerca di natura spirituale, spesso iniziata attraverso altri percorsi e ascrivibile all'interno delle spiritualità "New Age" (Berzano 1999; Introvigne 2000; Zoccatelli 1997); 3. per "caso", concettualizzato in termini di *Karma*, concetto chiave all'interno di tutte le tradizioni buddhiste e degli immaginari dei praticanti intervistati.

Rispetto alle esigenze di salute, un praticante sottolinea che si è avvicinato al buddhismo "grazie a un esaurimento nervoso…Non avevo avuto alcun contatto col buddhismo né con la filosofia orientale, quindi in quel momento di crisi decisi di fare qualcosa di completamente fuori dalla mia zona di comfort" (id 038, buddhisti UBI, Uomo, 42). In maniera simile, un'altra praticante sottolinea che si è avvicinata al buddhismo per cercare di alleviare le sue sofferenze esistenziali dovute a un "passato abbastanza tormentato" e a seguito del consiglio della sua *counselor*, la quale si è formata proprio nel Centro dove l'intervistata svolgeva attività residenziale di volontariato da alcuni mesi (id 058, buddhisti UBI, Donna, 28).

L'esperienza di alcuni praticanti che si sono avvicinati al buddhismo tramite corsi di *Yoga* e *Shiatsu,* la pratica del *Reiki*, l'arte terapia e diverse arti marziali come il *Thai Chi*, il *Karate* e il *Judo*, sono illustrative della pluralità di resoconti forniti dai praticanti che hanno incontrato il buddhismo attraverso la loro esplorazione del *milieu* olistico e "New Age":

> Prima frequentando l'India mi sono incuriosita dello yoga, e mi sono iscritta a un corso di yoga. Dal corso di yoga ho voluto approfondire con un corso quadriennale per diventare insegnante di yoga. Nella mia vita ho fatto l'insegnante, ho fatto un corso yoga education per portare lo yoga nelle scuole. Ho fatto corsi con i miei alunni. Da qui ho voluto approfondire il buddhismo avendo fatto un viaggio in Bihar, che è la terra dell'India del Buddha. Mi sono avvicinata prima alla meditazione induista e in seguito quella buddhista, che ho capito essere più adatta alle mie corde (id 028, buddhisti UBI, Donna, 69).

> Ho cominciato il corso di shiatsu poi, ho preso i vari livelli di reiki…Ho voluto poi approfondire, e quindi sono passata anche alle serate di meditazione (id 081, buddhisti UBI, Donna, 60).

Altri praticanti arrivano al buddhismo in maniera del tutto casuale. Per esempio, una praticante sottolinea che "ci sono caduta dentro da piccola" (id 015, buddhisti UBI, Donna, 30), enfatizzando che ha frequentato fin da quando è bambina il Centro e le sue attività poiché alcuni monaci non residenti di un importante monastero del centro-nord erano i suoi vicini di casa. Anche un'altra praticante menziona che:

> Ho conosciuto il buddhismo in maniera del tutto casuale, se così si vuol dire. Non avevo nessun interesse e poco conoscevo ... Dopodiché, ho incontrato [nome del Centro] perché il mio compagno abita qua. Dopo un po' di anni che facevamo avanti e indietro per incontrarci, ho preso la decisione di trasferirmi a [nome del Centro] (id 051, buddhisti UBI, Donna, 49).

> Io ho sempre avuto un'affinità a questa religione, a questo modo di pensare e di vedere le cose. Sentivo che in me c'era sempre qualcosa che mancava. Un giorno mentre ero su Google, per caso, ho scoperto che c'era un centro qua a [nome della città]. Allora da lì mi sono detta che avrei intrapreso questo cammino (id 200, buddhisti UBI, Donna, 35).

Al di là delle diverse traiettorie biografiche, quello che unisce l'avvicinamento al buddhismo da parte dei praticanti, è la ricerca di risposte di senso "e il bisogno di avere dei valori di riferimento" (id 185, buddhisti UBI, Uomo, 46) spesso non trovati all'interno della religione cattolica di origine. Le testimonianze a questo riguardo sono molteplici:

> Io, chiaramente, vengo da una famiglia cattolica, come molte. Fin da piccola sono stata abituata ad andare in chiesa. Ho frequentato quindi anche l'associazione cattolica fino a quasi, appunto, adolescente, anche di più…Purtroppo, appunto, c'è stato un momento

> in cui io mi sono fatta delle domande che erano un po' più profonde e nella Chiesa non ho trovato una grande risposta. Quindi, per un po' ho, diciamo, mi sono staccata dalla religione, proprio da praticante, pur continuando comunque a credere. Fino a che, poi, non sono capitata qua (id 051, buddhisti UBI, Donna, 49).

> Vengo da una famiglia laica. Sicuramente però c'era un'inquietudine. Non ho trovato risposte soddisfacenti nel cattolicesimo nonostante fossi stata battezzata, fatta la Comunione. Devo dire che nel buddhismo è come se io avessi trovato una consonanza perfetta, anche nella grande libertà che dà (id 087, buddhisti UBI, Donna, 55).

L'incontro con il buddhismo, avvenuto come argomentato in precedenza per una pluralità di motivazioni e di percorsi biografici, è stato, per alcuni, anche un'occasione per riscoprire le proprie radici cristiane e cattoliche, in uno spirito ecumenico e inter-religioso:

> A partire da questo [il buddhismo Zen], io ho cominciato a capire la religione cattolica cristiana e ho potuto anche apprezzarne le differenze, soprattutto della liturgia…ho recuperato questa dimensione cattolica, per cui cristiana (id 014, buddhisti UBI, Uomo, 72).

> I contenuti del buddhismo hanno ulteriormente acuito in me la spiritualità cristiana. Aver avuto la possibilità di studiare, leggere, ascoltare i maestri, ha fatto sì che si aprisse ulteriormente una dimensione interiore che già sentivo dentro di me (id 254, buddhisti UBI, Donna, 59).

Nonostante questa riscoperta delle proprie radici e appartenenza cattolica e i ripetuti riferimenti al comune messaggio del cattolicesimo e del buddhismo emerso in molte interviste, il

buddhismo viene rappresentato come più capace di rispondere alle esigenze e alla complessità del mondo contemporaneo. Ad ogni modo, è importante sottolineare come non sono stati riscontrati atteggiamenti ostili o negativi da parte dei praticanti buddhisti verso il cattolicesimo, anche se molti lamentano l'incapacità dello stesso di offrire strumenti spirituali concreti ed efficaci da utilizzare nel quotidiano, contrariamente al buddhismo: quest'ultimo, infatti, sembra maggiormente orientato verso l'auto-responsabilizzazione (spirituale e pratica) del praticante buddhista, che si differenzia dal cattolico medio in quanto si assume pienamente l'onere di raggiungere un proprio equilibrio interiore, come sottolineato nel seguente estratto:

> Se in altre religioni tipo quella cattolica la salvezza te la dà qualcun altro, purché tu creda e abbia fede, in realtà nel buddhismo nessuno ti dà niente. Ti danno gli strumenti, però sei tu che devi essere in primo luogo impegnato (id 018, buddhisti UBI, Donna, 62).

La capacità del buddhismo di rispondere con prontezza alle sfide della contemporaneità, tema che come vedremo accomuna anche la percezione dei non-buddhisti discussa nel prossimo capitolo, sembra dipendere da alcune caratteristiche proprie del buddhismo, prime fra tutte la sua attenzione alla mente e il suo carattere logico-razionale, o come i buddhisti tibetani spesso ripetono, analitico:

> Quello che mi affascina di più è l'analisi, la ricerca di risposte dove cerchi di andare sempre più a ritroso nelle spiegazioni, per andarti a dare delle risposte (id 050, buddhisti UBI, Uomo, 30).

> Sentivo la necessità di poter approfondire molto il discorso della sofferenza, della liberazione e via dicendo. A me è sembrato che il buddhismo tibetano avesse proprio un approccio molto, estremamente analitico e dettagliato…quello che mi è piaciuto è

> che c'era sempre una risposta a qualsiasi cosa. Mi è sembrato molto, come posso dire, forse non è proprio il massimo da dire ma mi è sembrato molto professionale. Molto, molto, molto convincente. È una pratica che è effettivamente potente ed esaustiva (id 003, buddhisti UBI, Uomo, 39).

Da queste prime considerazioni è possibile ricostruire una rappresentazione del buddhismo in Italia come estremamente pragmatico per i suoi praticanti, dove la loro aderenza a questo "percorso" garantisce la riconquista di orizzonti di senso, di continuità biografica e di salute, spesso mancanti nelle loro vite prima dell'incontro con esso. Il buddhismo in Italia appare oggi declinabile attraverso categorie concettuali come "therapeutics" (Rose 1996) e il nesso "salute e salvezza" (Bontempi e Maturo 2010; Di Placido e Palmisano [forthcoming]). Con il concetto di *therapeutics* Rose enfatizza la crescente portata culturale del mondo delle *psy-sciences* come promotrici di un immaginario di libertà, autonomia e realizzazione del soggetto che si avvale di esse. All'interno della sua teorizzazione, discipline come la psicoterapia, ma anche forme di auto-comprensione meno ortodosse come lo yoga e la meditazione, sarebbero quindi intimamente connesse con l'emergere di una nuova forma di razionalità politica radicata in una costruzione del sé-imprenditoriale che spinge l'individuo a lavorare su di sé in un'ottica trasformativa e terapeutica[8]. A loro volta, Di Placido e Palmisano, attraverso la loro genealogia del nesso salute e salvezza sottolineano che il connubio tra spiritualità e cura ha radici antiche e si manifesta in espressioni diverse che richiedono di essere esplorate all'interno delle cornici storiche, discorsive e di pratiche che pertengono a questo nesso. Il caso del buddhismo in Italia, proprio per la sua costruzione pratico-discorsiva come percorso spirituale intrinsecamente terapeutico, se approcciato attraverso le lenti del nesso salute e salvezza, favorisce la

[8] La teorizzazione di Rose è intimamente connessa, e costruita, sui concetti Foucaultiani di "pratiche" o "tecnologie del sé" (Foucault 1988) e "biopolitica" (Foucault 2008), i quali vengono posti in dialogo con la crescente influenza di quelle che Rose chiama *psy-sciences* per descrivere e interpretare, simultaneamente, i processi di soggettivizzazione e assoggettamento tipici dell'età contemporanea.

comprensione sociologica della relazione simbiotica che intercorre tra cura del corpo e cura dello spirito alla base dell'attuale successo e rappresentazione dominante del buddhismo in Italia e nel mondo più in generale.

Concludendo, è possibile evidenziare alcune tracce di appartenenze multiple: da un lato, per molti praticanti il buddhismo ha rappresentato l'occasione, seppure si ha l'impressione che questo possa essere più che altro un riferimento discorsivo che un'aderenza *tout-court*, di riscoprire le proprie origini cattoliche e quindi di poter attingere a piene mani alla tradizione cattolica reinterpretata alla luce degli insegnamenti del Buddha, come anche evidenziato da altre ricerche sul buddhismo in Italia (Zoccatelli 2002); dall'altro, molti praticanti sono approdati al buddhismo dopo un'esplorazione, in alcuni casi anche decennale, del *milieu* olistico e di pratiche come lo *Yoga*, il *Reiki* e lo *Shiatsu*, testimoniando la malleabilità del buddhismo e il suo possibile innesto all'interno di percorsi di ricerca spirituale e/o terapeutici costituiti anche dal contributo di altre pratiche e/o tradizioni. Questa permeabilità tra pratiche e tradizioni diverse liberamente adottate dai praticanti all'interno di un percorso di auto-realizzazione personale "autonomo" e incentrato sull'intima relazione tra il sé, il corpo e lo spirito dei praticanti, sembra suggerirci, in ultima istanza, una certa vicinanza tra le spiritualità "New Age" e i loro immaginari di ricerca e le declinazioni del buddhismo nell'Italia di oggi, come vedremo più nel dettaglio anche in seguito.

I buddhisti in Italia: una tipologia preliminare

Questa sezione discute brevemente una categorizzazione etica (ovvero proposta dai ricercatori) rispetto al profilo ideal-tipico del buddhista medio in Italia offrendo anche alcune coordinate socio-demografiche basate sulla percezione dei praticanti intervistati. Rispetto a questo secondo aspetto, molti intervistati hanno sottolineato che il panorama del buddhismo in Italia è costituito da "persone dall'identità talmente diversificata ed eterogenea, che è veramente difficile cogliere un profilo" (id 017, buddhisti UBI, Donna, 61), o ancora: "Secondo me c'è gente di tutti i tipi. Non c'è un profilo tipico" (id 174, buddhisti UBI, Donna, 52). Questa rappresentazione del buddhista medio come

difficile da ascrivere a categorie specifiche è rimarcata anche da un altro praticante, il quale sottolinea una pluralità di identità all'interno del *milieu* buddhista di un'importante città del nord Italia con cui è più familiare:

> Ho conosciuto dirigenti d'azienda, dirigenti di multinazionali, psicopatici, casalinghe tristi, pensionate prossime alla morte spaventate, fricchettoni, appassionati di fitness che vogliono farsi un'esperienza non troppo impegnativa, fanatici religiosi, fanatici atei. Non penso esista un profilo di buddhista. Fortunatamente, per ora non esiste e speriamo vada avanti così (id 038, buddhisti UBI, Uomo, 42).

Secondo questa narrativa, ciò che caratterizza il profilo ideal-tipico del buddhista italiano non sono tanto le sue specificità socio-demografiche quanto piuttosto il suo "profilo di ricerca", descritto in termini affini a due concetti centrali della sociologia della religione, ovvero la "seeking spirituality" (Wuthnow 1998) e l'"esotismo religioso" (Altglas 2014). Il primo, denota un tipo di spiritualità basata sull'esplorazione personale dove tradizioni e pratiche diverse sono utilizzate in maniera selettiva e eterodossa, e di cui il fenomeno noto come "New Age" ne rappresenta l'esempio paradigmatico. Il secondo, invece, sottolinea la fascinazione e l'appropriazione culturale di risorse religiose delle tradizioni sud-asiatiche al servizio della produzione del sé dei praticanti (Altglas 2014; Lucia 2020), come illustrato dal seguente estratto:

> C'è sicuramente un profilo che è attuale ed è quello di persone che si sentono un po' perse in questo modo di concepire l'esistenza, che è un correre. Più che un profilo buddhista è un profilo di ricerca, perché nella gente questo non si spegne mai. Profilo del buddhista, mi viene da dire purtroppo, com'è stato in passato, probabilmente sarà anche attuale, persone che sono deluse e che sono attirate da qualcosa di esotico (id 017, buddhisti UBI, Donna, 61).

Oltre a queste rappresentazioni impressionistiche, ma non di meno istruttive su come i praticanti buddhisti si percepiscono, altri intervistati contribuiscono a fornire un'immagine ambivalente, sia in termini di genere, che soprattutto di età e profilo socio-economico. Per alcuni, "Ci sono più donne. Quindi vedo che normalmente c'è un afflusso un po' maggiore di donne rispetto agli uomini" (id 001, buddhisti UBI, Uomo, 55), mentre:

> Per quanto riguarda l'età vedo qui al Centro che abbiamo praticanti che hanno da ottant'anni a vent'anni…Però sì, è chiaro che le persone di una certa età sono un po' meno come le persone molto giovani sono un po' meno (id 001, buddhisti UBI, Uomo, 55).

> A me sembra più donne e più grandi, dai 40 in su, l'idea è quella, di ragazzi ne vedo pochi. E mi sembrano siamo tutte persone che non hanno particolari problemi di carattere economico. Più o meno un livello medio immagino. Tanti vegetariani, tanti attenti magari a questioni ambientali, attenti a cose del genere (id 002, buddhisti UBI, Donna, 48).

> Devo dire che l'età è piuttosto alta…io ho 46 anni e nel *Sangha* sono considerato giovane (id 185, buddhisti UBI, Uomo, 46).

Emerge quindi una rappresentazione del praticante buddhista medio come principalmente donna, di mezza età e socio-economicamente agiato, come enfatizzato da molti altri intervistati: "Penso che siano persone che provengano da condizioni sociali abbastanza buone" (id 053, buddhisti UBI, Uomo, 25). Questa rappresentazione è però contrastata da altri punti di vista, secondo i quali i

praticanti buddhisti sono per la maggior parte giovani e provengono da tutti gli strati della società italiana:

> Al Tempio mi è sembrato di vedere più giovani (id 041, buddhisti UBI, Donna, 25).

> Però come ceto, come livello, come posizione forse non direi, non lo inquadrerei in nessun modo, se non intellettualmente, appunto, attivo e curioso, ecco (id 007, buddhisti UBI, Donna, 41).

Partendo da questi dati, e ispirandoci alla tipologia dei credenti cattolici proposta da Franco Garelli (2020, 55-56)[9], abbiamo quindi ricostruito dei profili ideal-tipici, articolabili di concerto a quattro dimensioni analitiche che contribuiscono a definire le caratteristiche proprie di ogni profilo: 1. la frequenza e la tipologia delle pratiche; 2. la rappresentazione del buddhismo in termini religiosi o spirituali, ovvero se prevale l'autorità della tradizione e del maestro rispetto all'autorità individuale del praticante; 3. la relazione con la religione dominante, ovvero il cattolicesimo; 4. e infine la tensione tra appartenenza e mero "consumo" di specifiche offerte terapeutico-spirituali come la meditazione. I profili ideal-tipici che emergono dalla considerazione di queste quattro dimensioni analitiche riproducono, quindi, la molteplicità delle forme e intensità della pratica buddhista nonché la diversa affiliazione ai Centri, e si articolano come segue: i *buddhisti convinti e attivi*, ovvero praticanti che frequentano stabilmente i Centri e che sono formalmente "iniziati" a una tradizione; i *buddhisti convinti ma non sempre attivi*, ovvero praticanti che frequentano da anni un Centro, ma in maniera più saltuaria e rimanendo comunque alla periferia dell'apparato pratico-dottrinale dello

[9] Rispetto alla categorizzazione proposta da Garelli, sviluppata a partire dallo studio della religione maggioritaria in Italia, abbiamo inserito anche l'ideal-tipo dei "nuovi buddhisti" per rendere conto di quei praticanti che da poco si sono affacciati alla pratica, e che rappresentano una parte sostanziale del totale dei praticanti intervistati.

stesso; i *buddhisti per tradizione e cultura*, per la maggior parte buddhisti culturalmente ed etnicamente non italiani e in alcuni rari casi praticanti italiani cresciuti in famiglie di "convertiti"; i *buddhisti selettivi o critici*, ovvero praticanti che frequentano un Centro solo perché interessati alla meditazione e non si identificano affatto come buddhisti, sebbene apprezzino profondamente gli insegnamenti e la visione del mondo proposta; e infine i *nuovi buddhisti*, praticanti che frequentano da poco un Centro perché nel mezzo di una ricerca personale, profilo abbastanza comune.

I buddhisti convinti e attivi, i buddhisti convinti ma non sempre attivi e i buddhisti per tradizione e cultura praticano solitamente la meditazione quotidiana e pregano con regolarità. Tra questi, i buddhisti convinti e attivi e una parte dei buddhisti per tradizione e cultura, tendono a partecipare in maniera più centrale alle attività dei Centri, seguendo gli insegnamenti e in alcuni casi facendosi anche promotori attivi di iniziative di diversa natura. Questi primi tre ideal-tipi, nel loro complesso, considerano la tradizione e i maestri come di primaria importanza. Tra loro, i buddhisti convinti e attivi e i buddhisti convinti ma non sempre attivi propongono una visione ecumenica di buddhismo e cattolicesimo, enfatizzando la riscoperta del messaggio cattolico a fronte del loro coinvolgimento all'interno della pratica buddhista.

I buddhisti selettivi o critici e i nuovi buddhisti, invece, tendono a praticare il buddhismo come una filosofia di vita e non strettamente in termini religiosi, prediligendo quindi l'autorità del praticante rispetto a quella della tradizione o del maestro. Questi due ideal-tipi si ritengono spesso cattolici, in molti casi solo culturalmente ma in altri seguendo attivamente anche la liturgia di questa religione, o "spiritual but not religious" (SBNR) (Mercandante 2014; Fuller 2001), un concetto che delinea l'apprezzamento del percorso spirituale anche al di fuori delle istituzioni religiose. Per questi due ideal-tipi, l'esplorazione di pratiche di matrice buddhista come la meditazione e la frequentazione delle attività dei Centri può essere, in alcuni casi, correttamente ascritta alle logiche di consumo auto-centrate che caratterizzano le società contemporanee anche in riferimento alla sperimentazione spirituale che è sempre più spesso venduta e disponibile all'interno del così detto "spiritual marketplace" (Roof 1999; vedi anche Carrette e King 2005). Infine, e soprattutto a opera dei buddhisti

selettivi o critici, vi è la tendenza a razionalizzare il buddhismo e a selezionarne selettivamente solo alcuni aspetti considerati utili o di interesse personale.

Queste riflessioni sembrano confermare la nostra ipotesi dei buddhismi multipli in quanto a ogni ideal-tipo proposto corrispondono diversi livelli di coinvolgimento, di pratiche esperite, appartenenza (a volte multiple) e visioni del buddhismo. Più nello specifico, più si è vicini al polo dei buddhisti convinti e attivi e più il buddhismo sembra venire rappresentato alla stregua di una religione tradizionale; mentre più ci si avvicina al polo dei nuovi buddhisti e più sembra assumere i tratti tipici delle "spiritualità contemporanee" (Palmisano e Pannofino 2021) o "New Age", svelando la molteplicità di profili e modi di vivere il buddhismo a opera dei praticanti stessi.

Ad ogni modo, è importante approcciare questa categorizzazione etica con cautela. Infatti, secondo la classica formulazione weberiana gli scienziati sociali possono formulare "concetti e giudizi che non sono né realtà empirica, né riproduzioni della realtà empirica, ma che permettono di ordinare intellettualmente la realtà empirica in modo valido" (Weber 2012, 137). Questi concetti sono ideal-tipi, definiti da Weber come "concetto limitante puramente ideale con il quale la realtà viene misurata – con cui viene confrontata – al fine di far emergere componenti significative della sostanza empirica di [quella realtà]" (*ibid.*, 127). Queste considerazioni teorico-metodologiche sono particolarmente importanti, poiché ci aiutano a comprendere la costruzione ideal-tipica proposta come una possibile rappresentazione ma non necessariamente come lo specchio oggettivo della realtà empirica stessa.

Pratiche, comunità e maestri

In linea con l'articolazione interna e la pluralità di tradizioni che caratterizzano l'UBI, i praticanti intervistati segnalano diversi aspetti paradigmatici della loro appartenenza a specifici gruppi. Primo fra tutti, vi è la pratica della meditazione (anch'essa declinata in modi diversi a seconda della tradizione di riferimento), seguita dalla partecipazione a rituali che enfatizzano il ruolo della comunità e dall'importanza del maestro, la cui traduzione della tradizione e la sua successiva trasmissione

(Squarcini 2005) determinano l'*ethos* dei diversi contesti di pratica così come i processi di apprendistato dei praticanti.

Per la maggior parte dei praticanti, a prescindere dalla loro tradizione di riferimento, la meditazione ha un ruolo centrale. Le pratiche più diffuse, senza addentrarci in complesse analisi tecniche e/o soteriologiche, sono lo *Zazen* per i praticanti Zen, le forme di meditazione concentrativa (basata sull'osservazione del respiro o su visualizzazioni) per i praticanti di buddhismo tibetano e Theravada, e analitica (basata sulla riflessione e la discriminazione dei processi mentali) per i praticanti di buddhismo tibetano. Non mancano, però, anche adattamenti e personalizzazioni, in linea con analisi sociologiche della religione *à la carte*, del sincretismo religioso o del *bricolag*e:

> Ho imparato a meditare più da autodidatta, tramite Internet, applicazioni e purtroppo non ho ancora una vera e propria pratica…Chiudo gli occhi e medito, mi concentro sul respiro, vedo i pensieri passare, faccio cose del genere. Insomma, niente di più (id 039, buddhisti UBI, Uomo, 26).

> Medito ogni giorno, dai 10 ai 30 minuti. Mi concentro sulla respirazione e poi medito su un passo del Vangelo (id 254, buddhisti UBI, Donna, 59).

Per molti praticanti la pratica meditava va di pari passo con lo studio dei testi chiave della tradizione ed è fondamentale per il loro riconoscimento come praticanti:

> Adesso sto seguendo, diciamo, le lezioni che ci sono al martedì sul *Lamrim*, che credo sia, in questo momento, la cosa che mi interessa di più e che spererei anche di mettere in pratica (id 007, buddhisti UBI, Donna, 41).

> Mi considero un praticante buddhista perché, alla fine, non mi limito a leggere dei testi o comunque a dire che sono buddhista, ma effettivamente pratico, anche con ritiri in monastero, pratico quella che è la pratica buddhista. Poi, il buddhismo in sé e per sé non è leggere un testo, ma poi come un po' anche con la religione cattolica, non vuol dire solo andare in chiesa e seguire le indicazioni…Il buddhismo è una pratica fondamentalmente di introspezione e di ritrovare sé stessi. Credere in una certa armonia dentro di sé, comunque, anche un'armonia con ciò che ti circonda (id 027, buddhisti UBI, Uomo, 54).

> Allora, faccio diversi tipi di meditazione. In genere medito sui vari argomenti che studio. C'è un percorso in cui l'accrescimento della consapevolezza avviene per step. Analizzi i vari argomenti gradualmente. Per esempio leviamo le visioni sbagliate che abbiamo rispetto alla realtà…A parte il tempo in cui sono a lavoro, il resto della giornata lo passo nella pratica. Non solo meditazione, ma anche studio, pratiche rituali, riflessione. Dalle tre del pomeriggio a mezzanotte lo dedico alla pratica magari… quindi sì, studio, meditazione, riflessione (id 243, buddhisti UBI, Uomo, 36).

Ne consegue che la pratica non si esaurisce negli spazi e nei momenti a essa preposti, ma deve poi essere integrata nella quotidianità del praticante per raccoglierne i frutti, sottolineando i confini porosi che esistono tra pratica in senso stretto e quotidianità:

> La mia pratica meditativa, diciamo che è una meditazione concentrativa. Quindi cerchi di calmare la mente scegliendo un oggetto, e questo è quello che faccio. Molto breve. Poi cerco di portare, però, durante la giornata tutto l'aspetto e tutta quella parte meditativa, quindi è molto analitica. Cioè, l'osservazione della mente durante il giorno

> e durante quello che faccio, la riesamina di ciò che ho fatto alla sera, questa è la parte meditativa più importante. È anche da lì che sento che, comunque, può esserci un miglioramento o una correzione delle mie attitudini (id 051, buddhisti UBI, Donna, 49).

> Pratico gli insegnamenti del Buddha e ci penso tutti i giorni. Ci penso in senso attivo… cioè, cerco di metterli a terra, come si dice da noi. Guardare sempre sotto i piedi, no? Quindi, se è in questo senso, sì [sono un praticante]. Cioè, il buddhismo mi ha cambiato la vita. Ha cambiato il mio modo di vedere me stesso in primo luogo, di osservare, di avere consapevolezza di me e degli altri e ha cambiato anche il mio comportamento in maniera del tutto involontaria (id 038, buddhisti UBI, Uomo, 42).

Oltre alla meditazione e allo studio dei testi e degli insegnamenti del Buddha, i praticanti intervistati menzionano diversi rituali come particolarmente affini alla loro sensibilità, specialmente per il loro carattere comunitario. Tra questi, le diverse *puja*, offerte rituali tipiche del buddhismo tibetano, sono frequentemente ricordate, come anche momenti di canto, recitazione dei *sutra* e il lavoro inteso come pratica spirituale (*samu* nel buddhismo Zen):

> L'offerta spirituale è una *puja* molto particolare, con cui ti connetti al *guru* e visualizzi proprio il *guru* all'altezza del cuore. Quindi, è un qualcosa che ridà… comunque ti riconnette alla pratica, alla forza, appunto, della pratica (id 051, buddhisti UBI, Donna, 49)

> Ho preso molte iniziazioni nel corso di questi 50 anni. Quindi cerco di rispettarle, seguo delle *puja*, recito il *mantra*. Faccio la *puja* al Protettore, la *puja* a Tara. Ne faccio tante.

> Almeno tre ore della mia giornata sono investite nelle pratiche formali (id 279, buddhisti UBI, Donna, 65).

> Il *samu*, da cui poi deriva anche il termine *samurai*, tra l'altro, che è il lavoro inteso come forma di realizzazione e di pratica, ovviamente ha cambiato il mio modo di lavorare, ma è una pratica anche quella, è un rito anche quello. Trovo un rito, se vuoi, anche il mangiare insieme ai confratelli e agli altri praticanti, insieme al maestro in maniera rituale, no? Quindi, "il pasto in consapevolezza", lo chiamiamo noi. Suonare le campane all'alba, suonare il *gong* all'alba. Questi sono i nostri riti alla fine. E sono riti di… sempre di consapevolezza, non sono mai rivolti verso il cielo, sono rivolti ai piedi (id 038, buddhisti UBI, Uomo, 42).

Naturalmente, la dimensione rituale e comunitaria appare più marcata per chi vive in un contesto monastico o per chi frequenta monasteri, templi e centri buddhisti con costanza (come per esempio i buddhisti convinti e attivi). In monasteri e templi, la quotidianità, strutturata da pratiche religiose, pasti, lavoro e riposo, è socialmente organizzata intorno a rituali che sanciscono la transizione da un momento preposto a un'attività a un altro; mentre nel caso dei Centri, i praticanti, oltre a seguire le lezioni dei maestri residenti e le pratiche previste, hanno spesso anche modo di socializzare e di coltivare delle relazioni tra di loro al di fuori dei momenti di pratica formale (ad esempio durante le pause o i pasti negli spazi del Centro). Non sorprende che il *Sangha* (la comunità di praticanti) sia rappresentato da molti praticanti come un elemento centrale della loro identità e appartenenza al gruppo e/o tradizione a cui aderiscono:

> Quando ci sono gli insegnanti è un momento speciale, da vivere nel Centro. Perché chiaramente si hanno questi insegnamenti, e riceverli in modo diretto è una cosa molto preziosa, e che si coglie molto volentieri. Gli argomenti erano interessanti. Oltre a tutto

> questo, è comunque un'occasione per ritrovarci tutti, per condividere la meditazione. Poi magari arrivano persone che magari sono meno frequentanti, è un modo per trovarsi… anche dal punto di vista del rapporto umano e di condivisione, è un bel momento (id 175, buddhisti UBI, Donna, 51).

> Direi che partecipo attivamente alle attività, mi occupo anche un po' di organizzarle, però non solo, anche magari di tenere delle serate, o di fare meditazione tutti insieme se i maestri non sono disponibili (id 082, buddhisti UBI, Donna, 40).

Il maestro risulta essere una figura paradigmatica in tutte le tradizioni esplorate. Alla domanda "Hai una guida spirituale di riferimento?" moltissimi praticanti hanno menzionato i fondatori della loro tradizione o esponenti di rango del loro lignaggio. Non sono però mancate risposte inattese, come chi, pur praticando il buddhismo, sottolinea che "Cristo è il mio Maestro" (id 254, buddhisti UBI, Donna, 59). Tra i buddhisti tibetani il Dalai Lama è considerato quasi all'unanimità come guida spirituale di riferimento anche se non necessariamente come maestro, come si evince dal seguente frammento che mette in luce la pluralità di maestri che un praticante incontra e può seguire all'interno di una singola tradizione:

> Il mio maestro non è il Dalai Lama, il mio maestro radice e Lama Jampa Monlam, adesso comunque è passato ma il Dalai Lama è un po' il punto di riferimento principale.
> Intervistatore: Ti ringrazio. Invece il maestro che viene qua come lo posizioneresti?
> Il maestro che noi abbiamo qua, Geshe Konchong Kyab è uno dei miei maestri.
> Intervistatore: Ok quindi c'è una pluralità di maestri?
> Si, si, si. C'è un maestro radice, ma ogni maestro va osservato. Così come il maestro osserva il suo allievo, il suo adepto, come vogliamo chiamarlo, anche noi osserviamo i maestri per vedere se hanno delle caratteristiche, se van bene per noi. Insomma, ci sono

> un po' di cose che tutti noi proviamo davanti a queste figure (id 001, buddhisti UBI, Uomo, 55).

Il maestro è inoltre spesso descritto dai praticanti, con sensibilità e intensità tra loro diverse, come portatore di "poteri o qualità soprannaturali, sovrumani o almeno specificamente eccezionali... considerati come di origine divina o come esemplari" (Weber 1968, 241) che ne definiscono l'autorità carismatica. Per i praticanti l'incontro con il maestro è un momento speciale, caratterizzato da un alto coefficiente emotivo e capace di stimolare il desiderio di auto-perfezionamento del praticante. Per esempio, come emerge dai seguenti estratti:

> Ho incontrato il Lama che seguo, il mio Lama radice, ed è stato un colpo di fulmine. Da quel giorno ho iniziato a praticare (id 227, buddhisti UBI, Donna, 57).

> È stato un amore a prima vista con Lama Gangchen (id 182, buddhisti UBI, Donna, 57).

> Su invito di un'amica arrivai a [nome del Centro], ascoltai gli insegnamenti di Lama Michel e mi sentii a casa (id 277, buddhisti UBI, Donna, 50).

> Ho avuto la fortuna di incontrare nel mio percorso, nel tempo, un grande maestro, che era Geshe Ciampa Ghiatso, che ha vissuto qua. Onestamente è un po' difficile da spiegare, perché ti scattano dei legami… un qualcosa di interno che ti prende proprio, anche se sei al di fuori e ti si apre un… veramente un tipo di energia che è inspiegabile, anche un po' buffa da raccontare molto probabilmente per chi non l'ha provata. E qui scatta la voglia di ricercare, di studiare per capire da dove viene (id 051, buddhisti UBI, Donna, 49).

Secondo teorizzazioni più recenti del concetto di carisma, qui ci troviamo di fronte al portato trasformativo del "carisma incarnato" del maestro, una "presenza tangibile" (Brown 2011, 46) che emana dal corpo del maestro. Il carisma incarnato affascina, persuade e influenza i praticanti e in questo contesto il "sentire" da corpo a corpo tra il maestro e i suoi seguaci diventa "un canale significativo di comunicazione intercorporea" (*ibid.*, 42) attraverso il quale la trasmissione del sapere e la legittimazione dell'autorità dell'insegnante prendono forma. Inoltre, questa connessione non sembra interrompersi con la dipartita del maestro, che in alcuni casi non smette di esercitare il suo fascino carismatico sui praticanti:

> Anche se ha lasciato il corpo io lo sento molto. Io almeno tre volte a settimana vengo allo *stupa*, che è dove c'è il corpo di Lama Gangchen, mi metto in contatto con lui e lo sento veramente. Alle 7 del mattino, appena c'è luce (id 179, buddhisti UBI, Donna, 73).

Questa necessità di vicinanza con il maestro è stata definita da Amanda Lucia come il risultato di determinate "logiche aptiche", ovvero "logiche disciplinari di fisicità" che "rafforzano il desiderio di prossimità del devoto al guru sacralizzando il contatto fisico" con lo stesso (Lucia 2018, 953), aspetto evidenziato con chiarezza nel seguente estratto:

> Appena ho la possibilità, sento l'esigenza di andare a trovare il mio Lama, vado in Germania a trovare Lama Ole, per prendere le varie benedizioni e gli insegnamenti. Sento l'esigenza di andare, perché sento questa connessione (id 174, buddhisti UBI, Donna, 52).

Nonostante il ruolo del maestro, solitamente posto al vertice o al centro della comunità di appartenenza, molti praticanti oltre ad avere un trascorso in altre tradizioni continuano anche a praticare o si identificano in diverse comunità di pratiche:

> Seguo anche un poco il Theravada…in maniera molto libera seguo sia la tradizione Theravada che la tradizione Zen (id 047, buddhisti UBI, Uomo, 38).

> Ho frequentato, in quel periodo mio di ricerca e di approfondimento del lato oscuro di me stesso, ho frequentato meditazione Vipassana, meditazioni mindfulness, ascoltato *teisho* di insegnanti buddhisti (id 038, buddhisti UBI, Uomo, 42).

> Ho fatto esperienze con altri Lama, ho visitato tantissimi monasteri di tutte le tradizioni, ho preso iniziazioni, trasmissioni orali da altri grandi maestri. Lama Gangchen è sempre stato molto aperto, quindi ci portava spesso a visitare altre scuole, altre tradizioni. Ho conosciuto e frequentato anche i Theravada (id 279, buddhisti UBI, Donna, 65).

Questa molteplicità di maestri di riferimento e di tradizioni esplorate, dove però spesso sono un maestro e una tradizione a prevalere, si connettono ai già citati concetti di "seeking spirituality" (Wuthnow 1998) e "spirituale ma non religioso" (SBNR) (Mercadante 2014; Fuller 2001), come ad altri concetti come "credere senza appartenere" (Davie 1990) o ancora "spiritualità della vita" (Heelas 2008), che sottolineano un cambiamento di paradigma dalle religioni tradizionali verso processi di attribuzione di significato più autocentrati. Anche nel caso dei praticanti buddhisti italiani è quindi possibile ipotizzare forme di appartenenza alla vita religiosa e spirituale non solo dettate dalla comunità di appartenenza e dal ruolo centrale dei maestri, ma anche in parte privatizzate e basate su un'epistemologia esperienziale, cioè su una "autorità esperienziale" basata sulla fiducia degli attori

sociali nel proprio "sé" (Heelas 1996, 2008). In questo contesto, i praticanti sono sostanzialmente liberi di costituire i loro percorsi di ricerca mutuando insegnamenti e pratiche afferenti a diverse tradizioni, anche se la loro libertà è sempre mediata dai processi di trasmissione a cui si sottopongono per apprendere determinate pratiche e dalla costruzione pratico-discorsiva che queste hanno nelle tradizioni di riferimento e nel campo sociale più ampio (Di Placido 2022). Paradigmatico, a questo riguardo, è l'incontro tra pratica buddhista e cristianesimo, che si sostanzia nell'esperienza di molti praticanti come il riconoscimento che il cattolicesimo sia un orizzonte religioso che in parte, nelle esperienze dei praticanti, si sovrappone a quello buddhista:

> Mi ritengo sia cristiana che buddhista (id 274, buddhisti UBI, Donna, 57)

> Io mi considero un praticante buddhista e un praticante cattolico (id 204, buddhisti UBI, Uomo, 58).

> Io sono cattolica, anche adesso per esempio vado a messa. Però ci vado da buddhista (id 024, buddhisti UBI, Donna, 60).

A questo riguardo, il ruolo della trasposizione online degli insegnamenti buddhisti – che ha avuto un'espansione significativa durante la pandemia da COVID-19 – di fatto facilita l'esposizione a diverse tradizioni, pratiche e maestri oltre che avere garantito la possibilità di praticare durante la pandemia:

> Secondo me sono estremamente utili, ovviamente mi capita anche di sentire dei Lama piuttosto che anche i maestri di altre tradizioni (id 185, buddhisti UBI, Uomo, 46).

> Allora li ho seguiti quando c'era piena pandemia, assolutamente. Qualche volta se non riesco a venire al Centro li seguo. Meno male che esistono. Ma penso anche solo l'insegnamento del Dalai Lama che arriva dappertutto con questo metodo. È fantastico (id 002, buddhisti UBI, Donna, 48).

La partecipazione dei praticanti buddhisti a insegnamenti online è ambivalente, con molti intervistati che sottolineano che "non li seguo" (id 058, buddhisti UBI, Donna, 28), "no, mai seguiti" (id 015, buddhisti UBI, Donna, 30) a fianco di altri che invece affermano vigorosamente "seguo tanti insegnamenti buddhisti online" (id 054, buddhisti UBI, Uomo, 31).

Dalle interviste emerge inoltre un supporto unanime agli insegnamenti online, descritti di volta in volta come "preziosi" (id 058, buddhisti UBI, Donna, 28), "una buona opportunità" (id 017, buddhisti UBI, Donna, 61) e un "metodo" (id 001, buddhisti UBI, Uomo, 55) per poter ovviare all'impossibilità di partecipare in presenza. Allo stesso modo, però, le interviste raccolte sottolineano la diversità intrinseca tra insegnamenti in presenza e insegnamenti online, con una sensibile preferenza per i primi:

> Sai, poi le opportunità hanno sempre due facce. Io preferisco sicuramente, cioè, quello che ti dà un'esperienza sul posto, secondo me è impagabile e insostituibile (id 017, buddhisti UBI, Donna, 61).

> Se posso, però preferisco sicuramente farlo in presenza, venire qua al Centro, ma meno male che ci sono. Ecco, è un modo per diffondere, per raggiungere più persone e anche chi non può venire. Per me è stato utilissimo nell'ultimo periodo. Poi avendo tanti figli quindi comunque non è sempre facile avere il tempo di venire, cioè mi collego e non perdo l'insegnamento. Non è la stessa cosa però ben vengano (id 002, buddhisti UBI, Donna, 48).

In conclusione, anche la prospettiva dei praticanti buddhisti intervistati riguardo alla loro identità in quanto praticanti e la relazione alla pratica, alla comunità e ai maestri, rivelano una serie di atteggiamenti sfaccettati, che si sostanziano in una pluralità di maniere di vivere e praticare il buddhismo, spesso a cavallo di tradizioni differenti, all'intersezione degli insegnamenti di maestri diversi e a volte anche costruendo ponti pratici e identitari tra buddhismo e cattolicesimo.

L'Unione Buddhista Italiana e i buddhismi in Italia: voci dai Centri

La rappresentazione che i praticanti buddhisti hanno dell'UBI stessa è, benché superficiale, generalmente positiva. Il praticante medio vede nell'UBI un organismo di tutela del buddhismo anche se ha difficoltà a comprenderne la natura organizzativa o la portata operativa. In altri termini, non sembra esserci una diffusa e/o approfondita consapevolezza rispetto a cosa sia l'UBI e quali siano le sue attività principali, se non per sentito dire:

> La considero la mamma di tutti i buddhisti. E una realtà che raccoglie tutte le realtà buddhiste. Non conosco bene le attività che fa. Mi aspetto il riconoscimento e il sostegno dei Centri, come già sta facendo (id 175, buddhisti UBI, Donna, 51).

> Allora, conosco in parte, nel senso che sono andata sul sito. Mi piacerebbe conoscere meglio e aiutare di più (id 087, buddhisti UBI, Donna, 55).

> Allora, io sono contrario a queste cose istituzionalizzate, non mi sono mai interessato. So che l'UBI racchiude tutti i buddhisti d'Italia e che fa vari progetti. Sono grato di questo, ma non mi sono mai interessato. Non ho nessuna aspettativa (id 243, buddhisti UBI, Uomo, 36).

Oltre a questo tipo di rappresentazioni parziali, altri praticanti – spesso i Direttori dei Centri – invece sottolineano con forza il ruolo dell'UBI come un organismo le cui funzioni principali sono: il supporto economico ai Centri afferenti, la mediazione politico-culturale con le istituzioni dello Stato e con la società civile e infine anche il desiderio che l'UBI possa agire come organizzazione certificatrice e legittimante degli insegnanti e delle tradizioni dei Centri:

> Sicuramente l'Unione Buddhista Italiana è un'organizzazione giovane, che ha creato una grande possibilità di sviluppo per i Centri. Diciamo, partendo dal punto di vista economico, il nostro Centro, probabilmente, in questo momento, se non ci fosse l'Unione Buddhista Italiana, non potrebbe stare in piedi, per come è strutturato in questo momento. Quindi, sicuramente è vitale per quanto riguarda l'esistenza del Centro. È importante, credo, anche a livello politico, perché inizia a dare visione del fatto che il buddhismo c'è, anche nei confronti della politica attuale, in cui, fino ad anni e anni fa si può dire che lo Stato fosse laico, ma senz'altro il cristianesimo era…pervadeva ogni livello della persona, dall'istruzione alla politica, all'istituzione, quindi...è anche un modo per dire: "Ci siamo anche noi" (id 050, buddhisti UBI, Uomo, 30).

> È una grande fonte di sostegno per il buddhismo in Italia, per i centri. Io ho visto la svolta che c'è stata dopo l'acquisizione dell'8x1000… incredibile. Ho visto l'impulso nel Centro di [nome della città], ma immagino anche in altri Centri. Abbiamo incrementato le attività, le possibilità di azione, di agire. Più di quello che già fa, non saprei cosa dovrebbe fare l'UBI (id 190, buddhisti UBI, Donna, 46).

> La ritengo un punto di riferimento per il buddhismo in Italia. Nel senso che potrebbe e dovrebbe fare quasi da organo certificatore dei Centri che sono attendibili, ecco, nel

> senso che [i Centri] hanno una loro tradizione, hanno un percorso… gli insegnanti hanno un percorso certificato e quindi sanno gestire la pratica e le persone che praticano. Non dico, non parlo di organizzazione così, ma proprio a gestire anche persone che molto spesso capita che abbiano dei problemi durante la pratica…Questa dovrebbe essere qualcosa su cui l'UBI dovrebbe più o meno intervenire. Non dovrebbe far solo diffusione di quelli che sono i princìpi del buddhismo, ma una sorta di diffusione al contrario, nel senso che: "Guardate che c'è tanta gente che vi frega". È la cosa più importante secondo me, anche più di diffondere i Centri riconosciuti (id 027, buddhisti UBI, Uomo, 54).

Questi aspetti non esauriscono le rappresentazioni che i praticanti buddhisti hanno dell'UBI, rispetto alla quale esprimono anche delle perplessità che evidenziano la tensione esistente tra le identità dei singoli Centri, dovuti alla loro storia specifica, radicamento sul territorio, lignaggio e tradizione di riferimento e l'interpretazione del buddhismo fornita dall'UBI nel suo lavoro di diffusione e mediazione con le istituzioni e la società civile:

> Credo che si debba stare molto attenti e quindi credo che l'Unione Buddhista debba cercare di essere trasversale in tutti i Centri, in tutte le tradizioni. Aiutare, per quanto possibile, sia nelle iniziative, sia nelle idee, sia nella questione economica, sia a livello energetico, cercando di trovare un giusto compromesso, nelle attività che svolge l'UBI, di non andarsi a sostituire ai singoli Centri. Quindi, sì, anche negli eventi che vengono fatti, nelle iniziative, cercare di essere *super partes* e di non sostituirsi, anche a livello organizzativo, con i Centri (id 050, buddhisti UBI, Uomo, 30).

> Ciò che mi spaventa dell'UBI, spaventa è un termine un po' forte, ma così ci capiamo, è che le loro attività diventino attività, te ne parlo coi miei termini, di *brand* e non dei

> Centri. Cioè, per me, e qui entriamo un po' in politica, se vuoi, lo scopo dell'UBI non dovrebbe essere quello di rappresentare un buddhismo sincretico, o un *brand* che racconta genericamente il Buddha, evitando di entrare nel merito delle tradizioni, ma, proprio per essere coerenti ai nostri princìpi occidentali, dovrebbe magnificare tutte le tradizioni. E avere il coraggio anche di, laddove ci siano Centri che magari non sono attivi o hanno delle buone idee, ma non riescono a realizzarle, farsi proprio *promoter* dei Centri, formatore dei Centri. Oltre che dare i soldi ai Centri sui progetti, che è una cosa bellissima, però, … deve diventare un po' il *coach* dei Centri, secondo me, di tutte le tradizioni – no? – il *trainer*, l'allenatore, tirare fuori il meglio da tutte le realtà locali e non solo sovvenzionarle, ma organizzare con loro la presenza UBI. Cioè, dire, nella fattispecie, per fare un esempio concreto: "Questa iniziativa è Zen ed è dell'UBI. Questa iniziativa è tibetana ed è dell'UBI. Questa iniziativa è Theravada ed è dell'UBI", e via. Se, invece, facciamo come stiamo facendo, promuovi Elisa, promuovi il corso all'università, son cose meravigliose e alte, non le sto sminuendo dal punto di vista della realizzazione, della conquista, però non stai rappresentando tutti. Stai rappresentando un'istituzione. È un po' diverso…Anche perché, chiudo, il tema, il problema principale in occidente nel portare il buddhismo è che tutti pensano che il buddhismo sia uno (id 038, buddhisti UBI, Uomo, 42).

Le preoccupazioni manifestate in questi estratti si potrebbero sintetizzare con la possibilità che l'UBI, in alcune delle sue iniziative, vada a sostituirsi ai Centri come promotrice delle stesse oscurando l'articolazione interna e la specificità del "campo del buddhismo" in Italia e quindi contribuendo alla rappresentazione monolitica e stereotipica del buddhismo che caratterizza la sua ricezione in occidente. Sociologicamente, si può quindi tentare di analizzare questo complesso amalgama di relazioni di supporto, identità e appartenenze ambivalenti, formulando il già citato concetto di campo del buddhismo, ovvero quello spazio sociale che in virtù del suo alto livello di

specificità, la sua storia definita e la configurazione degli attori sociali che, attraverso alleanze strategiche e opposizioni reciproche, contribuiscono alla costruzione pratico-discorsiva delle "rappresentazioni condivise" e dei "conflitti agonistici" che animano il campo. Più specificamente, il campo del buddhismo opera secondo "una logica e una necessità" che è "irriducibile a quelle che regolano altri campi" (Bourdieu e Wacquant 1992, 97). Ciò significa che il campo del buddhismo è sostanzialmente autonomo dal campo sociale più ampio – anche se si interseca, almeno in maniera parziale, anche con il campo religioso/spirituale, politico/economico e terapeutico – e la sua articolazione interna è determinata dai diversi tipi, qualità e quantità di capitale (economico, culturale, sociale e simbolico) posseduto dai vari attori (individui singoli e organizzazioni) che quindi ne determinano il posizionamento all'interno del campo così come la capacità di influire sulle rappresentazioni legittime e condivise di cosa sia il buddhismo. A questo riguardo, essendo l'UBI l'attore sociale con più capitale economico ed essendo, per la sua storia specifica, particolarmente vicino ad alcune tradizioni come il buddhismo tibetano, i praticanti e i Centri di altre tradizioni sollevano la problematica che le loro visioni del buddhismo possano essere inglobate, o relegate alle periferie, della visione istituzionale fornita dall'UBI stessa. Questo, crediamo, sia un punto focale delle nostre analisi, poiché porta l'attenzione su questioni di appartenenza (chi è buddhista?), al potere di rappresentazione (che cos'è il buddhismo?) e alla codifica dettagliata dei modi convalidati di impiegare le pratiche e i discorsi del buddhismo nell'azione sociale concreta (come praticare il buddhismo, dove e per quali scopi?). Naturalmente, non crediamo esista una risposta univoca a questi interrogativi. Sottolineiamo, invece, in linea con l'analisi proposta, che a seconda del proprio posizionamento nel campo del buddhismo, diversi attori sociali propongano una visione diversa dello stesso, contribuendo quindi, a quella molteplicità di buddhismi discussi in questa ricerca.

Conclusioni

In questo capitolo abbiamo discusso le rappresentazioni dominanti che i praticanti buddhisti dei Centri e/o gruppi afferenti all'UBI hanno di loro stessi e del buddhismo. L'identità, le pratiche e le

appartenenze dei praticanti buddhisti hanno rivelato una certa simbiosi tra dimensione spirituale e terapeutica, spesso declinata all'interno del *frame* delle spiritualità "New Age" e la loro valorizzazione dell'autonomia e dell'esplorazione individuale dei praticanti in un'ottica più spirituale che religiosa e spesso sincretica. L'importanza della meditazione come pratica definitoria del percorso buddhista, così come la centralità del *Sangha* e l'importanza del maestro, sono emersi con forza dall'analisi proposta. È stato inoltre possibile tracciare una tipologia di praticanti basata sul *continuum* di coinvolgimento che dai buddhisti convinti e attivi, passando per i buddhisti convinti ma non sempre attivi, i buddhisti per tradizione e cultura e i buddhisti selettivi o critici vede sul polo opposto i nuovi buddhisti. Dal punto di vista socio-demografico, invece, il ritratto del buddhista medio si sostanzia come segue: donna, di età media, con un profilo socio-economico e culturale medio-alto. Infine, le narrative raccolte hanno mostrato la relazione ambivalente che intercorre tra l'UBI e i vari Centri afferenti, che ne riconoscono l'importanza sostanziale nel supportarli economicamente, il ruolo di mediazione politico-culturale con le istituzioni dello Stato e con la società civile come anche la preoccupazione che l'UBI possa farsi portatrice di una visione monolitica del buddhismo che, in potenza, possa oscurare le specificità di alcune tradizioni.

BIBLIOGRAFIA

Altglas, Veronique. 2014. *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Berzano, Luigi. 1999. *New Age*. Bologna: il Mulino.

Bontempi, Marco e Antonio Maturo. 2010. *Salute e salvezza: Confini mobili tra sfere della vita*. Milano: FrancoAngeli.

Bourdieu, Pierre e Loic J.D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. London: The University of Chicago Press.

Brown, David H.K. 2011. "La concezione Weberiana del carisma: il caso delle arti marziali." *Religioni e Società* 26: 42-60.

Carrette, Jeremy R. e Richard King. 2005. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.

Campbell, Colin. 2007. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder: Paradigm Publisher.

Davie, Grace. 1990. "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?". *Social Compass* 37: 455-469.

Di Placido, Matteo. 2022. "The '*Satsang Dispositif*': Mooji's Teachings, Power, Authority and Self-Transformation". *Journal of Contemporary Religion* 47: 457-474.

_____ e Stefania Palmisano. Forthcoming. "Salute e salvezza: Genealogia della spiritualità nelle pratiche di cura." *Salute e Società*.

Foucault, Michel. 1988. "Technologies of the Self". In *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton. London: Tavistock, 16-49.

_____. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978−1979*. Edited by Michel Senellart. New York, NY: Palgrave Macmillan.

Fuller, Robert C. 2001. *Spiritual, but not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford and New York. Oxford University Press.

Garelli, Franco. 2020. *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*. Bologna: il Mulino.

Giordan, Giuseppe ed Enzo Pace. 2014. *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. Cham: Springer.

Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Cambridge: Blackwell.

_____. 2008. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell.

_____ e Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

Introvigne, Massimo. 2000. *New age & next age*. Casale Monferrato, AL: Piemme.

_____ e PierLuigi Zoccatelli. 2013. *Enciclopedia delle religioni in Italia*. Torino: Elledici.

Lucia, Amanda. 2018. "Guru Sex: Charisma, Proxemic Desire, and the Haptic Logics of the Guru-Disciple Relationship". *Journal of the American Academy of Religion* 86: 953-988.

_____. (2020). *White Utopias: The Religious Exoticism of Transformational Festivals,* Berkeley: University of California Press.

Mercadante, Linda A. 2014. *Belief without Borders: Inside the Minds of the Spiritual but not Religious*. Oxford and New York: Oxford University Press.

Pace, Enzo. 2021. *Diversità e pluralismo religioso*. Villa Verucchio: Pazzini Editore.

Palmisano, Stefania e Nicola Pannofino. 2021. *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*. Milano: Mondadori.

Puech, Henri-Charles. 1984. *Storia del buddhismo*. Bari-Roma: Laterza.

Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rose, Nikolas. 1996. *Inventing Our Selves: Psychology, Power and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.

Squarcini, Federico. 2005. *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*. Firenze: Firenze University Press.

Weber, Max. 1965 [1922]. *The Sociology of Religion*. London: Methuen & Co Ltd.

_____. 1968 [1922]. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. New York: Bedminster Press.

_____. 2012. "The 'Objectivity' of Knowledge in Social Science and Social Policy". In *Max Weber: Collected Methodological Essays*, edited by Hans Henrik Bruun and Sam Whimster. London: Routledge, 100-138.

Wuthnow, Robert. 1998. *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.

Zoccatelli, PierLuigi. 1997. *Il New Age*. Torino: Elledici.

_____. 2002. "Forme di buddhismo in Italia. Il caso Shinnyo-en". *La Critica Sociologica* 140: 100-112.

CAPITOLO VI

GLI IMMAGINARI DEL BUDDHISMO IN ITALIA

Introduzione

Alcuni concetti fondanti del buddhismo come *Karma*, *Zen* e *Nirvana*, sono ormai divenuti di uso comune – seppure spesso improprio rispetto al loro significato originario – all'interno della cultura popolare delle società occidentali, Italia inclusa. In maniera simile, alcune forme di buddhismo, sebbene reinterpretate e spesso semplificate, sono penetrate all'interno del contesto socio-culturale occidentale. Tale processo ha influenzato, per esempio, le retoriche ambientaliste delle grandi industrie e il buddhismo è spesso associato a esperienze terapeutiche e pacificatrici all'interno di spa, ritiri benessere e cura del corpo e della mente (Carrette e King 2005; Obadia 2011; Payne e Rambelli 2022; Purser 2019).

Alla luce di questo panorama, il capitolo propone una ricostruzione degli immaginari sociali del buddhismo in Italia avvalendosi di 130 interviste strutturate raccolte tra esponenti della società italiana[10]. Il capitolo si interroga sul modo in cui gli italiani immaginano il buddhismo, su come lo posizionano in relazione ad altre componenti del panorama sociale e culturale italiano, sulle aspettative che nutrono verso di esso, nonché sulle nozioni e sulle immagini normative a fondamento di queste aspettative (Taylor 2004, 23). In altre parole, in questo capitolo ci soffermiamo su alcuni degli stereotipi più diffusi sul buddhismo in Italia, sulla sua costruzione sociale e discorsiva e sul ruolo che, secondo i non-buddhisti, esso può avere nella società italiana a fianco o in contrapposizione con altre religioni, prima fra tutte il cattolicesimo.

[10] Gli intervistati sono 62 uomini, 67 donne, 1 non-binario, suddivisi in diverse categorie: studenti universitari, giovani lavoratori e adulti. Fra costoro, abbiamo raccolto le esperienze di 30 testimoni privilegiati provenienti dal mondo dello spettacolo, del giornalismo e dell'editoria selezionati dall'Unione Buddhista Italiana (UBI). Per ragioni di privacy in questo capitolo non indichiamo né il genere né l'età dei testimoni privilegiati.

La principale domanda di ricerca che il capitolo affronta è: come vengono percepiti i buddhisti (e il buddhismo) da chi non è buddhista? Questa domanda, ampia ed esplorativa, può essere ulteriormente specificata e letta in relazione ai seguenti interrogativi: in che modo il buddhismo si interseca con il discorso medico-terapeutico, scientifico e secolare? Qual è il ruolo della cultura popolare (cinematografica, letteraria e musicale) nella rappresentazione del buddhismo nella società italiana? E infine, qual è il ruolo dell'UBI nei processi di diffusione e "popolarizzazione" del buddhismo in Italia?

Per rispondere a queste domande il capitolo esplora gli stereotipi più diffusi sul buddhismo e le loro radici esotizzanti e orientalizzanti, a partire dalla costruzione sociale e discorsiva del buddhismo come religione, filosofia o scienza della mente fino al contributo che (secondo i non-buddhisti) tale religione può dare alla società italiana. Inoltre, il capitolo discute alcune delle suggestioni più significative raccolte tra i testimoni privilegiati, le quali, complessivamente sovrapponibili a quelle della più ampia società italiana, toccano degli aspetti inesplorati nelle altre interviste, meritando quindi una disamina a sé stante. Infine, il capitolo supporta anche l'ipotesi dei *buddhismi multipli*, mostrando come gli immaginari del buddhismo suggeriscano una pluralità di profili dei praticanti, delle loro motivazioni per avvicinarsi al buddhismo e la distinzione, percepita come netta, tra buddhismo in Italia e buddhismo nel sud-est asiatico.

Il buddhismo in Italia tra stereotipi ed esotismo religioso

Gli immaginari del buddhismo in Italia, ricostruiti a partire dalle voci e dalle esperienze degli intervistati non-buddhisti, sono articolati intorno a una rappresentazione stereotipica, approssimativa e parziale del buddhismo e dei buddhisti. Essa è inquadrabile nella risposta di un intervistato alla domanda "Se le dico la parola 'buddhismo', quali sono le prime cose che le vengono in mente?": "Probabilmente lo mischio ad altre religioni orientali, tipo l'induismo. Non riesco a inquadrare bene il buddhismo" (id 163, non buddhisti, Uomo, 31). Oltre a narrative come queste, dalle quali trapela un'immagine alquanto approssimativa del buddhismo, altre si fanno interpreti di una forma di

“esotismo religioso” (Altglas 2014) e “orientalismo benevolo” (Lucia 2020, 42) che sostanziano l’interesse e la fascinazione verso il buddhismo. Seppure spesso all’interno di una comprensione stereotipica, queste narrative forniscono una reificazione ed essenzializzazione dell’Oriente in quanto oggetto delle fascinazioni occidentali (Said 1991). In questa sezione, quindi, discuteremo di come questi stereotipi esotizzanti e orientalizzanti prendano forma in relazione alle molteplici rappresentazioni dei non-buddhisti rispetto a che cosa sia il buddhismo e chi siano i buddhisti.

Gli estratti seguenti ben rappresentano alcune tra le formulazioni più iconiche sugli immaginari del buddhismo in Italia rispetto alla già citata domanda “Se le dico la parola ‘buddhismo’, quali sono le prime cose che le vengono in mente?”:

> Sicuramente l’Oriente, soprattutto l’estremo Oriente e quindi la figura di Buddha: l’icona classica di uomo sovrappeso, pelato, glabro, seduto e con gli occhi semi chiusi. Un po’ anche l’idea del monastero, da film. Subito dopo l’idea della meditazione e dell’ascetismo (id 097, non buddhisti, Uomo, 31).

> Spiritualità, Oriente, monaci, rigore, pratiche, mi viene in mente lo yoga (id 124, non buddhisti, Donna, 21).

> La prima cosa in assoluto che mi viene in mente è la meditazione e quindi sì, proprio anche i monaci buddhisti e questo distaccarsi dalle cose materiali e unirsi più al proprio essere in modo più spirituale, ecco (id 095, non buddhisti, Donna, 24).

Queste rappresentazioni, come argomentato dagli stessi intervistati, sono spesso l’esito di una ricezione mediata del buddhismo attraverso film, musica e letteratura in cui il buddhismo è riprodotto come una tradizione altra, altamente trasformativa e dall’aura mistica. Tra le fonti più citate dagli intervistati figurano i film *Sette anni in Tibet* di Jean-Jacques Annaud (1997) e *Piccolo Buddha* di

Bernardo Bertolucci (1993), il libro *Siddharta* di Hermann Hesse (1975 [1922]) e la produzione musicale del cantautore e compositore Franco Battiato.

Nonostante queste suggestioni esotizzanti e orientalizzanti, tra i non-buddhisti prevale un'interpretazione plurale del buddhismo, definito di volta in volta come una religione, una filosofia o stile di vita, una psicologia e altro ancora:

> È una religione senza dubbio pacifica, che si articola in diverse dottrine, credo…è una delle religioni più antiche che…Non saprei nello specifico…non ho mai approfondito troppo il buddhismo, per quanto sia affascinante. È una religione che…ecco, non invadente. Non so, è come se seguisse un po' il principio "Vivi e lascia vivere", che accoglie, ma dall'altra parte non impone, ecco (id 025, non buddhisti, Uomo, 23)

> Il buddhismo è scienza, è psicologia, è arte, è ricerca personale, è studio della mente. Ha tante cose dentro di sé, e quindi può recuperare persone che vengono da più parti. Quindi credo che appunto ci siano molti psicologi, psicoterapeuti, scienziati, fisici, che sono attratti a livello filosofico, e poi persone a livello anche religioso, e altri per ricerca personale (id 116, testimoni privilegiati).

> Il buddhismo non lo conosco molto bene, diciamo superficialmente, nel senso per lettura, per magari film, per cose del genere. Non conosco personalmente dei buddhisti o almeno che si siano dichiarati tali. Di solito il buddhismo penso venga associato più a una filosofia di vita che non a una vera e propria religione, specialmente in Occidente. Quindi una filosofia di rispetto del creato, dell'ambiente, degli animali, di tutte le forme di vita. È anche associato molto alla meditazione, a cose del genere (id 138, non buddhisti, Donna, 56).

> Io penso che il buddhismo sia una filosofia e anche una psicologia fondamentale per capire il mondo e per capire sé stessi. Penso anche che, almeno per me, ma credo anche per altri, non sia in contrasto con altre appartenenze. Mi riferisco, in particolare, diciamo, al buddhismo occidentale, ecco. Quindi anche alle correnti di mindfulness, di Vipassana, eccetera, eccetera. Penso che sia un ingrediente molto importante della vita personale e anche sociale di questi tempi (id 130, testimoni privilegiati).

Secondo gli immaginari comuni il buddhismo è percepito, al di là della sua definizione come religione, filosofia, stile di vita e/o psicologia, come sostanzialmente pacifico, non impositivo o in contrasto con altre appartenenze e/o sistemi di conoscenza come la scienza occidentale. In questo senso, come suggerito dall'ultimo degli estratti presentati, il buddhismo ben si confà ad alcune dinamiche dell'epoca contemporanea: da un lato, in riferimento a processi di costruzione identitaria sempre più auto-riflessivi, individualizzanti e basati su appartenenze spesso plurali a gruppi, contesti di pratica e stili di vita diversificati (Giddens 1991; Maffesoli 1996; Reckwitz 2020) caratterizzati dalla compresenza di riferimenti pratico-discorsivi e strutture di rilevanza parzialmente sovrapposte; e dall'altro, esemplificando quei processi di legittimazione e ibridazione reciproca tra l'universo religioso-spirituale e quello medico-scientifico (Di Placido 2020), di cui il Dalai Lama è un interprete di eccellenza alla luce delle sue collaborazioni e del continuo dialogo con il mondo delle (neuro)scienze.

Generalmente gli intervistati hanno la percezione che il buddhismo sia in crescita in Italia, anche se molti sottolineano di non avere informazioni precise a riguardo e di basarsi solo sulla propria impressione. Il motivo principale di questa crescita percepita è da ascrivere, secondo le interviste raccolte, alla crisi del cattolicesimo e a un crescente bisogno di spiritualità:

> Secondo me [il buddhismo] è in crescita perché mi sembra di notare da qualche anno che c'è una ribellione nei confronti della nostra tradizione religiosa e quindi una

> sempre maggior ricerca di una spiritualità altrove o comunque di un altro tipo (id 062, non buddhisti, Donna, 35).

> Secondo me potrebbe essere in crescita. Se penso un po' alla crisi della Chiesa e delle istituzioni ecclesiastiche potrebbe essere (id 119, non buddhisti, Uomo, 26).

Oltre alla crisi della religione tradizionale e alla sempre maggiore influenza delle spiritualità alternative e contemporanee, altre narrative ascrivono questa crescita percepita a fenomeni sociali come la crescente relazione tra Oriente e Occidente, l'avvento dei *social media* e l'importanza di alcuni *testimonial* di eccezione. Per esempio, un intervistato menziona l'importanza dei viaggi in Asia a seguito dei quali "molti dei nuovi, diciamo, fedeli …tornano che sono cambiati…dopo questo contatto con la religione, è come se la loro vita fosse stravolta, in senso ovviamente buono, e quindi decidono di avvicinarsi alla religione" (id 025, non buddhisti, Uomo, 23). Non solo i viaggi, ma anche i flussi di risorse simbolico-culturali tra Occidente e Oriente sembrano essere ulteriormente intensificati a seguito della sempre più massiccia presenza mediatica delle religioni orientali e di *testimonial* famosi come Roberto Baggio (sebbene praticante di una tradizione buddhista che non afferisce all'UBI):

> [Il buddhismo] potrebbe essere in crescita perché ci sono più persone che, cioè, si sta arrivando a un certo interesse per queste pratiche, cioè tipo anche con i media e i social media, queste cose qua, si sente più parlare anche di varie pratiche che vengono dall'Oriente. Quindi, c'è più disponibilità di sentire anche altre fonti rispetto a quella che si sente di solito nella cultura che c'era prima (id 205, non buddhisti, Uomo, 25).

> Mi sembra sia un pochino più conosciuto, forse anche grazie ad alcuni personaggi famosi che hanno pubblicamente reso nota la propria posizione rispetto alle pratiche

> buddhiste, eccetera. Mi viene in mente recentemente l'intervista a Roberto Baggio o ad altre persone famose. Ecco, forse questo un po' ha contribuito a farlo conoscere un po' più fra la gente (id 213, testimoni privilegiati).

Per altri, invece, queste esperienze di avvicinamento al buddhismo vanno contestualizzate all'interno del contesto culturale attuale, dove si assiste a una massiccia "mercificazione" dei beni simbolici delle religioni e in cui il ruolo di *branding* assunto dai leader religiosi, come ad esempio il Dalai Lama, gioca un ruolo centrale (Borup 2016; Carrette e King 2005; Martikainen e Gauthier 2013):

> A parte che vabbè sta diventando di moda tutto, sempre di più, no? Tutte le cose orientali e quindi tutto ciò che anche solo fa parte più dell'India [nell'immaginario comune], lo yoga queste cose qui, è almeno quello che io noto nella mia vita e nel giro di persone che ho attorno, è che diventano sempre di più alla portata di tutti queste filosofie (id 110, non buddhisti, Donna, 25).

> Non so se in Italia [il buddhismo] sia in crescita, però è sicuramente qualcosa di cui si parla, anche per il semplice fatto che comunque il Dalai Lama è venuto spesso in Italia e ha avuto sempre una sua risonanza mediatica, ha un rapporto con le istituzioni che viene mediatizzato abbastanza. Non so se i religiosi praticanti, i credenti praticanti siano in crescita però è un fenomeno che ha una sua nicchia abbastanza costante, sia in termini di credenti, sia di persone che ne sentono parlare, si interessano, studiano il fenomeno o comunque praticano cose legate al buddhismo senza essere propriamente buddhisti (id 097, non buddhisti, Uomo, 31).

> Secondo me in crescita. Sarà anche perché forse va di moda…Chi ci crede davvero, chi un po' perché segue una moda, però è in crescita (id 143, non buddhisti, Donna, 52).

Ad ogni modo, anche nella percezione della società italiana il buddhismo non attira solamente persone che si considerano strettamente buddhiste: in linea con le "spiritualità contemporanee" (Palmisano e Pannofino 2021) e il *milieu* olistico e New Age, esso si delinea piuttosto come un insieme di insegnamenti utili e pragmatici al servizio della ricerca interiore e privata degli individui, spesso offrendo anche risvolti terapeutici (Mossière 2022):

> In un periodo storico come questo in cui ci sono diversi stress esterni di diversa natura e ci siamo molto più orientati verso una sorta di equilibrio personale, penso che [il buddhismo] possa essere in crescita (id 067, non buddhisti, Donna, 27).

> [Una praticante buddhista di mia conoscenza] mi diceva sempre che praticare…era come una seduta dall'analista…o psicoterapeuta che dir si voglia, ecco (id 168, testimoni privilegiati).

Il profilo del tipico praticante buddhista, dal punto di vista di chi buddhista non è, sembra essere caratterizzato da narrative ambivalenti. Esse vanno da una rappresentazione stereotipica dei tipici buddhisti come "fricchettoni" (id 125, non buddhisti, Donna, 51; id 127, non buddhisti, Uomo, 39; id 163, non buddhisti, Uomo, 31), "capello raccolto, vestiti non comprati da Zara, un po' etnici" (id 164, non buddhisti, Donna, 30), "vestito di lino. Un po' fricchettone, molto attento alla meditazione, alla medicina alternativa, ad aprire i chakra, qualcosa legato all'energia" (id 163, non buddhisti, Uomo, 31), fino alla loro percezione come "persone del tutto simili a noi" o "persone

normalissime" (id 169, testimoni privilegiati). Rispetto a questa ultima visione, come sottolineato da due intervistati:

> Secondo me un buddhista, un vero buddhista alla fine non lo distinguerei da nessun altro…me la immagino come una persona qualunque ecco (id 065, non buddhisti, Uomo, 34).

> Non credo che ci sia un profilo tipico di un buddhista in Italia, come non credo che ci sia in altri Paesi. Poi, probabilmente, in realtà io me lo vedo, perlomeno in Italia, come una persona, una donna o un uomo, magari delusa dal cattolicesimo, e che ha cercato altrove una vita, magari non religiosa ma spirituale (id 221, non buddhisti, Uomo, 40).

Per gli intervistati i buddhisti italiani hanno "varia provenienza [sociale] e i motivi per cui si sono avvicinati vanno da una profonda consapevolezza di aspetti immateriali dell'esistenza all'interiorità non risolta" (id 118, testimoni privilegiati). Come argomentato da un'intervistata, e in linea con le narrazioni biografiche dei buddhisti stessi presentate nel capitolo precedente e in quello successivo, la rappresentazione comune del praticante buddhista enfatizza il ruolo di "antidoto" che l'aderenza a questo universo di discorsi e pratiche sembra avere nei confronti delle difficoltà esistenziali esperite dai praticanti:

> Sembrano persone che abbiano poi trovato nella pratica del buddhismo una forma di contraltare, di antidoto, anche alle difficoltà che devono affrontare, psichiche, di esaurimento, proprio di energie, di situazioni [da cui] probabilmente non vedono molte vie di uscita, di soluzione, anche per gli altri oltre che per se stessi e cercano nel raccoglimento, nella meditazione, nelle discipline del buddhismo, trovano anzi, ho l'impressione che trovino un contraltare, una possibilità di gestire anche sé stessi

> all'interno di queste situazioni così difficili, anche molto conflittuali ecco (id 101, testimoni privilegiati).

La maggior parte degli intervistati si soffermano sul fatto che il buddhismo possa divenire una vera e propria "tecnica di sopravvivenza" (id 101, testimoni privilegiati) spesso abbracciata per affrontare una "crisi famigliare, crisi di nervi, [ma anche per] curiosità" (id 113, non buddhisti, Uomo, 25), e un "vissuto tormentato, burrascoso" (id 144, non buddhisti, Donna, 41). Inoltre, il ritratto del tipico buddhista, delineato quasi all'unanimità dagli intervistati, identifica il buddhista medio come "generalmente donna, di classe medio-alta, molto attento ai problemi dell'ambiente, magari vegetariano e vegano, che pratica yoga e con un livello di istruzione medio-alto" (id 068, non buddhisti, Donna, 38). La dimensione di classe, insieme a quella di genere, appaiono infatti come definitorie dell'immagine del buddhista medio da parte della società italiana:

> Se devo essere onesto, c'è anche una questione di classe: nell'idea che ho della persona buddhista in Italia tendenzialmente si tratta di persone benestanti, probabilmente anche per una questione di accesso alle informazioni sul buddhismo, nel senso che faccio fatica a credere che una persona non benestante, o comunque di classe popolare, abbia accesso a tutto quell'immaginario e quelle informazioni sulla cultura buddhista o religione buddhista…Quindi sicuramente una persona più o meno benestante e poi tendenzialmente con un grado di scolarizzazione, non necessariamente formale ma anche familiare, abbastanza alto proprio per gli stessi motivi per cui è fondamentale la classe ovvero il fatto che sei stato abituato a conoscere cose in più rispetto alla norma (id 097, non buddhisti, Uomo, 31).

> La visione che ho io è che mi sembra una cosa molto d'*élite*. Che coinvolge persone o di una certa cultura media-alta e/o di una certa possibilità economica, non tanto di soldi

> da spendere ma di tempo libero da poter impiegare. Mi pare che sia relegato a determinate fasce sociali. Secondo me sono persone di un ceto medio-alto, quindi che hanno abbastanza cultura per potersi permettere di andare a fare una ricerca interiore e non solo sopravvivere (id 127, non buddhisti, Uomo, 39).

> Stato sociale direi *middle-class,* una conversione religiosa è molto più probabile che si faccia se...*middle-upper class*, magari con un titolo all'università (id 122, non buddhisti, Donna, 21).

> Il tipico buddhista in Italia, secondo me, per la grande maggioranza è una donna fra i quaranta e i cinquant'anni, un po' *radical chic*. ZTL (id 099, testimoni privilegiati).

Ne consegue che l'aderenza al buddhismo è percepita dai non-buddhisti come inerentemente connessa a una certa appartenenza sociale (capitale economico e sociale), a un buon livello di educazione (capitale culturale), e di conseguenza all'apertura necessaria per interessarsi e apprezzare forme culturali e sistemi di conoscenza altri rispetto alla cultura di origine (capitale simbolico) (Altglas 2014; Bourdieu 1986; Di Placido 2022).

In conclusione, è importante sottolineare come gli immaginari qui riportati siano spesso il frutto di interpretazioni mediate del buddhismo e dei buddhisti e più raramente di una conoscenza approfondita sia delle tradizioni che dei praticanti stessi. A testimoniare questo fatto, di per sé significativo rispetto alla *literacy* culturale-religiosa in Italia (Melloni 2014) e della circolazione e promozione del buddhismo da parte di organismi come l'UBI, la maggior parte degli intervistati ha risposto negativamente alle seguenti domande: "Vorrei sapere, se conosce persone che si sono avvicinate al buddhismo, quali sono le ragioni che le hanno portate ad avvicinarsi al buddhismo"; "È a conoscenza del tipo di tradizione buddhista cui hanno aderito? Se sì, cosa pensa di questa tradizione?"; e "Conosce le attività dell'Unione Buddhista Italiana e che idea si è fatto/a di questa

organizzazione?", confermando, quindi, una scarsa conoscenza del buddhismo nonché di praticanti buddhisti. Inoltre, anche quando gli intervistati conoscono qualcuno, magari un familiare, un amico o un collega che si è avvicinato al buddhismo o che lo pratica con costanza, raramente sanno di quale tradizione si stia parlando. Questa sostanziale mancanza di coordinate è riconducibile a quanto menzionato da altri intervistati i quali affermano, riflettendo sulla natura stereotipica delle risposte fornite durante l'intervista: "Credo che in Italia si conosca molto poco il buddhismo, credo che questo sia un problema" (id 206, non buddhisti, Uomo, 22); "Il problema è che, in realtà, ormai di religioni nessuno sa più una sega. Per cui, così come ovviamente la stragrande maggioranza dei ragazzi di oggi del buddhismo non sa niente, non sa neanche più niente del Cristo e tantomeno di Maometto. Questo è un grande buco nero" (id 099, testimoni privilegiati).

La costruzione sociale e discorsiva del buddhismo in Italia

La costruzione sociale e discorsiva del buddhismo in Italia è sintetizzabile nei seguenti estratti: "Io non ho mai sentito nessuno parlarne in modo spiacevole" (id 169, testimoni privilegiati); "Non è che ne sappia tantissimo di buddhismo, però da quello che ho sentito penso che sia eccezionale" (id 064, non buddhisti, Uomo, 35); e ancora, "Ammiro molto il buddhismo come forma, come scelta proprio di vita. Ho sempre avuto una sorta di ammirazione per il buddhismo" (id 148, non buddhisti, Uomo, 22), richiamando nuovamente l'esotismo religioso all'interno del quale il buddhismo si configura nella sua ricezione in Occidente. La percezione generale, a fronte di una scarsa conoscenza dell'argomento, è quindi che il buddhismo sia una tradizione sostanzialmente positiva, democratica e vicina al mondo della scienza e del benessere.

Anche se come vedremo in seguito non mancano riflessioni di natura più critica, la maggior parte degli intervistati fornisce un'immagine ecumenica del buddhismo, come una religione inclusiva e aperta a tutti: "Il buddhismo è qualcosa che accoglie, non respinge…il buddhismo nella mia percezione è una disciplina che accoglie, che ha le porte aperte per tutti e tutte" (id 088, testimoni privilegiati). Questa lettura è connessa a una rappresentazione del buddhismo come "religione che

infonde serenità che deriva dalla sua spiritualità…mi sembra anche una risposta alle nevrosi e alle spigolosità della quotidianità" (id 084, testimoni privilegiati). Per gli intervistati, questa capacità del buddhismo di offrire delle risposte di senso è connessa al "bisogno di spiritualità che c'è in tutti gli esseri umani", alla luce però della crescente "diffidenza per le istituzioni come la Chiesa e quindi c'è un ritorno a una spiritualità più semplice, più legata all'individualismo" (id 068, non buddhisti, Donna, 38). Questa interpretazione è ulteriormente rafforzata da altre narrative, dove gli intervistati sottolineano come il buddhismo "percepito come una ricerca libera", possa attirare l'attenzione di chi non si sente più rappresentato dai percorsi e dalle risposte fornite dalla Chiesa cattolica e dalle altre istituzioni tradizionali:

> Per esempio alcune cose che dice il buddhismo in realtà le dice magari anche la Chiesa cattolica, però paradossalmente a volte nella Chiesa cattolica, essendo un'istituzione così antica in Italia, con tutta la sua storia, la sostanza è un po' irraggiungibile e ricoperta di tante cose. Quindi alla fine sono un'*élite* quelli che all'interno della Chiesa cattolica hanno accesso a certe cose di sostanza. Quindi magari il buddhismo è percepito come una ricerca libera, in cui ci si sente più liberi e meno giudicati (id 096, non buddhisti, Donna, 24).

> Per me sta prendendo piede come sostituto della religione cattolica, in cui tanti italiani non si riconoscono più. Nel vuoto della religione che magari una persona percepisce cerca di riempirlo con qualcosa, e il buddhismo non essendo una religione che pretende un impegno importante, anzi, lascia libertà a chi lo pratica, a chi gli va incontro. Penso che sia proprio per questo un po' la religione dei tempi moderni (id 132, non buddhisti, Donna, 34).

Il buddhismo è inoltre descritto dagli intervistati come "una psicologia molto profonda, che corrisponde a un bisogno di stabilità e auto-centramento" (id 130, testimoni privilegiati). Nell'immaginario comune sul buddhismo, tale (non)religione favorisce infatti uno "Sguardo rivolto un po' più verso l'interno e verso una parte un po' più lenta anche della vita. Quindi, appunto sì, lo sguardo più interno e meno rivolto all'esterno, all'avere, al possedere, ma più verso un essere e un sentire" (id 110, non buddhisti, Donna, 25). È altresì interessante notare come non sfugga alla sensibilità dei non-buddhisti come il buddhismo sia progressivamente recepito all'interno di una nebulosa di pratiche e discipline di cura dove i confini tra gli universi pratico-discorsivi della spiritualità e della salute sono sostanzialmente sfumati e in parte sovrapposti:

> In qualche modo ritengo che ci sia una grande infelicità causata dallo stile di vita occidentale e che ci sia anche parecchia gente che cerca delle soluzioni, tantissime persone che cercano delle soluzioni, che il buddhismo possa essere visto, per una serie di contiguità anche a delle pratiche tipo la meditazione che sono associate a un'idea di benessere mentale…possa essere in qualche modo cercato (id 102, testimoni privilegiati).

> Mi vien da pensare che [la diffusione del buddhismo] può essere un movimento parallelo a un certo tipo di idee di... anche abbastanza diffuso di auto miglioramento personale anche sul piano interiore, come può essere un certo interesse generale per lo yoga piuttosto che per tutto un certo tipo di pratiche che vengono prese così per il miglioramento della persona (id 137, non buddhisti, Uomo, 23).

Oltre a questo ritratto del buddhismo come capace – almeno in parte – di sostituirsi ai percorsi tradizionalmente offerti dal cattolicesimo e come sostanzialmente appiattito all'interno del mondo delle "spiritualità contemporanee" (Palmisano e Pannofino 2021), emerge l'idea, da parte dei non-

buddhisti intervistati, che anche tra i praticanti buddhisti stessi il buddhismo sia spesso recepito solo parzialmente e selettivamente, contribuendo quindi ad aggravare la mancanza di conoscenze che si hanno verso questa tradizione nell'Italia di oggi:

> Chi fa buddhismo è abbastanza attratto soprattutto dalla pratica della meditazione e l'aspetto teorico e dottrinale, siccome è molto complesso, lo tiene un po' da parte. Ma quello della meditazione lo utilizza appunto, come liberazione dal dolore (id 069, testimoni privilegiati).

> Penso che di buddhisti, che realmente conoscano nello specifico il buddhismo, forse non sono tantissimi (id 138, non buddhisti, Donna, 56).

> Io trovo che spesso questo avvicinarsi al buddhismo è decontestualizzato dalla cultura orientale e quindi se ne prende un pezzettino, e quindi non basta per diventare veramente buddhista prenderne un pezzettino (id 135, non buddhisti, Uomo, 48).

È possibile leggere questi dati sulla costruzione sociale e discorsiva del buddhismo in Italia alla luce di alcuni dibattiti che caratterizzano, da più o meno tempo, la sociologia delle religioni, ovvero, il tema della secolarizzazione nelle società occidentali e la progressiva compenetrazione tra le sfere della salvezza e del benessere già discusso nel capitolo precedente. Rispetto al primo tema, i sostenitori della tesi della secolarizzazione, a partire dalle intuizioni dei padri fondatori della disciplina come Max Weber ed Émile Durkheim, hanno dichiarato la religione superata e Dio morto (Bruce 2002), postulando che a causa dell'ascesa della modernità e dei suoi processi di razionalizzazione, innovazione tecnologica e del crescente impatto della scienza nel guidare gli sviluppi istituzionali e le preoccupazioni e i comportamenti degli individui, la religione ha progressivamente perso un ruolo sociale e pubblico di rilievo (Bruce 2002; Chaves 1994; Wilson

2016). Naturalmente, questa è una semplificazione che contrappone con troppa rigidità categorie come “religione” e “spiritualità”, “secolare” e “religioso”, “modernità” e “tradizione” e infine “Oriente” e “Occidente” (Giordan 2016; Harding, Hori e Soucy 2020; Hoori 2019; Payne 2021). A nostro avviso, e senza voler negare la veridicità di un progressivo spostamento di interesse dalle religioni tradizionali come il cattolicesimo alle nuove spiritualità in certi contesti geografico-culturali come l’Italia (Palmisano 2010, 2013; Palmisano e Pannofino 2021), il così detto “spiritual turn” (Houtman e Auspers 2007) o “spiritual revolution” (Heelas e Woodhead 2005), queste contrapposizioni concettuali illuminano non dei fatti sociali definitivi ma piuttosto un insieme eterogeneo di pratiche e discorsi attraverso i quali è possibile leggere alcune rappresentazioni peculiari del buddhismo in Italia.

Rispetto al secondo tema, la relazione simbiotica tra salute e salvezza che anche il buddhismo sembra incarnare nell’immaginario comune è:

> espressione di una precisa *episteme* che lega, in maniera inscindibile, salute del corpo e salute dello spirito e che, attraverso declinazioni specifiche, è possibile ritrovare in molte aree del campo sociale contemporaneo, dalle CAM e MNC [medicine alternative e complementari e medicine non convenzionali] ai centri olistici, dagli ecovillaggi alle comunità spirituali, dallo yoga alla mindfulness (Di Placido e Palmisano [forthcoming]).

Cogliere il nesso tra l’universo pratico e discorsivo della “salute” e quello della “salvezza” è cruciale poiché la “salute” è un registro pervasivo che sta progressivamente colonizzando anche quei segmenti del mondo sociale tradizionalmente interessati e regolati dalle promesse salvifiche del sacro. Ciò consente di cogliere le trasformazioni, le linee di continuità e le rotture che le attuali concezioni del sacro devono alla “salute”, alla sua coltivazione e al suo mantenimento come una delle forme di salvezza più seducenti, malleabili e simbolicamente ricche disponibili nelle società contemporanee.

In breve, crediamo che questo processo in corso sia paradigmatico anche per interpretare la porosità e la flessibilità dei confini degli immaginari del buddhismo nell'Italia di oggi dove il corpo del praticante assume un ruolo privilegiato come fonte, luogo e mezzo (Shilling 2012) per accedere sia all'esperienza diretta e incorporata del sacro che di guarigione (Di Placido 2020; Giordan 2009).

In tal senso il buddhismo in Italia sembra configurarsi, di volta in volta e a seconda delle rappresentazioni di chi lo pratica (capitoli V e VII) o di chi contribuisce a rappresentarlo senza essere buddhista (questo capitolo), in almeno quattro tipi di buddhismo, ognuno foriero di un relativo immaginario: (1) un buddhismo di matrice strettamente religiosa e praticato da pochi, il cui legame con il buddhismo della tradizione, e quindi con l'Oriente, è ancora forte; (2) un buddhismo di moda, che cavalca l'onda della popolarizzazione di pratiche molto diffuse come lo yoga e la mindfulness, che può facilmente integrarsi all'interno dello stile di vita dei praticanti e che non necessita una vera e propria conversione; (3) un buddhismo di matrice strettamente spirituale e privatizzata, legato alla ricerca di senso individuale e slegato dai dogmi e dalle imposizioni delle religioni tradizioni, in linea con le spiritualità contemporanee e New Age; (4) e infine un buddhismo terapeutico, il cui scopo principale è fornire tecniche e risorse per la cura di sé e per il mantenimento o la riconquista del proprio benessere fisico, psichico e/o spirituale[11]. Pertanto, seppure basati su informazioni parziali e spesso mediate, gli immaginari del buddhismo finora descritti sembrano supportare la tesi dei *buddhismi multipli* mostrando una pluralità di visioni rispetto a cosa sia il buddhismo, chi lo pratichi nell'Italia di oggi e con quali finalità.

Inoltre, è anche importante sottolineare come gli intervistati intravedano, seppur sempre partendo da una conoscenza parziale e farraginosa del buddhismo, delle differenze sostanziali tra il buddhismo così come praticato nei suoi contesti di origine e quello praticato altrove, Italia inclusa. Senza entrare nel merito della veridicità di tale interpretazione, è comunque utile segnalare come contribuisca ad alimentare una visione del buddhismo come sostanzialmente diverso a seconda del

[11] Naturalmente questi quattro tipi di buddhismo, nella realtà empirica e nell'esperienza dei praticanti, sono spesso sovrapposti.

contesto sociale in cui è praticato e a seconda del suo ruolo di religione "ufficiale" o di converso "alternativa".

Buddhismo, religione e società

La rappresentazione dominante del buddhismo fornita dai non-buddhisti è, in linea con la rappresentazione dominante fornita dai praticanti buddhisti stessi (capitoli V e VII), che il buddhismo si discosti sensibilmente e in positivo dalle altre religioni o visioni del mondo. Ciò è dovuto soprattutto alla sua libertà, alla mancanza di un vero e proprio dogmatismo e al suo focus verso l'interiorità dell'individuo:

> Dall'esterno il buddhismo non sembra funzionare come le altre religioni perché non sembrano esserci le costrizioni fisse che ci sono nelle altre religioni (id 096, non buddhisti, Donna, 24).

> Non vedo tutto quell'istituzionalismo che c'è nelle grandi religioni, vedo il buddhismo più come una ricerca interiore, vedo il buddhismo come una cosa molto più personale (id 065, non buddhisti, Uomo, 34).

> Rispetto al cattolicesimo e all'islam mi sembra ci sia maggiore attenzione, un partire dal proprio centro, dal proprio equilibrio (id 101, testimoni privilegiati).

Per molti intervistati queste caratteristiche emanano direttamente dal fatto che nel buddhismo vi è "l'assenza di un Dio creatore, o di un Dio onnisciente o di un Dio onnipotente" dato che "lo rende più consono di altre religioni al mondo di oggi, anche più vicino ai temi della natura, persino ai temi della scienza" (id 130, testimoni privilegiati). Altri aspetti significativi per cui, nell'immaginario comune, il buddhismo si discosta dal cattolicesimo "è la mancanza del senso di colpa e poi quel non

praticare per sé stessi ma per gli altri, ogni essere vivente e non. E poi probabilmente è l'unica forma di pratica che esplora l'inconscio" (id 089, testimoni privilegiati). Quest'ultima considerazione è particolarmente importante poiché, nuovamente, porta l'attenzione sulla costruzione sociale e discorsiva del buddhismo come una scienza razionale o della mente e in dialogo con il sapere medico occidentale (Flanagan 2011; McMahan 2004; Squarcini e Mori 2008). Infine, altri temi riscontrati in diverse interviste riguardano da un lato la percezione che il buddhismo sia "meno aggressivo" di altre religioni, ovvero che sia meno interessato a fare proseliti; e dall'altro che indirizzi i suoi seguaci a realizzare le proprie aspirazioni nel quotidiano senza un rimando trascendente:

> Del buddhismo mi piace, rispetto ad altre religioni, la mancanza di aggressività, la mancanza di desiderio di fare proselitismo, di convincere gli altri a diventare buddhista (id 231, testimoni privilegiati).

> È molto concreto e molto pratico in effetti…in qualche modo, ha un messaggio molto contemporaneo perché appunto non promette un paradiso dopo la morte, anzi ha un invito molto forte a fare qualcosa ora. In questo senso è veramente liberatorio (id 069, testimoni privilegiati).

> Non è una religione che si esprime in quell'ora e mezza della messa domenicale, ma è una religione pervasiva che influenza la vita a trecentosessanta gradi (id 090, non buddhisti, Uomo, 25).

Visto il suo focus orientato all'azione concreta e quotidiana, come anche evidenziato dagli stessi praticanti buddhisti e riportato sia nel capitolo precedente che in quello seguente, sorge spontaneo investigare quali possano essere le rappresentazioni condivise dai non-buddhisti riguardo al ruolo che il buddhismo possa avere in seno alla società italiana. Per molti intervistati il buddhismo

può essere utile alla nostra società, così come ad altre società, in quanto mira a "una perfezione morale più che materiale" (id 100, testimoni privilegiati) e a "distaccarsi dalla frenesia, dal voler solo apparire, dagli obiettivi" (id 095, non buddhisti, Donna, 24). Gli intervistati sottolineano, altresì, che il buddhismo "contiene dei valori che aiutano a vivere collettivamente in modo più pacifico, a lenire un po' questo umore e aggressività che sembrano caratterizzare questi ultimi anni" (id 102, testimoni privilegiati).

Questi commenti impressionistici sono sostanziati ulteriormente da altri intervistati, i quali sottolineano come "lavare i nostri panni culturali nell'Arno del buddhismo potrebbe aiutarci a creare una lingua, simbolicamente parlando, migliore" (id 099, testimoni privilegiati) e di conseguenza come "questo apporto di rispetto, accoglienza attenzione verso la natura intesa come un ecosistema in cui noi esseri umani conviviamo insieme ad altre forme di vita da animali a vegetali che meritano altrettanto rispetto, questa forma di pensiero e di espressione spirituale in questo momento storico farebbe bene a tutta l'umanità. Cioè se fossimo tutti buddhisti in questo momento l'umanità starebbe meglio, te lo dico da cattolico" (id 103, testimoni privilegiati). Altri invece sono più scettici rispetto al ruolo progressista che il buddhismo può occupare nella società italiana, sia perché si tratta di una società in cui i valori cattolici sono una cifra stilistica della cultura del Paese sia per la natura strutturale delle relazioni tra buddhismo e Stato italiano:

> Non credo che una religione, una filosofia, una dottrina di qualsiasi tipo possano essere poi particolarmente utili. Fossimo tutti con un senso civico maggiore, ecco, questo sì. Allora questo sarebbe utile (id 221, non buddhisti, Uomo, 40).

> È sempre stata una società cattolica, credo che sia molto difficile cambiare la mentalità, soprattutto noi che siamo iconograficamente rappresentati all'estero, come ancora con il crocifisso, con il velo in testa, quindi siamo ancora visti molto molto religiosi. E

ovviamente non è una cosa che si può cambiare da un momento all'altro (id 214, non buddhisti, Uomo, 38).

Io sono tendenzialmente contrario all'idea che una religione possa influire sulle decisioni politiche di un Paese. Non è che [Stato] laico vale solo per il cristianesimo (id 097, non buddhisti, Uomo, 31).

Penso che sia indifferente per la società italiana perché una cosa è la società e una cosa è la religione che porti tu a livello personale. Una religione come il buddhismo, che è a livello personale, non penso che porti un cambiamento così grosso all'interno dell'Italia (id 115, non buddhisti, Non binario, 26).

Infine, è importante menzionare come vi siano anche delle narrative che, in maniera più esplicita, riconoscono il ruolo sociale e politico del buddhismo, o meglio dell'UBI, in quanto si spende per cause giuste seppure impopolari. Alcuni intervistati si riferiscono all'impegno umanitario e al coraggio dell'UBI nel sostenere cause che altre organizzazioni non sosterrebbero, come per esempio il finanziamento della barca ResQ People impegnata nel salvataggio dei migranti che raggiungono le coste italiane via mare o altre attività di volontariato in quartieri periferici delle grandi metropoli italiane o nelle carceri. Di conseguenza emerge, seppure marginalmente, la percezione che il buddhismo non sia solo preoccupato della trasformazione individuale dei praticanti ma anche una religione pacifica, attenta alla natura, orientata verso il benessere di tutti gli esseri senzienti e quindi socialmente e politicamente rilevante. Ne consegue che è necessario interrogarsi se anche il buddhismo in Italia possa, in qualche modo, fare parte del movimento noto come "engaged buddhism", ovvero:

> una forma di buddhismo che si concentra sulla politica, sulla società e sull'ambiente. Il buddhismo impegnato pone l'accento sulla trasformazione personale e sociale. Si occupa di un'ampia gamma di questioni sociali e politiche che, probabilmente, non hanno costituito la base del pensiero buddhista in passato…Propone che le cause della sofferenza non si trovino solo all'interno della mente, ma anche nella società, nell'oppressione politica e nella disuguaglianza sociale. Un'ideologia politica, una strategia ecologica o un'identità etnica possono imporre avidità, odio e delusione. Pertanto, le tradizioni buddhiste impegnate si sforzano di affrontare questi problemi e di alleviare la sofferenza. Una delle caratteristiche del buddhismo impegnato è che affronta un'ampia gamma di questioni sociali, politiche, economiche e ambientali (Fuller 2021, 1).

Quanto la natura impegnata del buddhismo in Italia sia una cifra definitoria dell'inclusione e della diffusione dello stesso nel nostro contesto socio-culturale, o di converso sia espletata marginalmente e solamente attraverso iniziative di sostegno economico da parte dell'UBI, deve essere accertato da ulteriori approfondimenti di ricerca. Quello che è possibile affermare partendo dai dati a nostra disposizione è che anche rispetto alla relazione tra buddhismo, società e religioni emerge una pluralità di orientamenti che posizionano, di volta in volta, il buddhismo come fondamentalmente "migliore" di altre tradizioni religiose o sullo stesso piano se non addirittura meramente individualista. In altre parole, esso è visto come potenzialmente più utile alla società italiana rispetto ad altre religioni, oppure come sostanzialmente concentrato sulle trasformazioni individuali dei praticanti alla stregua di un intervento terapeutico e pacificatore dei conflitti interiori del praticante.

Le voci dei testimoni privilegiati

In questa sezione, interamente basata sulle interviste ai 30 testimoni privilegiati, approfondiremo tre temi particolarmente significativi per comprendere la ricezione del buddhismo, e in particolare del

lavoro dell'UBI, all'interno della classe intellettuale italiana. A differenza del più ampio campione di non-buddhisti intervistati, la maggior parte dei testimoni privilegiati conosce direttamente persone buddhiste o sono a loro volta interessati alla pratica seppure non definendosi buddhisti ed è a conoscenza di almeno alcune delle attività dell'UBI. Più nello specifico discuteremo (1) dell'influenza, spesso sotterranea ma nondimeno presente, del buddhismo nel campo culturale italiano, non tralasciando (2) le attività editoriali e (3) le strategie comunicative dell'UBI.

In primo luogo, rispetto al ruolo del buddhismo all'interno del campo culturale italiano, sembra emergere una sua influenza pervasiva seppure spesso non esplicitamente riconosciuta, "come se fosse una rete nascosta" (id 102, testimoni privilegiati):

> Diciamo che nel mio mestiere, che è un mestiere che si occupa di libri eccetera, io vedo che sempre più scrittori, scrittrici eccetera eccetera, magari non ne hanno una conoscenza profonda o molto completa, però [vedo] che c'è un buddhismo, diciamo, nell'aria, che contagia anche la letteratura. Ed è come se, insomma, nella società chiamiamola colta o letteraria, non sia più un elemento estraneo. Anzi, sia un elemento, un elemento abbastanza importante…penso anche che lasci delle tracce anche nella cultura. Io mi occupo di libri, faccio l'agente letterario, e vedo che molti scrittori affrontano temi che hanno a che fare col buddhismo o comunque hanno, come posso dire, un sottofondo filosofico vicino al buddhismo (id 130, testimoni privilegiati).

> Ho anche pubblicato adesso un libro di una scrittrice che non è buddhista, ma è piena di insegnamenti buddhisti e, comunque, di un credo che ammette l'esistenza di mondi invisibili, spirituali e che, in qualche modo, mette un po' in discussione la separazione netta fra scienza e coscienza, diciamo (id 118, testimoni privilegiati).

All'interno dell'influenza del buddhismo nel campo letterario, sembra essere di particolare importanza l'esperienza della poetessa e insegnante di meditazione Chandra Livia Candiani,

menzionata da diversi intervistati come un esempio "all'incrocio tra la letteratura e la meditazione buddhista" (id 130, testimoni privilegiati). Un altro testimone privilegiato sottolinea come, a suo giudizio, gli ambienti intellettuali e artistici italiani siano, infatti, particolarmente vicini al mondo del buddhismo:

> Io direi che vengono dagli ambienti intellettuali, e soprattutto artistici. Gli attori sono tutti buddhisti… Se tu vai in teatro prima che inizi lo spettacolo senti tutti recitare "Nam-myoho-renge-kyo" della Soka. E ce ne sono tanti, ma anche ufficio stampa, agenzia di comunicazione (id 152, testimoni privilegiati).

In secondo luogo, l'attività editoriale dell'UBI è quella maggiormente conosciuta, e apprezzata, dai testimoni privilegiati, anche se spesso per "contiguità professionale" o solo marginalmente:

> Conosco solo la loro linea editoriale perché conosco il loro direttore editoriale, per contiguità professionale. L'avvicinamento è di tipo editoriale. Fanno dei gran bei libri (id 102, testimoni privilegiati).

> Sono venuta a conoscenza delle pubblicazioni che fanno. Non ne ho mai letta una, però ho un paio di libri loro in casa (id 118, testimoni privilegiati).

> Leggo anche la rivista. Sì, mi sono fatto delle idee. Sono delle pratiche, delle diffusioni culturali, delle diffusioni che trovo molto interessanti (id 223, testimoni privilegiati).

Oltre a questo apprezzamento per l'operato editoriale dell'UBI – che nel settembre 2020 ha dato vita a una propria casa editrice, Ubiliber –, alcuni testimoni privilegiati hanno espresso anche alcune criticità, specialmente in relazione alla capacità di diffusione del buddhismo e alle strategie comunicative dell'UBI stessa:

> Una delle critiche che io spesso rivolgo all'Unione Buddhista…è, secondo me, una non così incisiva capacità di farsi conoscere. Cioè, secondo me, quando io parlo che sono a cena con degli amici e parlo di buddhisti, nessuno sa un cazzo…c'è un *understatement* dell'Unione Buddhista che io non sempre approvo. Non approvo, poi io non sono nessuno per approvare o non approvare. Però, secondo me, un maggiore "Noi ci siamo e facciamo", perché il vero nodo, il vero nodo è che, per quello che ho capito io, il buddhismo è essere e fare. Per cui, secondo me, nel momento in cui uno è e fa, gli altri devono sapere non solo che è, ma anche che fa (id 099, testimoni privilegiati).

> Forse potrebbero essere un attimino più...stimolarne un po' la capacità divulgativa. Sì. Sono ancora un po' arroccati sull'aspetto conferenziere. Anche se poi fanno molte attività (id 140, testimoni privilegiati).

> Io credo che UBI non metta abbastanza *efforts* nella promozione del buddhismo. Non ha un grande impatto. A me che l'UBI vada al Parlamento Europeo non interessa. È solo un'operazione di facciata. Poi all'atto pratico cosa succede? È questa la differenza con la Chiesa cattolica. La Chiesa ha talmente tanti soldi che tramite le parrocchie o le associazioni, opera tanto sul territorio, e dà una mano. Tu senti la loro presenza, mentre l'UBI e il buddhismo no…io non sento mai di associazioni che danno una mano a

persone disagiate, o mamme single. In questo io avverto un'assenza (id 152, testimoni privilegiati).

Da qui è possibile ricostruire un immaginario ambivalente, caratterizzato simultaneamente da una crescente seppur sotterranea influenza del buddhismo nel campo culturale – anche grazie all'operato editoriale dell'UBI – ma anche da una sostanziale incapacità da parte dell'UBI di patrocinare la diffusione del buddhismo e di far conoscere a un pubblico più ampio le sue molteplici attività. A questo riguardo, un testimone privilegiato è particolarmente vocale nel suggerire che "secondo me l'UBI potrebbe essere un po' più creativa" (id 140, testimoni privilegiati), dedicandosi allo sviluppo di eventi non necessariamente rivolti a un pubblico buddhista; come per esempio progetti formativi su temi come la "comunicazione non violenta" o "l'educazione ambientale" da portare avanti anche nelle scuole (id 140, testimoni privilegiati). È interessante sottolineare, in sede conclusiva, come il desiderio di una maggiore promozione del buddhismo a livello scolastico sia un tema emerso con forza anche dalle narrative degli altri non-buddhisti intervistati, i quali hanno spesso sottolineato l'importanza di un'educazione religiosa e culturale per ovviare alla sostanziale ignoranza rispetto a religione "altre": "Se venisse insegnato a scuola, se ci fosse un'ora di religione o in filosofia se ne parlasse di più sarebbe meglio, ma semplicemente perché qua c'è poco" (id 065, non buddhisti, Uomo, 34).

Conclusioni

In questo capitolo abbiamo ricostruito gli immaginari del buddhismo che caratterizzano la sua rappresentazione all'interno della società italiana. In linea generale questi immaginari, spesso di natura esotizzante e orientalizzante, sono basati su conoscenze scarne, stereotipiche e approssimative del buddhismo e dei praticanti buddhisti. A fronte di questa sostanziale lacuna, di particolare rilievo nell'avvicinare gli italiani al buddhismo sembra essere quindi la cultura popolare (cinematografica, letteraria e musicale), nonché il progressivo accostamento del buddhismo, e in particolare della

meditazione, a percorsi di natura spirituale e/o terapeutica. Il buddhismo emerge come una religione, filosofia o stile di vita non dogmatico, democratico e individuale, ricercato dai praticanti come un sostituto ai valori cattolici di cui ormai sono orfani o come strumento di trasformazione individuale per fare fronte alle difficoltà della vita. La portata politica del buddhismo, da alcuni riconosciuta come elemento di possibile trasformazione sociale, sembra però scontrarsi con il contesto culturale cattolico nonché con la natura laica dello Stato italiano. La sezione esplicitamente dedicata all'esperienza dei testimoni privilegiati sottolinea la pervasività del buddhismo nel campo culturale italiano, seppure in quanto forza dall'influenza sotterranea e non sempre riconosciuta, evidenziando altresì alcune criticità dell'UBI nel farsi conoscere e diffondere il buddhismo nella società italiana.

Infine, il capitolo ha anche evidenziato come gli immaginari del buddhismo ricostruiti suggeriscano un profilo ideal-tipico del praticante buddhista come donna di mezza età, di classe media e con buoni mezzi economici e culturali, spingendoci a riflettere sulla possibile individualizzazione di un profilo buddhista proprio a partire da queste caratteristiche. Ad ogni modo, sono emerse una pluralità di motivazioni per cui il praticante si avvicina al buddhismo, così come una distinzione, percepita come netta, tra buddhismo in Italia e buddhismo nel sud-est asiatico. Questo tema risulta cruciale per comprendere come negli immaginari comuni il buddhismo tradizionale e il buddhismo occidentale (e/o "all'italiana") siano considerati espressioni spesso antitetiche e non necessariamente compatibili.

BIBLIOGRAFIA

Altglas, Veronique. 2014. *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford: Oxford University Press.

Borup, Jørn. 2016. "Branding Buddha: Mediatized and Commodified Buddhism as Cultural Narrative". *The Journal of Global Buddhism* 17: 41-55.

Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital." In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education,* edited by John Richardson. New York: Greenwood Press, 241-258.

Bruce, Steve. 2002. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.

Carrette, Jeremy R. e Richard King. 2005. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London: Routledge.

Chaves, Mark. 1994. "Secularization as Declining Religious Authority." *Social Forces* 72: 749-774.

Di Placido, Matteo. 2020. "Blending Martial Arts and Yoga for Health: From the Last Samurai to the First Odaka Yoga Warrior". *Frontiers in Sociology: Medical Sociology* 5: 1-16.

_____. 2022. "Focus, Flexibility, and Performativity: The Yogic Habitus and the Neoliberal Order". *Etnografia e Ricerca Qualitativa* 2: 219-239.

_____ e Stefania Palmisano. Forthcoming. "Salute e salvezza: Genealogia della spiritualità nelle pratiche di cura." *Salute e Società*.

Flanagan, Owen J. 2011. *The Bodhisattva's Brain*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Fuller, Paul. 2021. *An Introduction to Engaged Buddhism*. London: Bloomsbury Academic.

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

Giordan, Giuseppe. 2009. "The Body between Religion and Spirituality". *Social Compass* 56(2): 226-236.

_____. 2016. "Spirituality". In *Handbook of Religion and Society*, edited by David Yamane. Cham: Springer, 197-216.

Harding, John, Victor Sogen Hori e Alexander Soucy. 2020. *Buddhism in the Global Eye: Beyond East and West*. London: Bloomsbury Academic.

Heelas, Paul e Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

Hesse, Herman. 1975 [1922]. *Siddharta.* Milano: Adelphi.

Horii, Mitsutoshi. 2019. "Historicizing the Category of 'Religion' in Sociological Theories: Max Weber and Emile Durkheim". *Critical Research on Religion* 7: 24-37.

Houtman, Dick e Stef Auspers. 2007. “The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 46: 305-320.

Lucia, Amanda J. 2020. *White Utopias: The Religious Exoticism of Transformational Festivals*. Oakland: University of California Press.

Maffesoli, Michel. 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.

Martikainen, Tuomas e François Gauthier. 2013. *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*. London: Routledge.

McMahan, David L. 2004. “Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism”. *Journal of the American Academy of Religion* 72: 897-933.

Melloni, Alberto. 2014. *Rapporto sull’analfabetismo religioso in Italia*. Bologna: il Mulino.

Mossière, Géraldine. 2022. *New Spiritualities and the Cultures of Well-being*. Cham: Springer.

Obadia, Lionel. 2011. “Is Buddhism like a Hamburger? Buddhism and the Market Economy in a Globalized World”. *Research in Economic Anthropology* 31: 99-120.

Palmisano, Stefania. 2010. “Spirituality and Catholicism: The Italian Experience”. *Journal of Contemporary Religion* 25(2): 221–241.

_____2013. “Challenging Catholicism”. *Journal for the Study of Spirituality* 3(1): 18-32.

_____e Nicola Pannofino. 2021. *Religione sotto spirito: viaggio nelle nuove spiritualità*. Milano: Mondadori.

Payne, Richard K. 2021. *Secularizing Buddhism: New Perspectives on a Dynamic Tradition*. Boulder: Shambala.

_____ e Fabio Rambelli. 2022. *Buddhism under Capitalism*. London: Bloomsbury.

Purser, Ronald E. 2019. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater.

Reckwitz, Andreas. 2020 [2017]. *The Society of Singularities*. Cambridge/Malden, MA: Polity.

Said, Edward. 1991 [1978]. *Orientalism*. New York: Penguin Books.

Shilling, Chris. 2012 [1993]. *The Body and Social Theory*. London: Sage.

Squarcini, Federico e Luca Mori. 2008. *Yoga: Fra storia, salute e mercato*. Roma: Carocci.

Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.

Wilson, Bryan R. 2016. *Religion in Secular Society: Fifty Years On*. Oxford: Oxford University Press.

CAPITOLO VII

CENTRI E PERIFERIE DEL BUDDHISMO IN ITALIA. ISTITUZIONI A GEOMETRIE VARIABILI

Introduzione

L'obiettivo di questo capitolo è di analizzare le prospettive sul buddhismo dei centri italiani che non aderiscono all'Unione Buddhista Italiana, cercando di rintracciare le ragioni della scelta e premessa la natura inter-tradizionale dell'Unione. In via preliminare, occorre delimitare il perimetro di quanto definiamo come buddhismo non aderente all'UBI. Questo capitolo sviluppa le proprie riflessioni sulla base di 51 interviste qualitative a rappresentanti e frequentatori di centri non appartenenti all'UBI (28 M e 23 F), selezionati sulla base della mappatura nazionale per province (si veda il Capitolo IX). La struttura dell'intervista è stata pensata per permettere ai praticanti di approfondire i temi sentiti con maggiore intensità, interrompendo la registrazione quando richiesto. Per ragioni di design teorico, si è deciso di concentrare l'attenzione sulle realtà socialmente più o meno strutturate – dunque centri, gruppi o associazioni – che tuttavia si sono dotate di una forma organizzativa e di una serie di prassi in qualche modo associative, anche laddove queste presentino una normatività molto blanda. In ragione di questa scelta, è utile evidenziare come una definizione generale di *buddhismo non UBI* in Italia comporti un margine di consapevole discrezionalità, escludendo dal radar della ricerca tutte le espressioni del comunitarismo spirituale online (Campbell e Vitullo 2016) che comunque rappresentano un segmento affatto trascurabile dell'adesione buddhista nel nostro Paese. Un esempio di particolare interesse che merita un accenno pur breve, è quello che ci viene fornito dal gruppo Facebook del Buddhismo Libero non Settario, una comunità online che sottolinea il valore preponderante delle comprensioni individuali dei princìpi buddhisti fondamentali ma che, soprattutto, si riconosce in una dimensione non denominazionale e non settaria. Questa direzione interpretativa costituisce una sfida importante alla nostra comprensione del buddhismo italiano, perché ci confronta

con un modello partecipativo liquido che richiederà studi circostanziati in grado di cogliere le dimensioni più vaste del fenomeno[12].

Le ragioni per le quali, al momento della nostra ricerca, un campione di gruppi è collocato al di fuori dell'Unione Buddhista Italiana sono diverse e dipendono dal percorso biografico individuale e dalle traiettorie sociali soggettive, ma possono essere suddivise in tre famiglie principali. Innanzitutto, alcuni gruppi di pratica non possono aderire perché non hanno i requisiti previsti, non essendo costituiti come soggetto fiscale o non potendo disporre di un maestro. Impossibilità che non esclude, evidentemente, una presa di posizione sul tema, diversificata secondo le condizioni soggettive con cui è interpretato il percorso spirituale. Un secondo gruppo di centri si trova, invece, nel mezzo del percorso burocratico di affiliazione ed esprime generalmente posizioni più o meno cautamente entusiaste, motivate da ragioni organizzative o dalla possibilità di poter disporre di più ampi mezzi economici con cui supportare le proprie attività. La terza categoria – e forse la più eloquente per le nostre domande di ricerca – raccoglie quei centri e quelle associazioni che hanno scelto consapevolmente di non aderire all'Unione, decisione in cui si esprimono rappresentazioni diverse del buddhismo (su cui ragioneremo nel paragrafo intitolato *Buddha*), ragioni di autonomia delle scelte organizzative e pratiche (*Sangha*) e divergenze dottrinarie (*Dharma*). La dialettica tra questi insiemi di motivazioni e le rappresentazioni soggettive del buddhismo che ne costituiscono il sostrato ci restituisce un campo che interagisce significativamente con le identità dei gruppi buddhisti affiliati all'Unione, collaborando quindi a ritrarre con maggiore dettaglio le diverse rappresentazioni dell'intero buddhismo italiano.

[12] Un'estesa netnografia del buddhismo italiano online costituisce una direzione auspicabile per una sociologia che voglia farsi carico di un quadro esaustivo in cui interagiscono tanto i dibattiti sulla possibilità di una religiosità post-secolare (Possamai 2017) quanto i dibattiti sul bricolage spirituale (Altglas 2014b) e sulle appartenenze multiple (Cornille 2013). Per una prima visione d'insieme dei rapporti tra il buddhismo e le *digital cultures*, si veda Grieve e Veidlinger (2015).

Il risultato, nel senso inteso dal teorico della complessità Edgar Morin, è la costruzione di una complessità buddhista che si declina nella definizione di *participatory turn* fornita da Ferrer e Sherman, secondo i quali l'interrelazione, l'apertura pluralista e la creatività dei praticanti consentono la realizzazione partecipata di un numero indefinito di possibili auto-rivelazioni della realtà e dei mondi spirituali corrispondenti (Ferrer e Sherman 2007, 32)[13]. Questa co-costruzione del buddhismo fa necessariamente i conti con le ragioni profonde di una istituzione – l'Unione Buddhista Italiana – nella cui stessa denominazione si esprime l'identificazione di un dentro e di un fuori, negoziando il perimetro del proprio pluralismo interno. Come vedremo, la polisemia che caratterizza le esperienze soggettive mette in dialogo la nomenclatura buddhista con il framework della spiritualità contemporanea (Heelas e Woodhead 2005; Tacey 2004; Hodge 2000), aggiungendo complessità alle dinamiche di legittimazione dell'autorità, delle narrazioni comunitarie e delle identità individuali.

Le interviste ai centri buddhisti non affiliati all'UBI si sono svolte talvolta lungo un doppio binario: se a microfono aperto le posizioni si sono mantenute mediamente possibiliste per ciò che concerne le declinazioni personali del buddhismo, teoricamente inesauribili, o la possibilità di identificare uno o più profili tipici dei buddhisti italiani, una percentuale non irrilevante ha approfondito i motivi della non adesione fuori dal contesto della registrazione, preferendo un confronto più informale. Questo dato non deve stupire: quanti hanno preferito specificare alcune idee privatamente vedono nell'UBI talvolta una soluzione uniformante per il sangha, modellata sulla preponderanza della tradizione mahayana o vajrayana ("alla fine non è che i theravada abbiano molta voce", id 147, buddhisti non UBI, Donna, 46, fuori registrazione), talaltra un esempio di costruzione

[13] "Possiamo oggi prendere sul serio l'esperienza religiosa, la spiritualità e il misticismo senza ridurli a sottoprodotti linguistico-culturali o semplicemente ad affermare la loro validità come fatto dogmatico? […] In altre parole, vogliamo proporre che esiste una terza via possibile, un'alternativa sia alla linguistificazione del sacro oggi di moda, sia a un fideismo precritico più conservatore. […] In breve, la svolta partecipativa sostiene una comprensione enattiva del sacro, cercando di avvicinarsi ai fenomeni religiosi, alle esperienze e alle intuizioni come eventi co-creati" (*Ibid.*, 34, nostra traduzione).

troppo compromessa con le etiche e i paradigmi socio-culturali dell'Occidente contemporaneo, in opposizione al quale gli intervistati hanno fatto la propria scelta spirituale. Piuttosto eloquentemente, per la stessa intervistata appena citata l'UBI è "un po' come una cosa a dire la verità un po' strana, perché è un'istituzione molto sociale che cerca di inquadrare una cosa che è fuori norma" (*ibid.*) vale a dire una forma istituzionale che agirebbe come una sovra-struttura per un complesso di pratiche e di attitudini originariamente distanti dalla ricerca di un riconoscimento sociale. Nel ruolo di ricercatori, è dunque opportuno garantire legittimità a quelle comunicazioni che si sono rivelate più chiaroscurali e che si integrano con gli spunti e le osservazioni raccolte nei momenti più informali delle pur brevi frequentazioni.

Buddha

Il confronto su cosa sia il buddhismo – e quali repertori d'azione possano essere considerati genuinamente buddhisti – svolge un ruolo tutt'altro che secondario tanto nella percezione della propria identità, quanto nella scelta di aderire o meno all'UBI. Il ruolo che l'incontro con un maestro ha svolto nella personale prospettiva biografica di adesione al buddhismo può essere dirimente laddove il praticante riconosca un valore nella regolarità della trasmissione, o, nelle parole di un praticante vajrayana:

> Meglio dire un'autenticità, nel senso che c'è l'idea proprio in questo senso, questo lignaggio, essendo nella trasmissione orale poi del buddhismo tibetano *kagyu*, *ka* è la parola orale, la trasmissione *gyu* sta per lignaggio, quindi c'è questa trasmissione del lignaggio orale che va da maestro a discepolo che mi ha affascinato molto e quindi c'è questa trasmissione ininterrotta da maestro a discepolo (id 149, buddhisti non UBI, Uomo, 25).

Riconoscere l'autenticità nella relazione personale con un maestro può quindi essere più dirimente di una formalizzazione istituzionale o burocratica, cioè può essere percepita come una maggiore vicinanza al cuore essenziale del buddhismo:

> C'è una persona qui […] che mi dice che conosce una persona dell'UBI e gli ho detto "sì, bene" [ride], cioè non è che ambisco, cioè... il discorso è questo. Non è per me, non è che avere il bollino UBI mi dà un bollino di autenticità. Allora per me il bollino di autenticità è questa cosa che tengo sul mio altare, questa... se vuoi te la mando attivando la scansione, è la lettera, il testo che scrisse Daido quando istituì il dojo […]. Questa è la calligrafia di Daido [mi mostra la lettera, n.d.A.]. Per me la patente di autenticità è questa, tutti possono raccontarmela, raccontarsela, dirmi "tu sei un cazzone. Tu non vali niente, quello non vale niente", ma per me è questo, l'investitura è quella lì (id 212, buddhisti non UBI, Uomo, 69).

Di converso, il tema dell'autenticità può essere introflesso nell'intimità dell'esperienza soggettiva, quando l'adesione della maggioranza dei praticanti non affiliati all'UBI è più focalizzata sull'autorità del sé (Wood 2009) che da un lato motiva l'indifferenza nei confronti della forma organizzativa[14], mentre in secondo luogo definisce la percezione di un'identità buddhista priva di dogmi e di rigidità normative[15]. Si tratta della rappresentazione di un buddhismo elastico e non

[14] "La parte istituzionale della cosa, diciamo che mi interessa abbastanza relativamente, ecco. Capisco che può essere un pochino riduttivo... però è così. In questo senso sono un po' selvaggio, se vogliamo. Un po' primitivo. […] Per me il discorso istituzionale lascia il tempo che trova. Per me è l'aspetto concreto e umano che interessa" (id 232, buddhisti non UBI, Uomo, 57).

[15] "Il primo è stato un centro del dharma a Milano, ma poi ho frequentato dei centri induisti, poi ho seguito un po' insegnamenti wicca, poi ho seguito un po' di insegnamenti sufi, ho fatto un percorso, non le dico… perché in venticinque anni è successo di tutto insomma" (id 235, buddhisti non UBI, Donna, 68).

riconducibile a forme istituzionalizzate, che si esprime nel profilo tipico indicato da un seguace di Thich Nhat Hanh, per il quale

> l'80% dei casi [*dei buddhisti*], se non di più, sono simpatizzanti, probabilmente come me, ma magari ancora un po' più simpatizzanti e basta e quindi il profilo credo sia un pochino, come si può dire, che abbia una sorta di connessione con l'ideale buddhista e che lo fa, ma lo integra nella propria vita in una maniera soft. Ecco, questo è quello che ritengo essere la cosa un pochino più diffusa. Quelli che proprio sono convinti, convinti che prendono gli ordini da monaci o altro, secondo me sono una minima percentuale" (id 232, buddhisti non UBI, Uomo, 57).

Accanto a queste visuali diverse sull'autenticità, sembra che si possa contemporaneamente parlare della ricerca di un'identità peculiare per il buddhismo italiano, sebbene il tema emerga con gradi di consapevolezza diversi. Nelle parole di un praticante, la costruzione di un buddhismo propriamente italiano pare configurarsi come un processo di rielaborazione culturale e di negoziazione dello stile di vita:

> Però quello che volevo dire rispondendo meglio anche alla domanda precedente che il nostro voler entrare nell'Unione Buddhista Italiana è anche questa volontà di confrontarci con delle realtà più grandi, è cercare di dare un nostro contributo al buddhismo, al nascente buddhismo italiano legato al theravada, sì, ma sappiamo che la tradizione è solo un punto di partenza, non può essere punto di arrivo, cioè il punto di arrivo del buddhismo italiano non può essere che io faccio il buddhista giapponese in Italia, il buddhismo theravada thailandese in Italia perché non ha nessun senso. Tra l'altro, sarebbe veramente ridicolo a un certo punto. Le tradizioni sono i punti di partenza, ci si incontra, ma poi l'orizzonte deve essere creato insieme in qualche modo.

> E quindi questo... cioè se uno viene al nostro centro mi fa un po' ridere, perché sentiamo più l'odore di caffè che non l'odore di incenso, insomma, quindi... E questo è un po' la nostra specificità (id 196, buddhisti non UBI, Uomo, 42).

La mediazione tra la propria scelta religiosa o spirituale e le necessità del mondo contemporaneo occidentale sembrano comportare la ricerca di una semplificazione della pratica che, in primo luogo, vada a diluire le *sopravvivenze* più strettamente religiose del buddhismo[16], permettendo una maggiore elasticità dell'esperienza quotidiana. Se è vero che ritroviamo questo atteggiamento anche presso i praticanti iscritti all'UBI – "Sicuramente hanno favorito il mio avvicinamento, un bisogno di minimalismo e antidogmatismo. Hanno invece rallentato e ostacolato i princìpi del buddhismo relativi all'ascetismo e alla rinuncia ad alcuni aspetti della vita quotidiana" (id 086, buddhisti UBI, Donna, 67) –, appare tuttavia più accentuato al di fuori dei suoi confini e, in particolare, nella coltivazione della pratica theravada, interpretata come il gruppo di scuole più radicato nell'analisi delle condizioni della mente e dell'esperienza presente e immediata[17]:

> E io semplicemente per tornare alla tua domanda, niente, semplicemente ho coltivato in questi anni un interesse, una pratica personale, così come potevo, così come mi

[16] "Quello che è cambiato per me è che ho un po' allargato, e che seguo anche altri maestri. Sono molto in sperimentazione. […] Mi piace molto l'orientamento che si chiama buddhismo secolare, che ha un po' di seguito anche in Italia, che fa riferimento ad un insegnate inglese che si chiama Stephen Batchelor" (id 220, buddhisti non UBI, Uomo, 61). Gli insegnamenti di Batchelor, teorico di un buddhismo ateo e scettico, sembrerebbero dare forma a molte esperienze italiane, sebbene vengano citati molto raramente.

[17] Sebbene non sia stato possibile un più vasto approfondimento delle concezioni dottrinarie degli intervistati, sembra che i praticanti theravada si collochino più frequentemente nel solco intellettuale dei Maestri della Foresta e della scuola Vibhajyavada, il cui rifiuto dell'esistenza dei fenomeni passati e futuri è riarticolato come una robusta enfasi sullo stato presente dell'esperienza.

> sentivo, così come mi era possibile tra gli studi e il lavoro in maniera non istituzionale, perché in ambito theravada non esiste un'ordinazione laica, non esiste un'ordinazione intermedia. Semplicemente è un accompagnarsi nelle cose. Per cui così, in maniera molto tranquilla (*ibid.*).

La ricerca di una pratica alleviata dalle grandi teorizzazioni dottrinarie classiche permette ai praticanti un più deciso avvicinamento del buddhismo agli obiettivi della psicologia occidentale, una chiave pratica ed ermeneutica che ritroviamo in testimonianze provenienti da tradizioni diverse. Questa *reductio* alla psicologia è un fenomeno che, come si approfondirà pur brevemente nel quarto paragrafo, ha contribuito in modo significativo a garantire al buddhismo una maggiore possibilità di assimilazione entro i confini epistemologici dell'Occidente (Swearer 2010, 198)[18], grazie anche alla diffusione dei modelli linguistici della Mindfulness (Ditrich 2016; Frisk 2012), ampiamente conosciuta tanto presso i praticanti UBI quanto nelle reti che le sono periferiche. Con qualche probabilità, la ricerca di una pratica agile e adatta ai bisogni di *stress relief* occidentali è una delle ragioni soggiacenti al successo degli insegnamenti di Thich Nhat Hanh, il monaco vietnamita a cui si deve la grande diffusione della definizione di *engaged buddhism* e che fondò il monastero Plum Village in Francia, nel 1982:

[18] L'interpretazione delle dottrine buddhiste della mente come forme di volta in volta prodromiche o alternative alla psicanalisi occidentale è una semplificazione che si deve soprattutto all'incontro con l'accademia, entro la quale si è maggiormente negoziata la legittimità epistemologica del buddhismo nel consesso euro-statunitense e la sua compatibilità con i nostri parametri empirici: "Il problema interessante è che i vari sistemi asiatici non hanno un termine separato per la psicologia, come abbiamo noi in Occidente. La cosa che più si avvicina alla loro comprensione in Occidente è la psicologia del profondo, che continua ad avere uno status incerto nei circoli scientifici, o la psicologia transpersonale, che in realtà non ha alcuno status scientifico nel mainstream delle idee scientifiche" (Taylor 2003, 191, nostra traduzione).

> Uno dei pregi di Thich Nhat Hanh è di spiegare in maniera molto semplice cose molto più complesse, di riportarle con delle parole e gesti semplici. E infine delle pratiche importanti della tradizione di Plum Village è la condivisione che si fa nei ritiri, cosa molto diversa anche da un theravada; invece proprio condividere nel profondo, che far parte dell'ascolto profondo... i miei figli me lo ricordano sempre (id 249, buddhisti non UBI, Donna, 68).

Questa breve menzione è utile per approfondire il complesso rapporto dei gruppi non aderenti all'UBI con le prerogative del citato *engaged buddhism*, o buddhismo (socialmente) impegnato (Queen 2012; King 2009). Il termine nasce nella prima traduzione del testo *Dao Phat Di Vao Cuoc Doi* (più letteralmente *Il buddhismo entra nella società*) messa a punto da Trinh Van Du, che appunto lo tradusse come *Engaged Buddhism* per la pubblicazione del 1965. Almeno inizialmente, Thich Nhat Hanh non considerò il termine soddisfacente, ritenendo che presupponesse un ipotetico buddhismo precedente noncurante della vita quotidiana e sociale, ma almeno a partire dalla pubblicazione di *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire* (1967) lo implementò nel proprio lessico distintivo garantendone il successo a venire (Fuller 2021, 6)[19]. Un successo particolarmente intenso soprattutto presso il

[19] La bella introduzione di Fuller alle implicazioni della definizione offre un'adeguata immagine delle problematiche in gioco: "Il termine tradotto come buddhismo impegnato aveva originariamente il significato di buddhismo coinvolto nella vita. Vorrei prendere questo come punto di partenza per descrivere due accezioni di buddhismo impegnato. In primo luogo, c'è l'uso accettato o prevalente secondo cui il buddhismo impegnato è una forma di attivismo buddhista che utilizza le idee buddhiste per affrontare i problemi contemporanei. Spesso, in questo uso, c'è un presupposto sul buddhismo impegnato, che è quello di promuovere principi eticamente validi. Classificare un movimento buddhista come impegnato significa quindi suggerire che è in linea con le norme morali della cultura occidentale moderna. Il secondo significato è che il buddhismo impegnato può avere un'influenza compassionevole o divisiva nella società, nella politica e nella cultura. Se ammettiamo il secondo significato, come suggerisce la definizione di "buddhismo che entra nella vita", allora

pubblico europeo e statunitense, dove l'attribuzione dell'aggettivo *engaged* è coincisa con l'assunzione normativa dei valori morali dell'Occidente contemporaneo, come si può osservare nell'attenzione diretta ai temi dell'ambientalismo, della disuguaglianza sociale, della parità di genere e dei problemi di discriminazione (Gleig 2021). Questa serie di sfumature ci permette di comprendere un aspetto ulteriore dei gruppi non aderenti all'UBI. Se i seguaci di Thich Nhat Hanh accolgono con convinzione questo modello di coinvolgimento, per una parte importante dei praticanti di scuole diverse la dimensione di *engagement* sociale è problematica non certo perché non ne sia percepita la densità, ma in quanto è la pratica meditativa a essere valutata come il rimedio più efficace alla sofferenza, grazie alla sua capacità di agire alla radice fondamentale di ogni criticità.

Sangha

La diffidenza nei confronti delle forme istituzionali pervade le scelte di non adesione e modella l'idea di sangha, con maggiore frequenza in praticanti che provengono da posizioni politiche vissute intensamente nelle opposte direzioni dello spettro ideologico. La diffusa disomogeneità delle narrazioni soggettive dei praticanti non UBI può essere coerentemente disposta nel mosaico di percezioni che i praticanti esprimono non soltanto sull'istituzione dell'Unione, ma più estesamente sulla legittimità con cui qualsiasi istituzione interviene – nei modi più vari – nell'adesione spirituale o religiosa soggettiva. È questo, ci sembra, il quadro di riferimento che permette di analizzare una *fenomenologia della non adesione* e a cogliere qualche elemento utile sulla più ampia percezione occidentale del buddhismo. Di volta in volta, l'UBI è intesa come un ombrello organizzativo entro il quale far valere le proprie necessità con gli organi istituzionali italiani, come una sorta di associazione di portatori di interesse, come un tentativo di unificare la polifonia del buddhismo in Italia o come lo snodo per costruire relazioni inter-buddhiste. E come è normale attendersi, ognuno di questi ruoli è soggetto a valutazioni di segno diverso:

---

significa semplicemente che il buddhismo è coinvolto nella società, e il concetto perde parte del suo significato prevalente di forma palese di attivismo buddhista" (*ibid.*).

> Ma insomma, non so perché ma in queste organizzazioni secolari si vedono sempre pregi e difetti. Mi sembra una specie di associazione di categoria che deve fare concorrenza e cerca di dare visibilità a un ambito minoritario, in un Paese dove il cattolicesimo è molto presente. Anche dal punto di vista economico, perché è entrata nell'8 per mille, quel meccanismo lì che è stato creato ad hoc per la Chiesa cattolica. Quindi è un po' una sorta di… mi sembra un organismo con una funzione abbastanza politica ed economica. Io parlo per me, immagino che all'interno dell'UBI ci sia uno sforzo di far dialogare tutti fra loro, intendo le varie tradizioni (id 220, buddhisti non UBI, Uomo, 61).

Talvolta il ruolo esercitato dall'UBI nell'alveo istituzionale è percepito come un binario parallelo al cuore pratico del buddhismo, dunque essenzialmente lontano dagli aspetti meditativi che ne costituiscono l'ossatura. Lungo questa prospettiva, emergono tra gli intervistati le distinzioni che hanno condotto Deitrick a definire il *socially engaged buddhism* come "solo nominalmente buddhista", rilanciando gli interrogativi di Daniel Stevenson sul buddhismo statunitense: c'è un punto in cui il cambiamento istituzionale e concettuale comincia a minacciare l'integrità della tradizione buddhista o a spingerla oltre la concreta riconoscibilità (Deitrick 2003, 252)? Dobbiamo probabilmente intendere il suggerimento di Deitrick come una forma più provocatoria che sostantiva, tuttavia che cosa si debba intendere oggi in Italia come buddhismo e come si declini la relazione inter-mondana delle sue forme organizzative è certamente una parte significativa del dibattito:

> Le spiego, io ho una mia idea personale, per cui la religione e coloro che si occupano di religione, soprattutto i ministri che la gestiscono e la organizzano, dovrebbero occuparsi il meno possibile di politica o proprio del tutto lasciarla perdere, perché le due cose difficilmente vanno d'accordo. Anche se si guarda le storie delle religioni,

> quando poi c'è stato il potere temporale, chiamiamolo così, ha sempre creato problemi. A me interessa di più l'altro aspetto. Ciò non toglie che in un mondo come il nostro, strutturato dove ci sono anche delle necessità di gestione a livello pratico, una religione come il buddhismo, che ormai è la terza in Italia [*sic*], necessita anche di una struttura, un'organizzazione per gestire appunto i rapporti anche con lo Stato e quant'altro. Quindi reputo che sia un'organizzazione estremamente importante, necessaria che vada, spero, sempre gestita nella maniera più limpida, più onesta e più disinteressata possibile... però non è l'aspetto che interessa a me personalmente nel buddhismo, tutt'altro (id 233, buddhisti non UBI, Uomo, 50).

Per un intervistato di scuola theravada che ha espresso posizioni vicine alla destra tradizionalista, le necessità burocratiche e relazionali implicite in una struttura che voglia dialogare con lo Stato significano un'inevitabile compromissione e uno sbilanciamento nei confronti della sfera economica, cui seguirebbe l'infiacchimento delle intenzioni interiori a fondamento della pratica. Se il numero dei praticanti che avevano vissuto a destra gli anni della contestazione non è statisticamente indifferente, è altresì vero che l'esperienza di allora nelle sinistre militanti gioca ancora un ruolo cruciale per molti buddhisti più adulti. "Cioè io vengo dal 68, il Movimento, queste cose qua, e poi alla fine ho trovato questa cosa qua, insomma" (id 210, buddhisti non UBI, Uomo, 69): questa posizione, che si è ripresentata più volte con poche sfumature diverse, assegna un valore significativo alla sofferenza sociale che ha motivato le proteste del decennio tra il 1960 e il 1970, ricollocando le proprie motivazioni nel percorso interiore dopo la perdita di fiducia nell'azione politica diretta.

Nella maggioranza dei casi, si tratta di un processo di disaffezione politica e istituzionale analoga a quella che seguì la grande diffusione delle filosofie orientali presso la *Vietnam generation* statunitense, tra le cui fila migliaia di giovani adulti abbandonarono le speranze in un efficace movimento attivista per cercare di risolvere le stesse sfide con gli strumenti della rivoluzione interiore (Kent 2001). Inoltre, l'idea diffusa di un buddhismo da intendersi come filosofia piuttosto che come

religione motiva l'uso di termini istituzionali per descrivere gli aspetti critici del *modus* religioso, privilegiando la ricerca personale a un insieme statutario di concetti già interpretati. A prescindere dal rigore tradizionale cui gli intervistati si sono richiamati, è suggestivo osservare quanto le semantiche soggettive che innervano le diverse narrazioni siano affini ai repertori emici analizzati da Altmeyer e Klein (2016) nella *content analysis* condotta sui significati dei termini religione e spiritualità in un campione anglofono e germanofono. In questa prospettiva, assistiamo a una declinazione del genotipo buddhista secondo i caratteri fenotipici delle spiritualità contemporanee che permette ai praticanti di dotarsi di elementi compositi, perlomeno teorici:

> Io sono stato battezzato, cresciuto in famiglia cattolica, però verso i 17-18 anni non avevo proprio nessun interesse nella religione. Anzi, la vedevo come una cosa per bigotti. Poi quando ho conosciuto il buddhismo sono entrato più nell'ottica della spiritualità, vedendo la religione dal punto di vista del buddhismo (id 247, buddhisti non UBI, Uomo, 54).

Se in una maggiore percentuale di esperienze la pratica rimane ancorata alle prescrizioni delle tradizioni buddhiste di appartenenza, non sono infrequenti né le costruzioni di pratiche personalizzate che attingono, maggiormente, dall'Oriente visto come grande deposito spirituale dell'umanità, né la concezione della scelta buddhista come tappa spirituale di carattere transitorio, spesso a seguito di altre esperienze in contesti religioso-spirituali differenti:

> E quindi poi su questo anche il training autogeno, insomma, penso che farò anche altri percorsi, non so magari rilassamento progressivo dei chakra, […] giusto per la mia famelica [ride]... diciamo un pochettino, questa cosa non me la tolgo da dosso. Sono ancora, insomma, tentato di iscrivermi a teologia a settembre, oppure psicologia, non lo so (id 285, buddhisti non UBI, Uomo, 64).

Se stare fuori dai confini dell'Unione può garantire una maggiore libertà della pratica, le maggiori differenze emergono, ovviamente, su come dovrebbe essere gestita la comunità buddhista in Italia:

> Quando sono diventato monaco non c'era neanche questa Intesa con lo stato, è venuta dopo. Quindi l'8 x mille e la possibilità di fare progetti, anche l'editoria. Quindi la situazione ora è abbastanza diversa. Quello che manca secondo me è che loro non hanno una visione che si avvicina un po' a quella asiatica del buddhismo, questo sostegno che si dà alla vita monastica, di cercare di sviluppare la comunità monastica in Occidente. Per esempio sarebbe utile favorire chi vuole diventare monaco, magari anche con un piccolo sostegno. Ad esempio, io devo lavorare per mantenermi, ma se ci fosse uno stipendio come ce lo hanno i preti, uno stipendietto insomma (id 247, buddhisti non UBI, Uomo, 54).

Inoltre, il riconoscimento dello status di ente religioso che l'Unione Buddhista Italiana ha perfezionato con la ratifica dell'Intesa con lo Stato può essere una ragione di divergenza se i soggetti identificano nel buddhismo un valore meramente antropotecnico, disgiunto da prese di posizione latamente religiose:

> Diciamo: sì, avevo domande, stavo un po' in ricerca, però non mi sono mai avvicinata a nessuna religione, non avevo... Sono cresciuta anche con genitori che erano senza religione. Mio padre è italiano, però non è mai stato... non ha mai apprezzato la religione, mia madre comunista e poi sono nata in Svizzera che è un Paese dove la religione è quasi inesistente, quindi non era proprio nella mia mente. Assolutamente non avevo nessuna ambizione di essere religiosa non, avrei anche [ride] pensato fosse

> uno scherzo di pensare che sarei diventata una monaca. Sarebbe stato proprio uno scherzo. È stato proprio un cambiamento del tutto... Perché appunto, perché ho cominciato a sentire le parole della verità e ho riconosciuto che era la verità. La religione stessa non è che mi interessava poi questa saggezza andava oltre il fatto di diventare monaca, non era un'attività religiosa nella mia mente, ma solo un percorso naturale per uno che si vuole purificare la mente e per forza vuole mantenere una moralità un po' più seriamente (id 147, buddhisti non UBI, Donna, 46).

In conclusione, possiamo ragionevolmente osservare come le ragioni della non adesione fondate sulle diverse percezioni organizzative riflettano l'ampiezza di fiducia che i praticanti sono disposti ad accordare al più generale piano istituzionale, modellandosi sulle inclinazioni socio-politiche soggettive e sul grado di compatibilità che gli intervistati riconoscono all'interazione tra l'appartenenza spirituale e i diversi ambiti secolari. L'applicazione dei princìpi buddhisti alle grandi tematiche contemporanee come la sfiducia politica, l'etica, la discriminazione e l'ambiente rivela una dialettica tra metodi e problemi (Henry 2013, 116-17) che si sta sviluppando in un processo di costante revisione e negoziazione.

Dharma

Una riflessione non meno importante deve essere svolta in merito alla dialettica tra buddhismo monastico e laicale. La possibilità di condurre una vita mondana appagante sembra essere un tratto saliente della propria adesione, plasmando in qualche modo anche la percezione dell'UBI. Secondo un praticante dello Shinnyo-en, un recente movimento che origina dallo Shingon giapponese, esso sarebbe "l'unica tradizione laica rivolta ai laici, per cui io onestamente di abbandonare la mia casa, la mia famiglia, per chiudermi in un monastero non ne ho molta voglia" (id 195, buddhisti non UBI, Uomo, 52). A questa possibilità di mantenere un'identità buddhista in un contesto biografico integrato negli stilemi della vita produttiva contemporanea fa eco, come abbiamo visto, la ricerca di una pratica

semplificata, adatta a collocarsi in programmazioni giornaliere divise tra professione, famiglia e tempo libero, senza dovere necessariamente rinunciare ad alcun elemento. Questa prospettiva può forse spiegare la grande diffusione degli insegnamenti di Thich Nhat Hanh – "Posso solo aggiungere che io ho trovato nel buddhismo di Thich Nhat Hanh la possibilità per una ricerca spirituale semplice, pratica, alla portata di tutti, e che non prevedere un'adesione fideistica" (id 218, buddhisti non UBI, Donna, 68) – la cui divulgazione attrae tipi di praticanti insofferenti verso ritualità complesse o prassi meditative troppo impegnative.

Abbiamo già notato che la semplificazione della pratica, cioè la necessità di un percorso che non disgiunga il soggetto dalle attività della quotidianità contemporanea, è un tratto che possiamo riconoscere comune alle esperienze del buddhismo occidentale, principalmente laico. Ma questo elemento descrive anche le relazioni che si costruiscono tra il buddhismo e l'*opzione secolare* (Joas 2009), cioè quella posizione della modernità che "offre all'individuo dei beni auto-sufficienti di affermazione, che assumono di volta in volta le forme del progresso, dell'uguaglianza, della razionalità scientifica, dell'ambiente" (Costa 2019, 91)[20] e con cui i praticanti negoziano spazi e tempi delle proprie quotidianità (Casanova 2011). Nei resoconti di coloro che non hanno aderito all'UBI si possono riscontrare con una certa frequenza letture divulgative nei settori delle scienze empiriche, entro le quali gli intervistati cercano i richiami e le congruenze con le proprie comprensioni degli assunti epistemologici buddhisti. Thompson ha acutamente rilevato come permanga il mito dell'*eccezionalismo buddhista*, un fenomeno che l'autore descrive come l'idea popolare che il buddhismo sia intrinsecamente razionale e scientifico[21], rinunciando a qualsiasi speculazione su Dio,

[20] Riteniamo che la definizione di *opzione secolare* sia preferibile al pur diffuso uso della dialettica tra *secular* e *secularism*, la cui perentorietà fa apparire monodimensionale e globale un sistema complesso di fenomeni differenziati su cui il dibattito è ancora piuttosto vivace.

[21] Nelle note di copertina di *Buddhist Biology* di David Barash (2014), un critico indefesso di ogni forma religiosa come Richard Dawkins ha definito il buddhismo come "religion's best shot", in ragione dell'idea che

sostenendo che tutto cambia costantemente e affermando che non esiste un sé o un'anima essenziale. In questa prospettiva, le componenti più intrinsecamente religiose o ascetiche del buddhismo dovrebbero essere estranee e non troppo difficili da eliminare, così da approdare a un buddhismo che è in realtà una psicologia basata sulla meditazione, a sua volta una scienza della mente applicata (Thompson 2020). L'eccezionalismo buddhista, che pare emergere prepotente nelle testimonianze raccolte, è il frutto maturo di quello che McMahan ricollega al *Buddhist modernism*, dietro il quale si sono svolti processi politici, economici e culturali complessi tesi a ricondurre le dottrine buddhiste entro una massimizzazione d'accettabilità per l'epistemologia scientifica positivista, eminentemente occidentale[22]. Questa tesi, che si trova esemplarmente esposta in *Why Buddhism is True* di Robert Wright (2017), tradotto in Italia con il titolo di *Perché il Buddhismo fa bene*, innerva soprattutto le narrazioni di quegli intervistati il cui disamore per l'originaria formazione cattolica è dovuto alla percezione di una frattura insanabile tra la fede e la ragione, tra gli assunti immateriali del cristianesimo e le moderne conquiste della scienza ("Diciamo nel mio sentire interiore, mi sembrava

---

esso sia quanto di più conforme al pensiero scientifico nel campo altrimenti irrazionale delle credenze religiose o spirituali.

[22] Vale la pena citare per intero questo passo: "Le versioni moderniste della mindfulness, come molti altri aspetti del modernismo buddhista, negoziano tra l'imperativo razionalista per evitare il soprannaturalismo e il desiderio romantico di reincantare il mondo. La loro collocazione all'interno di questa tensione ha permesso alle pratiche antiche, concepite per estrarre la coscienza dall'invischiamento nel mondo, di inserirsi nelle modalità moderne di affermazione del mondo, compresa la dialettica del prosaico e del profondo nella letteratura moderna. Epifanie come quelle che si trovano nelle opere moderniste, insieme a esperienze mistiche di affermazione del mondo come quelle del Siddharta di Hesse, sono diventate quadri interpretativi per le pratiche buddhiste di mindfulness e hanno informato le concezioni moderne dell'intuizione e dell'illuminazione buddhista e, più in generale, della stessa "esperienza religiosa". I modernisti buddhisti hanno spesso sostenuto che tali esperienze sono più importanti degli insegnamenti e delle dottrine, e questo ha fornito un modo per negoziare il pluralismo: è l'esperienza che conta, non i dogmi, le istituzioni e i concetti" (McMahan 2008, 239, nostra traduzione).

quello più vicino alla verità della comprensione del mondo fenomenico esteriore", id 199, buddhisti non UBI, Donna, 40).

Sono spesso le teorie più avanzate della fisica a rappresentare l'ipotesi di convalida più credibile: "è vero che quel mondo lì, della meccanica quantistica, è un mondo in cui il pensiero buddhista ci sta tranquillamente" (id 210, buddhisti non UBI, Uomo, 69). Perché in qualche modo confermerebbe gli assunti che il buddhismo ha espresso con linguaggi differenti[23], come infatti ribadisce l'intervistato:

> Ma anche questa cosa qua che la fisica sta dicendo sostanzialmente che la natura della realtà è questa che noi diciamo da sempre, cioè che è relazionale, cioè che la realtà è pura relazione, che è quello che il buddhismo dice da 2700 anni no, in qualche modo è una conferma che non è una follia, no? (*ibid.*).

La reciprocità percepita tra buddhismo e scienza moderna si riflette anche nelle biografie che testimoniano un avvicinamento dovuto a esperienze di malattia o alla ricerca di modelli terapeutici olistici:

> Il Buddha è il medico: Buddha – Dharma – Sangha: il Buddha è il medico, il Dharma è la medicina e il Sangha sono i maestri, che ti danno, tipo, questa medicina te la insegnano, ti danno insegnamenti che bisogna seguirli (id 293, buddhisti non UBI, Donna, 70)[24].

[23] Per un'analisi critica del tema, si veda Federman (2011).

[24] Con qualche cautela, sembrerebbe che l'associazione tra buddhismo e *milieu* olistico sia più evidente tra il pubblico più giovane o coinvolto professionalmente in ambito medico, mentre il legame tra la pratica spirituale con un'immagine più generale della sofferenza sia prevalente nei praticanti più anziani (Nelson-Becker 2018).

Deve essere fatta una riflessione a parte in merito ai rapporti tra la scelta buddhista e la quasi inevitabile educazione cattolico-cristiana ricevuta dalla maggioranza degli intervistati, vale a dire sulla possibilità di partecipare contemporaneamente al sangha e alla comunità ecclesiale. Tra i praticanti di gruppi non iscritti all'UBI sembra emergere più frequentemente una divergenza dalla dottrina cattolica – o più in generale dall'idea religiosa monoteista – che tuttavia non è necessariamente espressione di un conflitto, quanto di una diversa presa di posizione ontologica. Dove il conflitto è presente, si tratta semmai del disaccordo con l'istituzione cattolica, con i suoi modi e le sue criticità, come si evidenzia nel brano seguente:

> Io ho avuto un'educazione fortemente cattolica, per cui avevo dei genitori cattolici praticanti, sono stato mandato in un collegio di preti fino alle superiori… per cui ho avuto questa educazione un po'… mi passi il termine… addirittura quasi coercitiva, che in certi ambiti è un po' un tratto dell'insegnamento cattolico, della Chiesa, intendiamoci… A questo è seguito un rifiuto, un periodo diciamo così… ateo e ribelle della mia vita e poi è venuto un momento dove si è creato un vuoto. […] per cui mi sono messo in una ricerca personale. Ho letto personalmente i testi come l'Antico e il Nuovo Testamento, il Corano, altri testi inerenti all'induismo e ai Veda e poi sono arrivato al dharma buddhista.
>
> Nel cristianesimo, come nella maggior parte delle sue scuole, si ha questa pratica del battesimo quando una persona non è ancora cosciente di ciò che sta facendo. Per cui non è una scelta quella che si fa quando si entra nella religione cristiana, a mio modo di vedere (id 233, buddhisti non UBI, Uomo, 50).

Tuttavia, in linea di massima, l'incomunicabilità che emerge da alcune narrazioni si deve alla possibilità di scelta conseguente alla rottura della sacra volta (Berger 1967) e alla diversificazione delle opzioni spirituali che sono germogliate grazie all'ampliarsi delle informazioni disponibili e di

una più accentuata sensibilità verso modelli neo-orientalizzanti (Altglas 2014a), a cominciare dal momento in cui l'appartenenza e l'identità religioso-spirituale non è più un fatto di tradizione, ma di opzione personale. Come ha evidenziato Coleman, qualsiasi adesione a percorsi religiosi o spirituali provenienti da tradizioni diverse dalla propria deve confrontarsi con uno scenario consolidato dall'abitudine, dalla tradizione e dalla presenza istituzionale. Nonostante la maggioranza degli occidentali riconosca le profonde differenze sussistenti tra le idee su cui si fondano le innumerevoli dottrine dei monoteismi abramitici, le loro somiglianze assumono un'evidenza radicale non appena si incontri il mondo buddhista. Le prime nascono da radici comuni, accettano la validità di alcuni degli stessi testi religiosi e, soprattutto, si basano sulla fede in un unico Dio onnipotente, creatore del mondo e arbitro del suo destino (Coleman 2001, 185): il buddhismo muove da scorci ontologici diversi, sviluppa traiettorie epistemologiche diverse, elabora valori e ruoli antropologici diversi. In seguito a questa scelta, si possono configurare percorsi di coabitazione, di distacco non conflittuale o di contrasto tra la precedente identità religiosa e la successiva adesione al buddhismo, ma in tutti i casi si tratta di processi pienamente ordinari nel contesto dello scenario multi-opzionale contemporaneo. Non solo: ognuna di queste possibilità disegna posizioni diverse tanto su come si dovrebbe modellare il dialogo interreligioso, quanto e soprattutto sulle politiche dell'UBI, la cui natura implica necessariamente il confronto istituzionale con il quasi-monopolio cattolico italiano[25].

Conclusioni

In questo capitolo abbiamo visto come i gruppi non aderenti all'UBI declinino le proprie ragioni secondo tre ordini di fattori, rispettivamente relativi ai modi con cui è intesa l'essenza del buddhismo,

[25] Per quest'ordine di ragioni, la nostra analisi delle narrazioni soggettive non può anteporre la lente cattolica a un occhio ermeneutico che voglia mantenersi neutro. La comprensione dei diversi sostrati ontologici che soggiacciono alle diverse opzioni spirituali è la condizione per quel rapporto vitale tra lo studioso e il testo – e potremmo dire tra i due poli del colloquio – che Gadamer (1960) disponeva a fondamento del processo ermeneutico.

alle diverse percezioni delle logiche organizzative o comunitarie e, infine, alle caratterizzazioni delle pratiche. Questi ordini di motivi sembrano evidenziare una serie di temi salienti che contribuiscono alla diversificazione del buddhismo italiano e dei suoi rapporti con un tessuto religioso dominante di marca cattolica. Cercando di costruire una tassonomia ragionata ma permeabile, possiamo riassumere questi temi in cinque famiglie:

a) La dimensione istituzionale e la conseguente relazione con lo Stato italiano sono spesso il vettore dirimente con cui le attività dell'UBI sono percepite come troppo coinvolte nella vita politica ed economica italiana, dunque con una compromissione con i modelli del potere da cui il buddhismo dovrebbe essere slegato.

b) L'*engaged buddhism* (oppure, più propriamente, il *social engaged buddhism*) si offre come un dispositivo semantico polarizzante, tanto in merito alle sue ragioni d'essere, quanto alle eventuali modalità di applicazione.

c) La polifonia delle voci buddhiste, quindi la pluralità degli approcci scolastici, determina rappresentazioni diverse dell'identità buddhista e di ciò che lo stesso buddhismo dovrebbe o non dovrebbe essere. Questi processi di interpretazione essenzialista dispongono possibilità diverse di riconoscimento di un'istituzione che vorrebbe rappresentarne un perimetro collettivamente condiviso.

d) L'autonomia della pratica e delle modalità organizzative possono svilupparsi in dinamiche *in-group* e *out-group* che mettono in discussione gli equilibri della coralità sottesa alla natura dell'Unione.

e) Il delicato rapporto dell'UBI con l'istituzione cattolica che alcuni centri ritengono essere troppo vincolante, sebbene sia sviluppato sotto l'istanza più ecumenica del dialogo interreligioso.

Ricollegandoci al già citato testo di Thompson, si potrebbe suggerire che il complesso di identità del buddhismo italiano trovi almeno una radice accomunante nella complessità di *tradurre* il buddhismo. L'autore ricorda infatti come il filologo tedesco Max Müller, nel 1857, fosse stato il

primo a tradurre il termine *bodhi*, la cui radice sanscrita vale per *risvegliare*, con *enlightenment*, presentando al pubblico europeo un Buddha che corrispondeva alla sensibilità dell'età dell'Illuminismo (Thompson 2020, 174-76). Questa traduzione avrebbe influenzato profondamente la ricezione delle dottrine buddhiste in Occidente, contribuendo in modo decisivo a plasmare l'eccezionalismo cui si è accennato qualche pagina addietro e aprendo la strada per i mille Buddha contemporanei. Rintracciando le origini del buddhismo occidentale in un'attitudine definita come *eudaimonic enlightenment*, Seth Segall sintetizza questa traiettoria in uno spaccato eloquente di linee guida:

> In primo luogo, il modello fornisce una base per l'azione collettiva diretta a migliorare i problemi sociali che mettono a rischio la prosperità umana. In secondo luogo, poiché il modello si limita alle questioni di benessere, non deve essere ostacolato da questioni metafisiche irrisolte. La comprensione della natura umana è sufficiente per affrontare le questioni legate al benessere; la comprensione della natura ultima dell'universo, invece, non è necessaria. (Segall 2020, 333, nostra traduzione).

Poiché le possibilità etiche soggettive e inter-soggettive implicate in questo modello sono necessariamente plurali, un buddhismo occidentale che si rispecchi in esso sarà di conseguenza molteplice, declinabile secondo le più diverse prospettive etiche personali. È certamente vero che tutta la tradizione del buddhismo è la storia delle frammentazioni di una scolastica estremamente ricca – si pensi analogamente alla natura polimorfa dell'induismo, ma quale religione non testimonia una storia altrettanto complessa? – e di un processo di co-costruzione sociale (Bender e Cadge 2006), nondimeno esistono oggi e sono esistiti alle origini *cleavages* dopo i quali la trasformazione non si colloca più nell'ermeneutica, ma nella "scelta di campo", che deve essere messa in relazione con l'orizzonte elastico che definisce cosa sia nominalmente e praticamente tale e cosa no (Prebish 1979). Paradossalmente, l'esempio più eloquente proviene dallo stesso buddhismo, una delle rare dottrine

nate nel seno soteriologico hindu a essere stata considerata eterodossa da quello stesso *Sanatana Dharma* che aveva assicurato legittimità tanto alla castità brahminica quanto all'uso rituale del sesso nel tantrismo.

Inoltre, non soltanto il buddhismo italiano può tratteggiarsi come un'espressione locale del fenomeno globale del modernismo buddhista (Harding, Hori e Soucy 2020), ma esso rispecchia inoltre la duplice natura storica del buddhismo, capace di far convivere in una medesima cultura tanto la pluralità ermeneutica che ha prodotto la ricchezza della sua scolastica, quanto le sue espressioni più essenzialiste (Bailey e Mabbett 2003, 257). Anzi: nella dialettica tra questi estremi dello spettro espressivo si negoziano più di un fattore della legittimità e della stessa identità dell'Unione. È vero che entrambe le posizioni hanno una natura socialmente costruita, ma è poco lungimirante parlare di costruzione sociale del buddhismo senza affondare più attentamente nel processo di slittamento con cui molti sociologi scansano arbitrariamente una qualche forma di buddhismo come *cosa in sé* relegandolo al dualismo vetusto tra cosa costruita discorsivamente e cosa ontologicamente reale.

Seguendo i passi di Bruno Latour, chiunque abbia fatto visita a un cantiere si è potuto rendere conto di quanto una casa, benché rappresenti uno degli esempi più fulgidi di *costruzione* sociale e materiale, sia quanto mai concreta in entrambi i campi. Per qualche ragione storicamente ricostruibile ma nondimeno sottilmente perversa, la persistenza con cui si riconosce una qualche forma di ultima concretezza soltanto al dato biologico dissimula l'antica sindrome d'inferiorità che la sociologia ha sofferto nei confronti di scienze come la fisica, la biologia e la meccanica, dunque il suo desiderio di trovare un posto a sedere nella rosa mistica dell'empirismo inconfutabile. Facciamo attenzione: guardare al buddhismo come cosa in sé non significa affatto considerarlo un ente immutabile o il giudice altero di ciò che pretende di imparentarsi diacronicamente con esso, e meno ancora bollare questi nuovi parenti come meno reali o concreti[26]. Piuttosto, si tratta di assumere una disposizione epistemologica che, in primo luogo, accetti una popolazione di ontologie e di *agencies* più vasta di

[26] È metodologicamente molto interessante l'indagine delle categorie di "simpatizzanti" e di buddhisti "auto-definiti" condotta da Tweed (2002, 17-ss.).

quella normalmente rappresentata nelle cartografie sociologiche e, in secondo luogo, di mettere in discussione l'abitudine radicata a considerare il sociale astratto come *prima materia*, come sostanza aristotelica che ci permette di rifiutare che esistano fatti e dati non sociali. La ricchezza espressiva che si dispiega nelle testimonianze dei buddhisti non appartenenti all'UBI – ma a ben guardare di tutte le manifestazioni del buddhismo italiano – ci spiega con grande eloquenza due dinamiche complesse e fondamentali. In primo luogo, che dovremmo prendere ciò che è socialmente e culturalmente costruito per genuinamente autentico e, dunque, riconoscere in esso la compresenza di mattoni sociali e non sociali. Riprendendo Latour:

> Quando diciamo che un fatto è costruito, intendiamo semplicemente rendere conto della solida realtà oggettiva mobilitando varie entità il cui assemblaggio potrebbe fallire; "costruttivismo sociale" significa, invece, che sostituiamo ciò che è fatto di questa realtà con qualche altra cosa, il sociale in cui è "realmente" costruita. Un resoconto sulla genesi eterogenea di un edificio viene sostituito da un altro che riguarda la materia sociale omogenea di cui è composto. Per rimettere in piedi il costruttivismo, basta osservare come una volta che il sociale torna a significare associazione, l'intera idea di un edificio fatto di materia sociale svanisce (Latour 2005, 91-2, nostra traduzione).

In secondo luogo, il quadro generale sembra suggerirci che il buddhismo – come la finanza, le Società di Mutuo Soccorso, il cantautorato italiano e il mondo dei social – è una rete processuale di nodi che, prima di tutto, determinano confini tra dentro e fuori, tra un *noi* e molti *loro*, tra prima e dopo. Qui si stabiliscono continuamente parentele e gradi di separazione che conservano, distruggono o creano nuovi nodi e nuovi classi di parentele, a seconda delle distanze frapposte con i propri antecedenti genetici e con la nostra cooperazione in quanto osservatori che si prendono la responsabilità di raccontarne i movimenti. Una responsabilità che ci deve spingere a riflettere sulla

natura dei nostri strumenti teorici e sull'attenzione che ci è richiesta per non proiettare le nostre metafisiche sociali sui territori che scegliamo di esplorare.

BIBLIOGRAFIA

Altglas, Véronique. 2014a. *From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford and New York: Oxford University Press.

_____ 2014b. "'Bricolage': Reclaiming a Conceptual Tool". *Culture and Religion* 15/4: 474-493.

Altmeyer, Stefan e Constantin Klein. 2016. "'Spirituality' and 'Religion' – Corpus Analysis of Subjective Definitions in the Questionnaire". In Heinz Streib e Ralph W. Hood Jr. (eds.), *Semantics and Psychology of Spirituality. A Cross-Cultural Analysis*. Heidelberg & New York: Springer, 105-123.

Bailey, Greg e Ian Mabbett. 2003. *The Sociology of Early Buddhism*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Barash, David P. 2014. *Buddhist Biology. Ancient Eastern Wisdom Meets Modern Western Science*. New York: Oxford University Press.

Bender, Courtney e Wendy Cadge. 2006. "Constructing Buddhism(s): Interreligious Dialogue and Religious Hybridity". *Sociology of Religion* 67: 229-247.

Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.

Campbell, Heidi A. e Alessandra Vitullo. 2016. "Assessing Changes in the Study of Religious Communities in Digital Religion Studies". *Church, Communication and Culture* 1/1: 73-89.

Casanova, José. 2011. "The Secular, Secularizations, Secularisms." In Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer e Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, 54-74.

Coleman, James W. 2001. *The New Buddhism. The Western Transformation of an Ancient Tradition*. New York: Oxford University Press.

Cornille, Catherine. 2013. “Multiple Religious Belonging”. In David Cheetham, Douglas Pratt e David Thomas (eds.), *Understanding Interreligious Relations*. New York: Oxford University Press, 324-340.

Costa, Paolo. 2019. *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*. Brescia: Queriniana.

Deitrick, James E. 2003. “Engaged Buddhist Ethics. Mistaking the Boat for the Shore”. In Christopher Queen, Charles Prebish e Damien Keown (eds.), *Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism*. London & New York: Routledge Curzon, 252-269.

Ditrich, Tamara. 2016. “Buddhism between Asia and Europe: The Concept of Mindfulness through a Historical Lens”. *Asian Studies* 4/1, 197-213.

Federman, Asaf. 2011. “What Buddhism Taught Cognitive Science about Self, Mind and Brain”. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 47: 39-62.

Ferrer, Jorge N. e Jacob H. Sherman. 2008. *The Participatory Turn. Spirituality, Mysticism, Religious Studies*. Albany: SUNY Press.

Frisk, Liselotte. 2012. “The Practice of Mindfulness: from Buddhism to Secular Mainstream in a Post-Secular Society”. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 24: 48-61.

Fuller, Paul. 2021. *An Introduction to Engaged Buddhism*. London & New York: Bloomsbury Academic.

Gadamer, Hans-Georg. 1960. *Wahrheit und Methode*. Tubingen: J.C.B. Mohr.

Gleig, Ann. 2021. “Engaged Buddhism”. In *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. DOI: https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.755.

Grieve, Gregory P. e Daniel Veidlinger (eds.). 2015. *Buddhism, the Internet, and Digital Media. The Pixel in the Lotus*. New York & London: Routledge.

Harding, John S., Victor Sōgen Hori e Alexander Soucy. 2020. *Buddhism in the Global Eye. Beyond East and West*. London: Bloomsbury Academic.

Heelas, Paul e Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

Henry, Phil. 2013. *Adaptation and Developments in Western Buddhism. Socially Engaged Buddhism in the UK*. London: Bloomsbury Academic.

Hodge, David R. 2000. "Spirituality: Towards a Theoretical Framework". *Social Thought* 19/4: 1-20.

Joas, Hans. 2009. "Die Säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57/2: 293-300.

Kent, Stephen A. 2001. *From Slogans to Mantras. Social Protest and Religious Conversion in the Late Vietnam War Era*. Syracuse: Syracuse University Press.

King, Sallie B. 2009. *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. New York: Oxford University Press.

McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.

Nelson-Becker, Holly. 2018. *Spirituality, Religion, and Aging. Illuminations for Therapeutic Practice*. Thousand Oaks: Sage.

Nhat Hanh, Thich. 1965. *Engaged Buddhism (With Other Essays)*. Tradotto da Trinh Van Du. Saigon: Lá Boi.

_____ 1967. *Vietnam. Lotus in a Sea of Fire. A Buddhist Proposal for Peace*. London: SCM Press.

Possamai, Adam. 2017. "Post-secularism in Multiple Modernities". *Journal of Sociology* 53/4: 822-835.

Prebish, Charles S. 1979. *American Buddhism*. North Scituate: Duxbury Press.

Queen, Christopher S. 2012. *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom Publications.

Segall, Seth Z. 2020. *Buddhism and Human Flourishing. A Modern Western Perspective*. Cham: Palgrave Macmillan.

Swearer, Donald K. 2010. *The Buddhist World of Southeast Asia*. Albany: SUNY Press.

Tacey, David J. 2004. *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*. New York & London: Routledge.

Taylor, Eugene. 2003. "Buddhism and Western Psychology: An Intellectual Memoir". In Seth R. Segall (ed.), *Encountering Buddhism. Western Psychology and Buddhist Teachings*. Albany: SUNY Press, 179-196.

Thompson, Evan. 2020. *Why I Am Not a Buddhist*. New Haven & London: Yale University Press.

Tweed, Thomas A. 2002. "Who Is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures". In Charles S. Prebish e Martin Baumann (eds.), *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 17-33.

Wood, Matthew. 2009. "The Nonformative Elements of Religious Life: Questioning the 'Sociology of Spirituality' Paradigm". *Social Compass* 56/2: 237-248.

Wright, Robert. 2017. *Why Buddhism is True. The Science and Philosophy pf Meditation and Enlightenment*. New York & London: Simon & Schuster. Trad. it. (2021): *Perché il buddhismo fa bene. La scienza e la filosofia alla base di meditazione e illuminazione*. Milano: TEA.

CAPITOLO VIII

IDENTITÀ, APPARTENENZE E PRATICHE DEL BUDDHISMO IN ITALIA. IL QUESTIONARIO

Il presente capitolo illustra i risultati, dal punto di vista quantitativo, dell'indagine "Il Buddhismo in Italia. Una ricerca sull'Unione Buddhista Italiana". In particolare, il contributo è stato organizzato in diverse sezioni, ognuna delle quali corrisponde a una precisa domanda di indagine, nello specifico:

1) Quali sono le principali caratteristiche socio-demografiche dei partecipanti e le loro percezioni del buddhismo?

2) Come le identità e le appartenenze religiose e non religiose precedenti si articolano alla luce delle nuove identità buddhiste?

3) Quali sono le principali motivazioni che sostengono la partecipazione alle pratiche e alle esperienze buddhiste?

4) Quali sono le modalità di partecipazione ai centri UBI e come, di converso, tali attività vengono percepite da coloro che li frequentano?

Nel rispondere a queste domande il presente capitolo si focalizza sui dati raccolti con il questionario quantitativo strutturato a cui hanno risposto 515 partecipanti alle attività dei centri[27] (Tabella 1). Fra i rispondenti si contano membri dei consigli dei centri UBI (n = 68) e partecipanti ai medesimi (n = 447).

Tabella 1. Tipo di partecipanti ai centri UBI (casi validi n = 515, frequenza, %)

	Frequenza	Percentuale
Membro del consiglio di centro UBI	68	13,2%
Partecipante UBI	447	86,8%
Totale	515	100%

[27] Il totale di N = 515 questionari validi e utilizzati per la presente ricostruzione sono il risultato dell'aggregazione di n = 261 questionari raccolti in presenza nei centri selezionati e n = 254 raccolti online. Si rimanda alla nota metodologica per ulteriori approfondimenti.

I risultati della ricerca quantitativa che seguiranno forniscono, prima di tutto, una panoramica del contesto socio-demografico e culturale dei rispondenti al fine di osservare i principali profili di coloro che frequentano i centri rispetto a una serie di variabili ritenute utili a illustrarne le caratteristiche principali. In particolare, il presente contributo va letto come un'istantanea, nei termini di una verifica empirica, dei percorsi personali dei partecipanti, delle dinamiche relative all'appartenenza spirituale e/o religiosa e delle modalità con cui esse si articolano con la pratica buddhista. Per evidenziare le principali caratteristiche della religiosità individuale dei buddhisti che abbiamo intervistato verranno di seguito analizzate le specificità dei sistemi di credenza, la formazione dell'identità religiosa, la frequenza delle pratiche, le attività svolte nei centri UBI unitamente alle caratteristiche socio-demografiche dei partecipanti all'indagine.

Le principali caratteristiche socio-demografiche dei partecipanti e le loro percezioni del buddhismo

Le principali caratteristiche socio-demografiche dei rispondenti indicano come tra i partecipanti alle attività dei centri ci sia una sostanziale parità di genere: il 49,5% dichiara di essere di genere maschile e il 50,1% è di genere femminile (come indicato nella Tabella 2). Tale bilanciamento per quote si riscontra sia tra i membri dei consigli dei centri UBI sia tra i partecipanti alle attività dei medesimi. Infatti, tra i membri dei consigli la percentuale di donne è del 47% mentre la percentuale di uomini è del 53%, così come tra i partecipanti si contano il 49% di uomini e il 50,5% di donne.

Tabella 2. Il genere (casi validi n = 509, %)

	Membro del consiglio UBI	Partecipante UBI	Totale
Maschio	53,0%	49,0%	49,5%
Femmina	47,0%	50,5%	50,1%
Altro*	0%	0,5%	0,4%
Totale	100%	100%	100%

**Altro, non binario n = 2*

Per quanto riguarda l'anno di nascita dei rispondenti, il 34,7% dichiara un'età compresa nella fascia 61-87 anni, il 49,9% si posiziona in quella 41-61 anni e il rimanente 15,4% ha un'età compresa tra i 20 e i 40 anni. A livello complessivo, quindi, quasi 8 su 10 dei partecipanti ha un'età superiore ai 40 anni: di fatto, con un'età media complessiva di 54 anni, risulta minoritaria la partecipazione dei giovani alle attività dei centri UBI (Tabella 3).

Tabella 3. Anno di nascita (casi validi n = 461, frequenza, %, età media = 54 anni)

	Frequenza	Percentuale
61-87 anni	160	34,7%
41-60 anni	230	49,9%
20-40 anni	71	15,4%
Totale	461	100%

Fra i buddhisti che abbiamo incontrato, aggregando le categorie coniugati, risposati e conviventi, quasi la metà (49,3% degli intervistati) ha relazioni familiari stabili (Tabella 4). L'altra metà degli intervistati (47,9%) è invece estranea a una convivenza (nubile o celibe; vedovo/vedova; separato/divorziato).

Tabella 4. Stato civile (casi validi n = 501, frequenza, %)

	Frequenza	Percentuale
Nubile o celibe	151	30,1%
Coniugato/a	177	35,3%
Convivente	64	12,8%
Vedovo/a	15	3,0%
Separato/divorziato	81	16,2%
Risposato/a	13	2,6%
Totale	501	100%

Per quanto riguarda i percorsi formativi dei partecipanti, la metà (51,2%) risulta in possesso di una laurea, mentre il 39,4% ha concluso la scuola secondaria superiore (Tabella 5). Non sono presenti fra i buddhisti che partecipano ai centri persone senza nessun titolo o in possesso della licenza elementare, così come solo il 3,7% dei partecipanti risulta in possesso della licenza media. Si tratta di una peculiarità in quanto la quota dei laureati fra i buddhisti risulta significativamente più elevata

rispetto all'andamento che si registra riferendosi alla popolazione italiana in generale. Infatti, secondo il rapporto annuale dell'Istat[28], attualmente in Italia il 20,3% dei 25-64enni possiede un titolo di studio terziario: meno della metà dei partecipanti alla nostra indagine.

Tabella 5. Titolo di studio più alto conseguito (casi validi n = 507, frequenza, %)

	Frequenza	Percentuale
Nessun titolo	0	0%
Licenza elementare	0	0%
Licenza media	19	3,7%
Avviamento professionale	24	4,7%
Diploma di scuola superiore	200	39,4%
Laurea vecchio ordinamento	115	22,7%
Laurea di 3 anni di primo livello (nuovo ordinamento)	32	6,3%
Laurea specialistica di 2 anni di secondo livello (nuovo ordinamento)	29	5,7%
Specializzazione post-laurea	71	14,0%
Dottorato di ricerca	17	3,4%
Totale	507	100%

Dal punto di vista della condizione lavorativa e del reddito familiare mensile (Tabelle 6 e 7), il 62,4% dei partecipanti risulta occupato e il 37,4% inattivo (in cerca di nuovo lavoro 4,2%; in cerca di prima occupazione 0,4%; in servizio di leva 0,2%; casalinga 2,2%; studente 2,2%; ritirati dal lavoro e pensionati 18,9%; in altra condizione 9,3%). Visto in modo congiunto con l'età media rilevata, che ricordiamo essere di 54 anni, possiamo concludere che 6 su 10 degli intervistati risultano essere attivi in ambito lavorativo.

Tabella 6. Qual è attualmente la sua condizione lavorativa (casi validi n = 503, frequenza, %)

	Frequenza	Percentuale
Occupato	314	62,4%
In cerca di nuova occupazione	21	4,2%
In cerca di prima occupazione	2	0,4%
In servizio di leva o servizio civile sostitutivo	1	0,2%
Casalinga	11	2,2%

[28] Istat, *Rapporto annuale 2023. La situazione del Paese*, https://www.istat.it/storage/rapporto-annuale/2023/Rapporto-Annuale-2023.pdf (ultimo accesso 9-10-2023).

Studente	11	2,2%
Inabile al lavoro	1	0,2%
Persona ritirata dal lavoro/pensionata	95	18,9%
In altra condizione	47	9,3%
Totale	503	100%

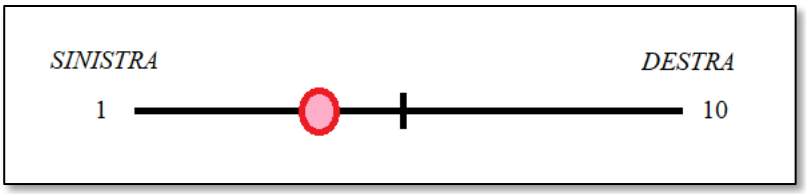
Tabella 7. Qual è approssimativamente il reddito globale mensile della sua famiglia (netto dalle tasse)? (casi validi n = 467, frequenza, %)

	Frequenza	Percentuale
Inferiore a 1.000 euro	49	10,5%
Da 1.000 a 2.000 euro	166	35,5%
Da 2.000 a 3.000 euro	94	20,1%
Da 3.000 a 4.000 euro	62	13,3%
Da 4.000 a 5.000 euro	23	4,9%
Superiore ai 5.000 euro	73	15,6%
Totale	467	100%

Il reddito mensile netto dichiarato indica come più di un terzo degli intervistati raggiunge un reddito medio (da 1.000 a 2.000 euro) e, complessivamente, più della metà dei partecipanti lo supera.

Per quanto riguarda gli orientamenti complessivi, come il rapporto con la politica, il proprio posizionamento morale rispetto a determinati comportamenti o a determinate credenze, di seguito verranno presentate le principali evidenze empiriche.

Figura 1. Come collocherebbe la sua visione politica su questa scala? (1 = Sinistra, 10 = Destra, casi validi n = 501).



Il posizionamento politico degli intervistati (Figura 1), seguendo una scala da 1= sinistra a 10 = destra, risulta collocato nel centro-sinistra (valore medio 3,81). Inoltre, osservando l'atteggiamento nei confronti della politica (Tabella 8), sei su dieci degli intervistati affermano di tenersi al corrente della situazione politica senza però parteciparvi personalmente (59%). Per due su dieci dei partecipanti la

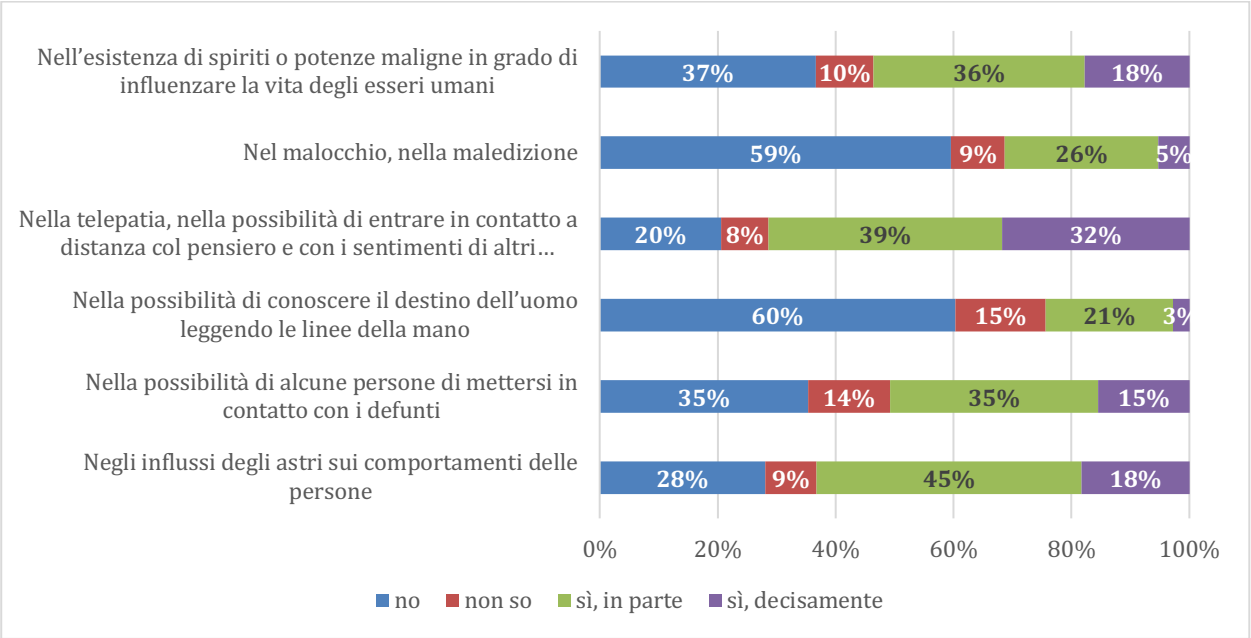
politica o non interessa o li disgusta, e solamente uno su dieci dei partecipanti si considera politicamente impegnato.

Tabella 8. Quale di queste frasi esprime meglio il suo atteggiamento nei confronti della politica? (casi validi n = 498, %)

	Frequenza	Percentuale
La politica mi disgusta	52	10,4%
La politica non mi interessa	50	10,0%
Mi considero politicamente impegnato	60	12,0%
Mi tengo al corrente della politica, ma senza parteciparvi personalmente	294	59,0%
Penso sia necessario lasciare la politica a persone che hanno più competenze di me	42	8,4%
Totale	498	100%

Molto variegata risulta la credenza a determinati fenomeni (Figura 2). In particolare, il 32% crede convintamente nella telepatia e nella possibilità di entrare in contatto a distanza con altri individui, percentuale che cresce al 71% considerando coloro che ci credono in parte. Situazione analoga per la credenza negli influssi degli astri sui comportamenti delle persone: il 63% ci crede pienamente o in parte.

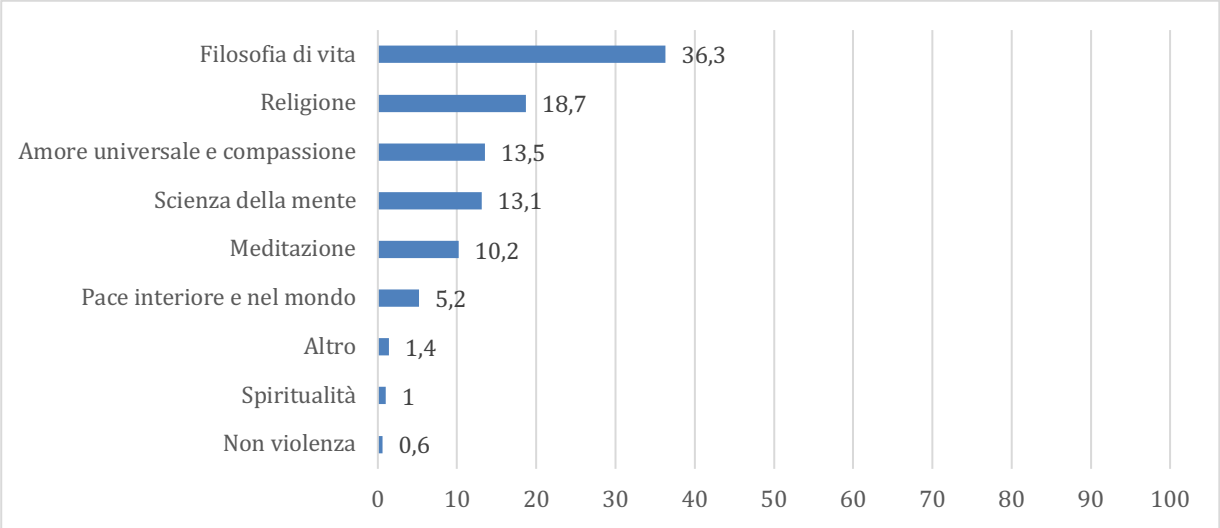
Figura 2. Le elenchiamo una serie di fenomeni o di credenze. Vorremmo sapere, per ciascuno di essi, se lei ci crede, ci crede in parte oppure non ci crede (casi validi n = 503, %)



Inoltre, il campione si divide a metà sulla possibilità di alcune persone di mettersi in contatto con i defunti o rispetto all'esistenza di spiriti e potenze maligne in grado di influenzare la vita degli esseri umani. Di converso, i rispondenti non credono al malocchio e alle maledizioni (il 59% risponde di no) così come nella possibilità di conoscere il destino dell'uomo leggendo le linee della mano (il 60% di risposte negative).

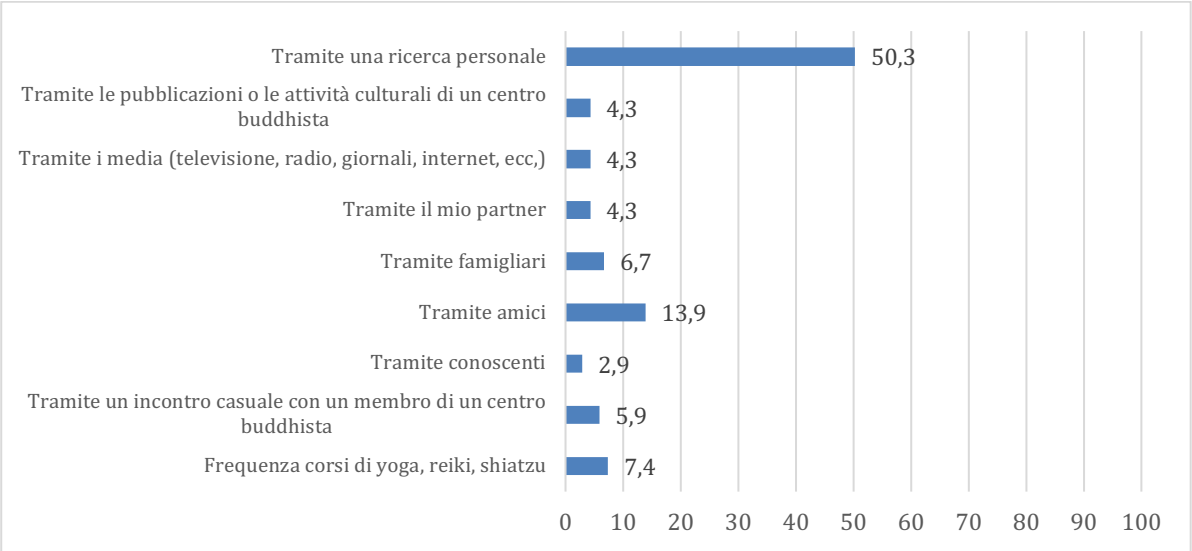
Presentiamo di seguito alcune osservazioni a partire da come si articola "l'immaginario" dell'universo buddhista, così com'è stato indicato degli intervistati (Figura 3). Il buddhismo viene principalmente associato dai partecipanti UBI alle seguenti categorie: a una filosofia di vita (36,3%); alla religione (18,7%), all'amore universale e alla compassione (13,5%) e a una scienza della mente (13,1%). Queste quattro categorie rappresentano, in modo aggregato, l'81,6% delle interpretazioni e dei significati attribuiti al buddhismo. Di converso, risulta di un certo interesse osservare come per un partecipante su dieci il buddhismo venga associato a una pratica meditativa (10,2%), così come risulta marginale l'associazione tra il buddhismo e la pace interiore e nel mondo (5,2 % dei partecipanti). Infine, soltanto l'1% associa il buddhismo alla spiritualità.

Figura 3. A cosa associ prevalentemente la parola buddhismo? (una sola risposta, casi validi n = 498, %)



Queste indicazioni saranno ulteriormente approfondite osservando l'associazione di questi indicatori con quelli relativi ai contesti culturali e religiosi di appartenenza, la credenza e la pratica. Proseguendo con questo ragionamento (Figura 4), per la maggior parte degli intervistati la conoscenza del buddhismo è avvenuta in modo autonomo ovvero tramite una ricerca personale (50,3%). Di converso la conoscenza del buddhismo tramite reti familiari (6,7%), il partner (4,3%) o tramite gli amici (13,9%) risultano meno presenti nelle esperienze di coloro che abbiamo intervistato.

Figura 4. Come è venuto a conoscenza del buddhismo? (una sola risposta, casi validi n = 511, %)

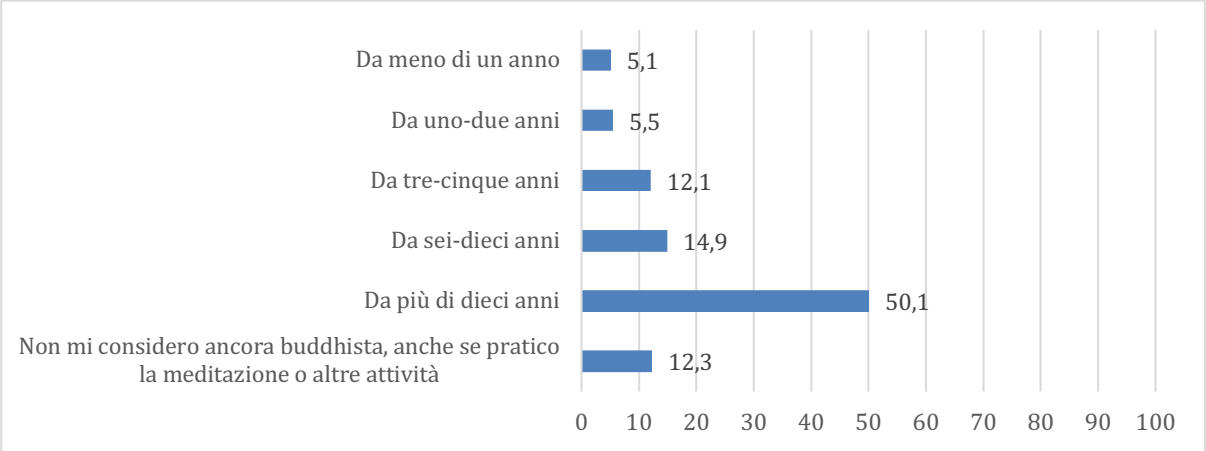


In questo senso, le evidenze empiriche suggeriscono percorsi che si situano nell'alveo della ricerca personale sorretta da una forte motivazione. A conferma di questo, le altre categorie – corsi di yoga, reiki, shiatzu (7,4%), conoscenza tramite i media (4,3%), pubblicazioni e attività culturali dei centri (4,3%), incontri casuali con un membro di un centro buddhista (5,9%) – rappresentano modalità poco prevalenti rispetto ai percorsi di conoscenza del buddhismo.

Se possiamo considerare quanto detto come un indicatore motivazionale che sorregge la scelta di intraprendere, con una certa consapevolezza, un percorso nel buddhismo, anche la pratica, e la durata della stessa, può essere utile per meglio comprendere tale scelta (Figura 5): tra gli intervistati c'è una prevalenza di coloro che praticano il buddhismo da più di 10 anni (50,1%), a cui seguono coloro che lo praticano da 6 a 10 anni (14,9%) o da 3 a 5 anni (12,1%). Invece, non si considerano

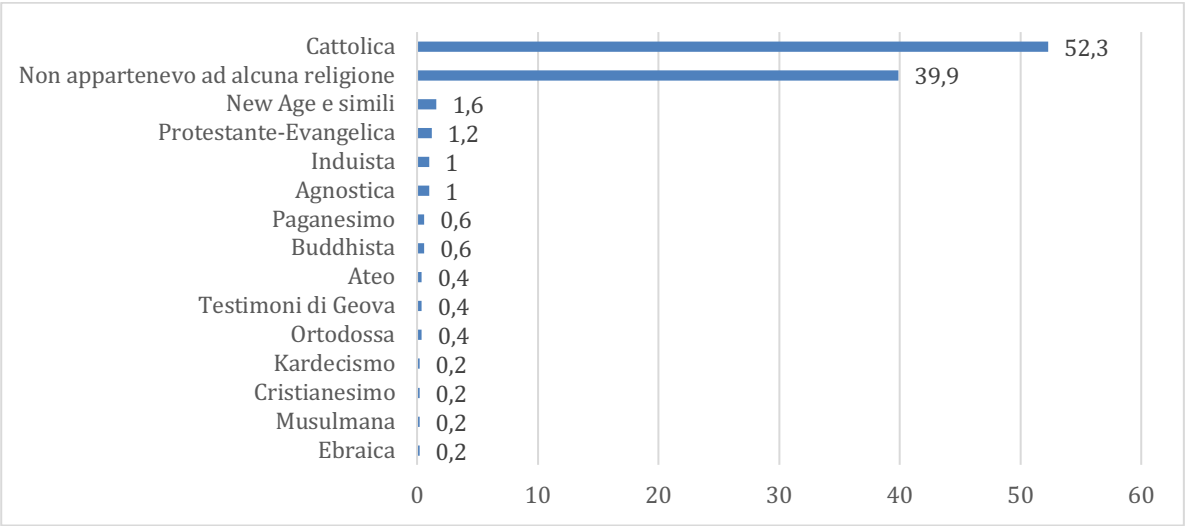
ancora buddhisti, nonostante la pratica, il 12,3% dei partecipanti, così come uno su dieci dei partecipanti dichiara che la pratica buddhista sia un'esperienza recente e inferiore ai due anni (il 5,5% da uno a due anni e il 5,1% lo pratica da meno di un anno).

Figura 5. Da quanto tempo pratica il buddhismo? (una sola risposta, casi validi n = 511, %)



Rispettivamente ai contesti culturali e religiosi di appartenenza, si registrano due tendenze per certi versi opposte. Da un lato la prima evidenza empirica, in questo senso, ci informa di una certa continuità tra la pratica buddhista e la passata appartenenza alla Chiesa cattolica. Elemento che sarà interessante esplorare in riferimento anche a una eventuale religiosità buddhista non esclusiva e ibrida, come si vedrà in seguito (Figura 6).

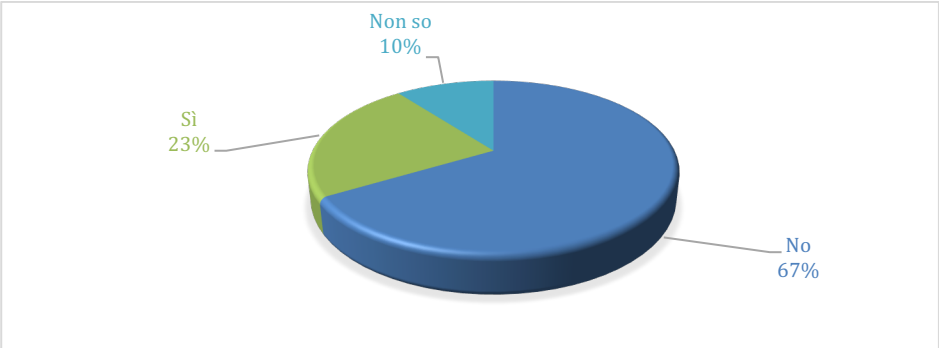
Figura 6. Nel momento in cui ha iniziato a praticare il buddhismo, a quale religione apparteneva? (una sola risposta, casi validi n = 509, %)



Se questo profilo riguarda la metà dei partecipanti (52,3%), un'altra quota rilevante riguarda coloro che hanno dichiarato di non appartenere a nessuna religione nel momento in cui hanno iniziato a praticare il buddhismo (39,9%). Si tratta di due profili diversi utili a esplorare da un lato i processi di appartenenza e di privatizzazione in relazione alla vita religiosa e, dall'altro lato, l'eventuale bisogno di riappropriazione di esperienze ritualistiche in ambito buddhista.

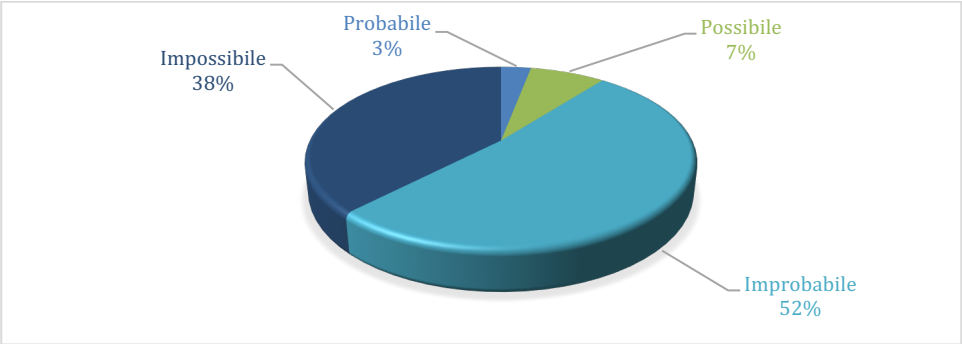
A conferma di quanto detto in precedenza, nelle risposte alle domande riguardanti il concetto di conversione troviamo ulteriori indicazioni che ci portano a valutare, sotto forma di ipotesi, il carattere non esclusivo dell'identità buddhista (Figura 7). La maggioranza dei partecipanti buddhisti (67%) ha confermato che la propria adesione al buddhismo non dovrebbe essere letta nei termini di una conversione, mentre viene definita in questi termini dal 23% dei partecipanti. Infine, la quota minoritaria è quella degli indecisi: uno su dieci non è sicuro che si tratti di una conversione (10%).

Figura 7. Definirebbe la sua adesione al buddhismo una conversione? (una sola risposta, casi validi n = 502, %)



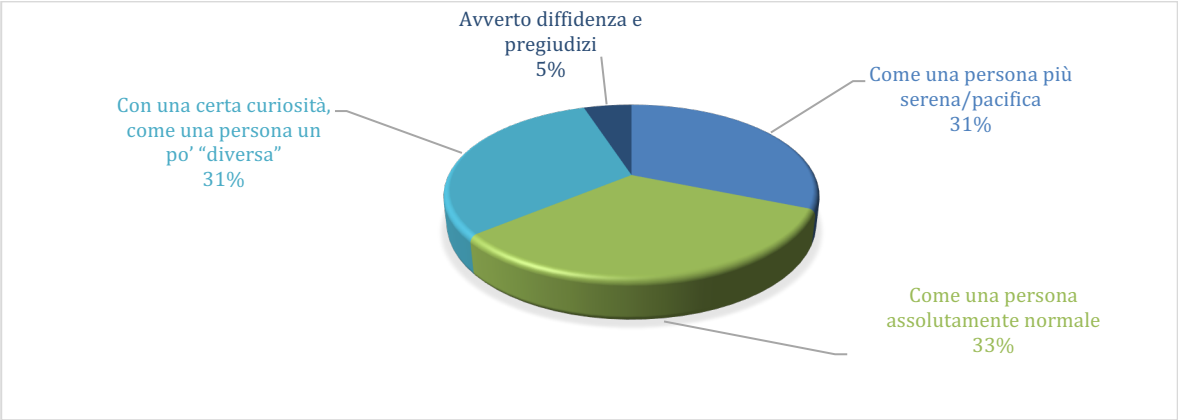
In ogni caso, guardando al futuro (Figura 8), la maggior parte degli appartenenti al buddhismo afferma che non aderirà a un'altra religione e che questo sarà o impossibile (38%) o perlomeno improbabile (52%). Da questo punto di vista sembra chiara tale tendenza dato che è solamente il 10% dei rispondenti a lasciare la porta aperta a questa eventualità futura (7% possibile; 3% probabile).

Figura 8. Al momento attuale l'ipotesi che in futuro lei possa aderire a un'altra religione le sembra: (una sola risposta, casi validi n = 506, %)



La Figura 9 riporta l'immaginario dei buddhisti riferito a come, e in quale modo, credono di essere percepiti dagli altri membri della società e, più in generale, dalle persone non buddhiste. I dati suggeriscono che solo il 5% dei partecipanti percepisce diffidenza e pregiudizio nei confronti dei buddhisti, mentre un terzo dichiara di essere percepito o con una certa curiosità (31%) o, un altro terzo (31%), come una persona più serena e pacifica. Infine, uno su tre degli intervistati dichiara di essere percepito come una persona assolutamente normale.

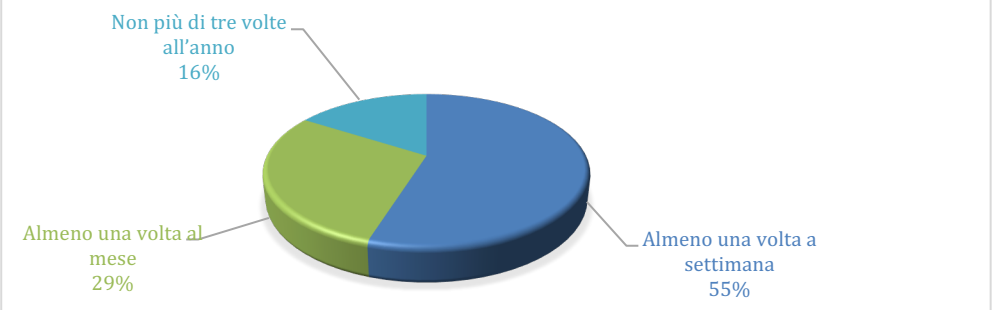
Figura 9. In quanto praticante buddhista, come si sente percepito da chi non è buddhista? (una sola risposta, casi validi n = 500, %)



In conclusione, per quanto riguarda la frequenza ai centri UBI (Figura 10), quella settimanale viene confermata dal 55% dei partecipanti, la frequenza mensile dal 29% mentre solamente il 16% dei partecipanti frequenta i centri non più di tre volte l'anno. Questi risultati suggeriscono non solo che

la pratica buddhista risulta centrale per gli intervistati, ma che sia soprattutto la dimensione collettiva della stessa a giocare un ruolo rilevante nelle loro esperienze.

Figura 10. Ogni quanto frequenta un centro buddhista? (una sola risposta, casi validi n = 499, %)



Entrando nella questione riguardante il pluralismo religioso, e considerando le percezioni dei partecipanti riguardo a diverse affermazioni che descrivono le loro posizioni in termini di inclusione, esclusione, pluralismo e ateismo (Astley e Francis 2016), si evidenzia una grande apertura nei confronti delle diverse religioni (Tabella 9). Il 58% degli intervistati ritiene che ci siano verità importanti da trovare in *tutte* le religioni, e un ulteriore 30% in *molte* religioni. Ne consegue che mentre risultano residuali atteggiamenti di chiusura, si registra un'apertura verso il pluralismo e la diversità religiosa. Esclusivisti e atei rappresentano l'8% del campione e manifestano atteggiamenti esplicitamente contrari al pluralismo religioso.

Tabella 9. A quale delle seguenti affermazioni si sente più vicino? (una sola risposta, casi validi n = 501, %)

	Frequenza	Percentuale
Ci sono verità importanti da trovare in molte religioni (*pluralismo*)	149	30,1%
Ci sono verità importanti da trovare in tutte le religioni (*pluralismo*)	290	57,9%
Esiste soltanto una vera religione (*esclusivismo*)	6	1,1%
Esiste soltanto una vera religione, ma si possono scoprire verità importanti anche in altre religioni (*inclusivismo*)	22	3,8%
Non esistono verità importanti da trovare in nessuna religione (*ateismo*)	34	7,1%
Totale	501	100%

Per quanto riguarda le batterie di domande su scala di accordo è stata applicata l'analisi degli item attraverso l'Indice di Importanza Relativa (IIR) che non solo consente di identificare gli elementi (item) ritenuti rilevanti, sulla base delle risposte date dai partecipanti, ma permette anche di sintetizzare in un ranking decrescente quelli ritenuti maggiormente rilevanti rispetto agli altri[29].

Quando detto a proposito dell'apertura alle varie religioni può essere letto in continuità con una serie di item (Breskaya e Giordan 2019) che riguardano la protezione della libertà di religione in Italia (Tabella 10). Raggiunge un alto accordo il fatto che in tutte le scuole pubbliche elementari e medie italiane dovrebbero esserci delle lezioni di storia delle religioni tenute da insegnanti laici (0,82). I partecipanti ritengono, inoltre, che lo Stato dovrebbe consentire nelle scuole pubbliche la presenza di simboli delle minoranze religiose, dal momento che i simboli cattolici sono già presenti (0,60). A conferma di questo, raggiunge un alto accordo anche la considerazione secondo la quale il nostro Paese non dovrebbe impedire alle insegnanti di indossare il velo per motivi religiosi (0,59). Un accordo medio si registra, invece, rispetto alla presenza di un luogo per pregare nelle scuole (0,53), così come i rispondenti sono nettamente contrari al divieto di indossare abiti o simboli religiosi sul posto di lavoro (0,23).

Tabella 10. Quanto è d'accordo con le seguenti affermazioni che riguardano la protezione della "libertà di religione" in Italia? (Indice calcolato sulla scala di accoro 1 = Per niente d'accordo, 10 = Completamente d'accordo; n = 498)

	IIR
In tutte le scuole pubbliche elementari e medie italiane dovrebbero esserci delle lezioni di storia delle religioni insegnate da insegnanti laici	0,82
Lo Stato dovrebbe consentire nelle scuole pubbliche la presenza di simboli religiosi delle minoranze religiose, dal momento che i simboli cattolici sono già presenti	0,60
In Italia lo Stato non dovrebbe impedire alle insegnanti di indossare il velo per motivi religiosi	0,59
In Italia le studentesse/gli studenti dovrebbero avere a scuola un tempo e un luogo per pregare	0,53

[29] I valori assunti dall'indice variano da 0 (non accordo) a 1 (massimo accordo) e possono essere interpretati come segue: IIR alto (0,8 ≤ 1), medio-alto (0,6 ≤ 0,8), medio (0,4 ≤ 0,6), medio-basso (0,2 ≤ 0,4) e basso (0 ≤ 0,2). Si rimanda alla nota metodologica per i dettagli tecnici sulla costruzione dell'indice.

Nelle scuole pubbliche italiane non dovrebbe essere permesso alcun simbolo religioso, di nessuna religione	0,51
In Italia dovrebbe essere vietato indossare abiti o simboli religiosi sul posto di lavoro	0,25

Per quanto riguarda la situazione attuale sulla libertà religiosa in Italia (Tabella 11) i rispondenti manifestano posizioni critiche. Che lo Sato italiano offra un trattamento uguale sia ai cattolici che alle persone non religiose raggiunge, infatti, un accordo medio (0,51). A fronte di questo, i rispondenti sono concordi nell'affermare che lo Stato italiano non sia in grado di offrire condizioni di uguale trattamento alla Chiesa cattolica e alle minoranze religiose (0,39), così come che in Italia non avvenga alcuna discriminazione di tipo religioso (0,38). Infine, i partecipanti sono nettamente contrari a favorire la Chiesa cattolica nella società in quanto parte dell'identità italiana (0,24).

Tabella 11. Quanto è d'accordo con le seguenti affermazioni che riguardano l'attuale situazione sulla "libertà di religione" in Italia? (Indice calcolato sulla scala di accoro 1 = Per niente d'accordo, 10 = Completamente d'accordo; casi validi n = 502)

	IRR
Lo Stato italiano offre un trattamento uguale sia ai cattolici che alle persone non religiose	0,51
Lo Stato italiano offre condizioni di uguale trattamento alla Chiesa Cattolica e alle minoranze religiose	0,39
In Italia non avviene alcuna discriminazione di tipo religioso	0,38
Lo Stato italiano non privilegia alcun gruppo religioso	0,32
La Chiesa Cattolica dovrebbe essere favorita nella società come parte dell'identità italiana	0,24

Per continuare con questa serie tematica di item (Tabella 12), i rispondenti esprimono un alto grado di accordo con le affermazioni che riguardano la libertà religiosa: raggiungono un consenso unanime le affermazioni secondo le quali anche se professano una particolare religione le persone dovrebbero sentirsi libere di trarre insegnamenti da altre tradizioni religiose, così come la crescente varietà di gruppi religiosi in Italia può rappresentare una fonte di arricchimento culturale. Di converso, non si registra un consenso attorno alla necessità di trovare una religione basata su poche credenze fondamentali, che unisca cristiani, musulmani, buddhisti e altri credenti, e nemmeno sul fatto che la crescente varietà di gruppi religiosi nella nostra società sia causa di conflitto.

Tabella 12. Quanto è d'accordo con le seguenti affermazioni? (Indice calcolato sulla scala di accordo 1 = Per niente d'accordo, 10 = Completamente d'accordo; casi validi n = 501)

	IIR
Anche se professano una particolare religione, le persone dovrebbero sentirsi libere di trarre insegnamenti da altre tradizioni religiose	0,86
La crescente varietà di gruppi religiosi in Italia è fonte di arricchimento culturale	0,81
Ci vorrebbe una religione basata su poche credenze fondamentali, che unisca cristiani, musulmani, buddhisti e altri credenti	0,31
La crescente varietà di gruppi religiosi nella nostra società è causa di conflitto	0,31

Spostando l'attenzione sulle questioni relative a comportamenti ritenuti moralmente accettabili o inaccettabili (Tabella 13), i partecipanti hanno evidenziato, in prima battuta, che non sono moralmente leciti gli acquisti di oggetti di cui si è consapevoli che provengano da un furto (0,83), il cercare di ottenere dallo Stato benefici a cui non si ha diritto (0,81), il dichiarare al fisco meno di quanto si guadagna (0,76), l'uso di droghe pesanti (0,74), il viaggiare sui trasporti pubblici senza pagare (0,73), l'utilizzo di mano d'opera in nero (0,73) e l'assentarsi dal lavoro senza validi motivi (0,69). Invece, non viene espresso un atteggiamento di condanna rispetto all'uso di droghe leggere (0,47), la masturbazione (0,16), l'avere esperienze omosessuali (0,16), il divorzio (0,14), avere rapporti sessuali senza essere sposati (0,13) e il vivere insieme senza essere sposati (0,12).

Tabella 13. Ecco una serie di comportamenti che alcuni considerano moralmente inaccettabili. Per ciascuno indichi quanto lo condanna... (Indice calcolato sulla scala di accordo 1 = Per niente d'accordo, 10 = Completamente d'accordo; casi validi n = 498)

	IIR
Gli acquisti di oggetti di cui si è consapevoli che provengano da un furto	0,83
Il cercare di ottenere dallo Stato benefici a cui non si ha diritto	0,81
Il dichiarare al fisco meno di quanto si guadagna	0,76
L'uso di droghe pesanti	0,74
Il viaggiare sui trasporti pubblici senza pagare	0,73
L'utilizzo di mano d'opera in nero	0,73
L'assentarsi dal lavoro senza validi motivi	0,69
Il tradimento sessuale del coniuge, convivente (partner)	0,57
L'acquistare beni del tutto superflui	0,55
Il frequentare prostitute/i	0,52
L'uso di droghe leggere	0,47
Il consumo di alcol	0,46

La masturbazione	0,16
Avere esperienze omosessuali	0,16
Il divorzio	0,14
Avere rapporti sessuali senza essere sposati	0,13
Il vivere insieme senza essere sposati	0,12

Inoltre, i partecipanti sono completamente favorevoli (IIR superiore a 0,80, Tabella 14) agli atteggiamenti seguenti che riguardano l'accesso dei ministri di culto buddhisti nelle carceri o negli ospedali (0,94), la donazione di organi (0,87), il trapianto di organi (0,87), il riconoscimento giuridico delle coppie omosessuali (0,86), l'essere vegetariani o vegani (0,85) e l'immigrazione (0,80). I partecipanti sono solo in parte favorevoli al fatto che un medico o un'infermiera a cui viene chiesto di assistere a un aborto legale abbia la facoltà di rifiutarsi per motivi religiosi (0,61), rispettando quindi la libertà di scelta dei professionisti. Infine, risultano fortemente contrari all'utilizzo delle armi (0,21).

Tabella 14. Lei è favorevole o contrario a... (Indice calcolato sulla scala 1 = contrario, 10 = favorevole; casi validi n = 498)

	IIR
All'accesso dei ministri di culto buddhisti nelle carceri o negli ospedali	0,94
Alla donazione di organi	0,87
Al trapianto di organi	0,87
Al riconoscimento giuridico delle coppie omosessuali	0,86
All'essere vegetariani o vegani	0,85
All'immigrazione	0,80
All'eutanasia, al fatto cioè di porre termine alla vita di un malato incurabile	0,76
A consentire l'adozione di un bambino da parte di una coppia omosessuale	0,75
Al cambio di sesso	0,73
Al fatto che un medico o un'infermiera a cui viene chiesto di assistere a un aborto legale abbia la facoltà di rifiutarsi per motivi religiosi	0,61
All'utilizzo delle armi	0,21

La maggioranza dei partecipanti conferma che le donne hanno gli stessi ruoli e diritti nel buddhismo come nella società italiana in generale (64%, Tabella 15), mentre 3 intervistati su 10 suggeriscono che le donne nel buddhismo hanno ruoli e diritti maggiori rispetto alla società italiana in generale.

Tabella 15. A suo avviso nel buddhismo le donne… (una sola risposta, frequenza, %)

	Frequenza	Percentuale
Hanno ruoli e diritti allo stesso modo di quanto avviene nella società italiana in generale	307	64%
Hanno ruoli e diritti maggiori rispetto a quanto avviene nella società italiana in generale	128	27%
Hanno ruoli e diritti minori rispetto a quanto avviene nella società italiana in generale	41	9%
Totale	476	100%

Per quanto riguarda la controversa questione etica e i diritti delle donne in merito all'aborto, il 52% considera l'aborto lecito in tutti i casi in cui entrambi i genitori lo decidono o in cui sia la donna a deciderlo. Invece, il 10% dei partecipanti riconosce l'aborto come illegale in tutti i casi e il 38% lo riconosce solo in certi casi (Tabella 16).

Tabella 16. Secondo lei, l'aborto è moralmente lecito? (una sola risposta, frequenza, %)

	Frequenza	Percentuale
No, mai in nessun caso	50	10%
Sì, in tutti i casi in cui entrambi i genitori lo decidono	60	13%
Sì, in tutti i casi in cui la donna lo decide	188	39%
Solo in certi casi	181	38%
Totale	479	100%

Queste osservazioni, a partire dalle caratteristiche socio-demografiche dei rispondenti, indicano come il profilo prevalente dei partecipanti ai centri UBI sia medio-alto in riferimento al benessere economico, all'ambito privato e relazionale così come al livello di istruzione. Se da un lato tali considerazioni evidenziano come tale profilo del partecipante UBI si discosti parzialmente da quelli che caratterizzano la società italiana odierna, in particolare in termini socio-economici e culturali[30], dall'altro lato tale peculiarità può risultare di grande interesse nel tentativo di comprendere i processi sociali e le dinamiche caratterizzanti i percorsi che portano all'adesione ai centri buddhisti UBI nel nostro Paese.

[30] Istat, *Rapporto annuale 2023. La situazione del Paese*, cit.

Nella seguente sezione, presentiamo dei risultati prendendo in considerazione tre profili di partecipanti che sono stati sviluppati sulla base della loro identità religiosa o non religiosa. Tale questione viene affrontata ricorrendo al lavoro dei sociologi delle religioni Fenggang Yang e Brian McPhail (2023) i quali hanno sottolineato l'importanza di considerare il concetto di multiplo come punto di ingresso per lo studio del fenomeno religioso: l'identità multipla, la credenza multipla e la pratica multipla risultano, da questo punto di vista, alcuni degli indicatori utili al fine di meglio comprendere la dinamica religiosa-secolare, a livello individuale, nella società pluralista.

Tre profili dei buddhisti UBI

Quali sono le principali somiglianze e differenze fra i tre profili che andremo a delineare (provenienti dal mondo cattolico, non affiliati o aderenti a religioni minoritarie) riguardo alle questioni della credenza, dell'appartenenza e della pratica del buddhismo?

A partire dalle evidenze empiriche relative alle percezioni dei partecipanti riguardo alla loro identità buddhista attuale, alla loro affiliazione religiosa precedente la pratica buddhista, nonché all'interpretazione della conversione, ci baseremo sull'ipotesi della appartenenza multipla, della credenza multipla e della pratica multipla sviluppata da Fenggang Yang e Brian McPhail (2023). Tale ipotesi si basa sul presupposto che

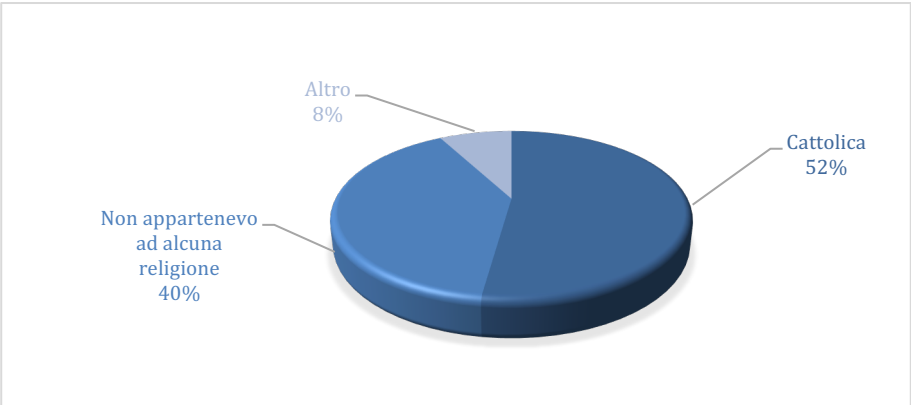
> il fenomeno della religiosità inclusiva o ibrida è comune tra gli individui dell'Asia orientale, i quali tendono ad appartenere, credere e praticare più religioni contemporaneamente. D'altra parte, la modernizzazione ha portato all'aumento di singole identità religiose e, al tempo stesso, a un numero considerevole di persone prive di appartenenza, fede o pratica religiosa" (Yang e McPhail 2023, 18).

In questo senso, si cercherà di verificare questa ipotesi esplorando se il fenomeno della "religiosità inclusiva o ibrida" sia presente, e in quale misura, nel campione dei partecipanti che si

identificano come buddhisti. Per fare ciò, i dati sono stati analizzati sulla base di tre profili distinti: coloro che hanno confermato la loro appartenenza al cristianesimo in precedenza; coloro che non erano affiliati a nessuna religione; coloro che appartenevano a minoranze religiose prima di identificarsi come buddhisti. L'obiettivo è comprendere le somiglianze e le differenze di un'eventuale appartenenza multipla e analizzare come questa si articola a seconda delle motivazioni che hanno portato gli intervistati a intraprendere il percorso buddhista, all'intensità della pratica religiosa e ai vari aspetti della credenza.

In particolare, si tratta di esplorare in che modo l'identità religiosa "precedente" o "la prima identità religiosa" si sovrapponga alla nuova identità buddhista e osservare il tipo di ibridazione presente. Per quanto riguarda il caso italiano, infatti, si evidenzia già da qualche anno una diversificazione del credere (Giordan 2009; Giordan e Pace 2014) e l'affermarsi di spiritualità secolari (Palmisano e Pannofino 2021; Berzano 2023). L'item che precedentemente è stato discusso (Figura 6, "nel momento in cui ha iniziato a praticare il buddhismo, a quale religione apparteneva?") è stato ricodificato in tre gruppi (Figura 11).

Figura 11. Nel momento in cui ha iniziato a praticare il buddhismo, a quale religione apparteneva? (variabile ricodificata, casi validi = 509, %)

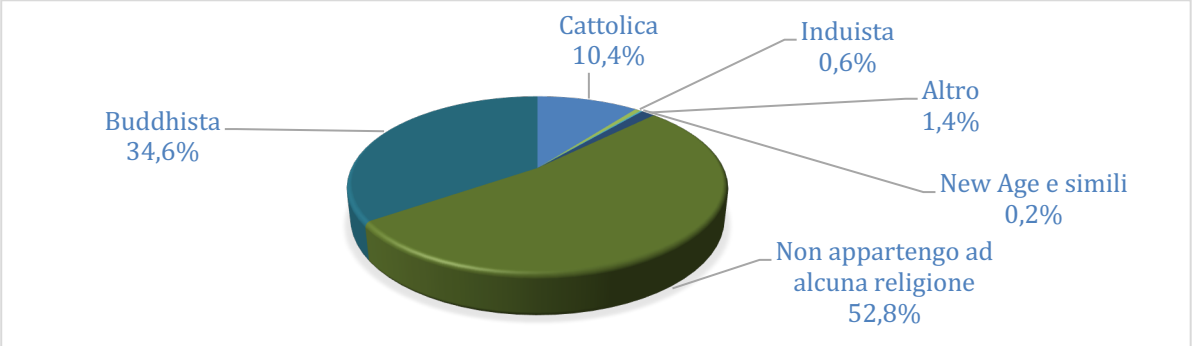


Il 52% dei partecipanti indica di provenire dall'ambiente cattolico come prima identificazione religiosa, mentre il 40% è composto da coloro che non appartenevano ad alcuna religione. Infine, l'8% ha dichiarato l'appartenenza ad "altre" religioni prima di indentificarsi con il buddhismo. Questi tre profili, che sono stati etichettati come "Cattolico come prima identità", "Non apparteneva ad

alcuna religione prima", e "Altro come prima identità", verranno utilizzati in questa sezione per definire le caratteristiche principali a partire dalle somiglianze e le differenze rispetto ad alcune opinioni.

Un primo elemento utile alla discussione riguarda la questione dell'attuale appartenenza religiosa ("Attualmente a quale religione sente di appartenere?"). La maggioranza dei partecipanti indica la mancanza di un'attuale appartenenza religiosa (52,8%), mentre il 34,6% si identifica come buddhista. Allo stesso tempo, il 10,4% del campione si sente ancora cattolico (Figura 12).

Figura 12. Attualmente a quale religione sente di appartenere? (una sola risposta, casi validi n = 483)



La stessa domanda, disaggregata attraverso i tre profili espressi poc'anzi, suggerisce come vi siano ulteriori modi in cui l'appartenenza religiosa si articola prima e dopo aver iniziato un percorso nel buddhismo. In altri termini, come cambiano l'appartenenza e l'identità religiosa dopo aver incontrato il buddhismo? (Tabella 17).

Coloro che attualmente praticano il buddhismo e che avevano dichiarato di non appartenere a nessun gruppo religioso in precedenza li ritroviamo tra coloro che attualmente confermano di non appartenere a nessuna religione (65,4%). Ma c'è di più. Mentre coloro che in precedenza non si identificavano in nessuna religione rappresentavano il 40% degli intervistati, tale percentuale è aumentata dopo aver intrapreso il percorso buddhista. Da un lato perché, come si è visto in precedenza, il buddhismo viene associato a una religione solamente da due intervistati su dieci mentre, di converso, quattro su dieci lo considera una filosofia di vita.

Tabella 17. Attualmente a quale religione sente di appartenere? (dati disaggregati per i tre profili, casi validi n = 483, frequenza, % di colonna)

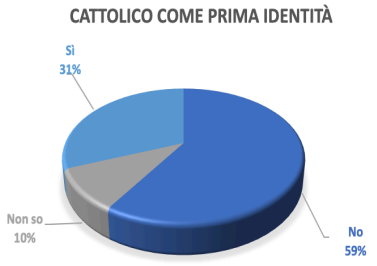
	Cattolico come prima identità		Non apparteneva ad alcuna religione prima		Altro come prima identità	
	Fr.	%	Fr.	%	Fr.	%
Cattolica	48	19	1	0,5	1	2,6
Altro	4	1,5	3	1,7	4	10,2
Non appartengo ad alcuna religione	111	43,9	123	65,4	18	46,2
Buddhista	90	35,6	61	32,4	16	41
Totale	253	100	188	100	39	100

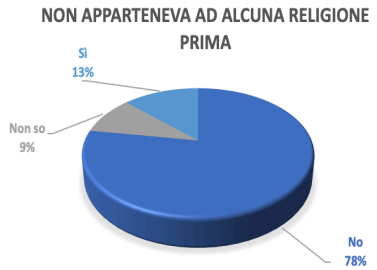
Dall'altro lato, invece, fra coloro che in precedenza hanno dichiarato di appartenere alla religione cattolica, due su dieci degli intervistati confermano tale legame: attualmente sentono, quindi, di appartenere anche al cattolicesimo (Tabella 17). È interessante notare come la nuova identità buddhista, di coloro che hanno dichiarato di appartenere attualmente a questa religione, è maggiormente presente tra i rispondenti che avevano dichiarato di essere cattolici in precedenza (35,6%) o di appartenere ad altre religioni (41%).

In linea con questo, anche la domanda sulla conversione, considerata attraverso i tre profili, fornisce informazioni aggiuntive sulle negoziazioni dei confini dell'appartenenza religiosa che risultano maggiormente ambigui. Per coloro che in precedenza hanno avuto un'appartenenza ad "altre" religioni, il 18% afferma di non sapere se l'adesione al buddhismo sia una conversione.

Tra coloro che non hanno sperimentato l'appartenenza né a gruppi dominanti né a minoranze religiose prima di incontrare il buddhismo, otto intervistati su dieci (78%) confermano che la loro adesione al buddhismo non è una conversione (Figura 13). Tra coloro che hanno dichiarato di appartenere al cattolicesimo o ad altre religioni in precedenza, le percentuali sono, rispettivamente, del 59% e del 58% (che non considerano l'attuale esperienza come una conversione al buddhismo).

Figura 13. Definirebbe la sua adesione al buddhismo una conversione (dati disaggregati per i tre profili, casi validi n = 484, %)





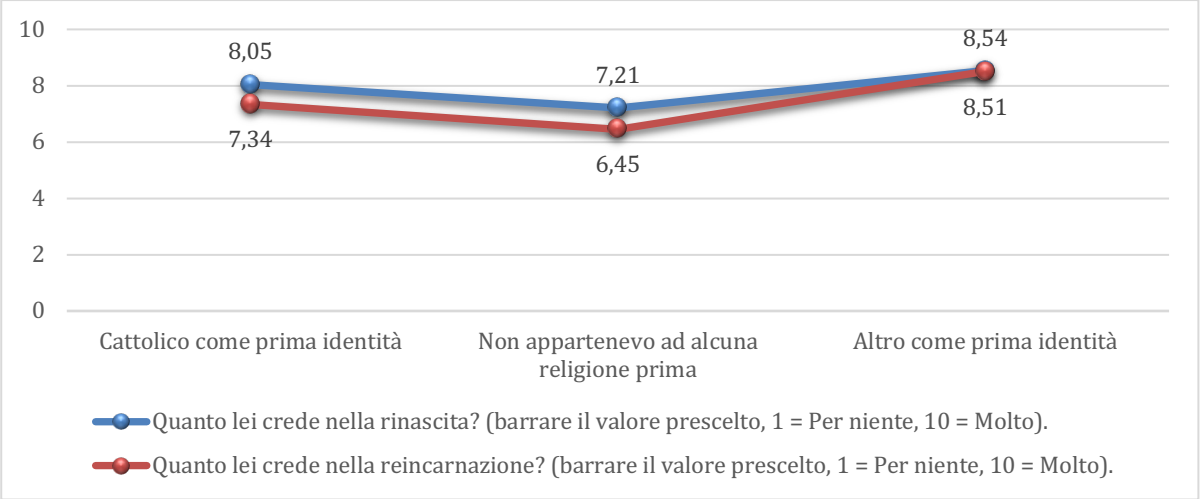
Detto in altri termini, le percentuali maggiori di coloro che leggono la propria esperienza come una conversione al buddhismo riguardano i gruppi che in precedenza si identificavano con una religione: il 31% di chi apparteneva al cattolicesimo e il 24% di chi si identificava in "altre" religioni (Figura 13). In sostanza, si può quindi osservare come coloro che in precedenza hanno sperimentato l'adesione a una religione sono anche più propensi a leggere l'attuale esperienza nei termini di una conversione al buddhismo rispetto al gruppo che non si identificava in una religione e che mantiene questo tipo di orientamento.

Oltre alla conversione, i tre profili indentificati risultano utili anche per l'analisi di altre domande centrali per il sistema di credenza buddhista, ovvero "Quanto crede nella rinascita?" e "Quanto crede nella reincarnazione?" (Figura 14). Per entrambe queste domande, possiamo osservare una tendenza simile nelle risposte tra i tre profili che abbiamo identificato.

In primo luogo, il valore medio più elevato si osserva nelle persone che hanno dichiarato "altra" appartenenza religiosa prima di praticare il buddhismo. Questo gruppo di intervistati ha espresso una maggiore credenza nelle due affermazioni (nella scala da 1 a 10 il valore medio è di 8,51 per la credenza nella reincarnazione e di 8,54 per la credenza nella rinascita). Seguono i cattolici, come identità religiosa precedente al buddhismo (media 8,05 rinascita e 7,34 reincarnazione). Al contrario, coloro che non si riconoscevano in nessuna religione nel passato hanno espresso il sostegno più contenuto a queste credenze, se confrontati con gli altri due gruppi (media 7,21 rinascita e 6,45

reincarnazione). Anche in questo caso, l'appartenenza religiosa precedente, seppur con vari gradi di intensità[31], sembra influenzare la credenza nella rinascita e nella reincarnazione.

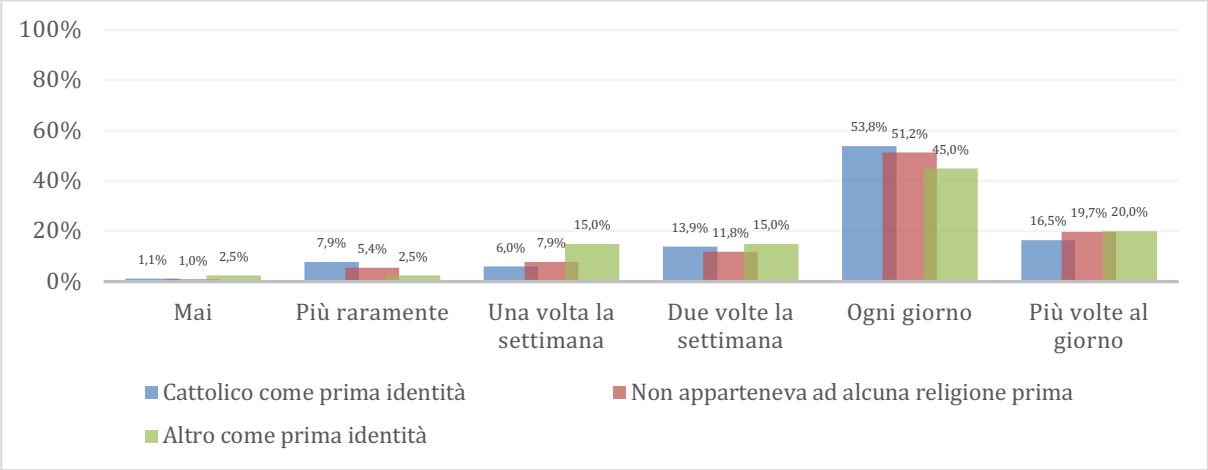
Figura 14. Quanto lei crede nella rinascita? Quanto lei crede nella reincarnazione? (casi validi n = 499)



Le risposte alla domanda sul coinvolgimento nelle pratiche buddhiste, considerando i tre profili, non registrano, invece, alcuna differenza significativa tra i tre gruppi rispetto alla pratica (Figura 15).

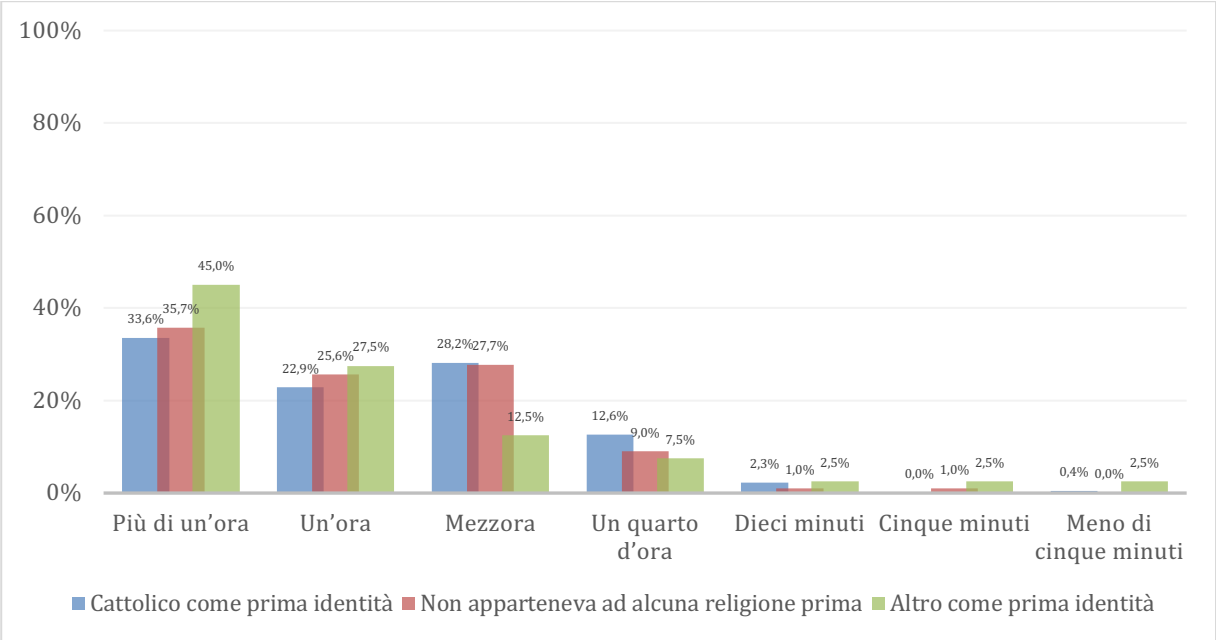
[31] I risultati dell'analisi della varianza ANOVA, che permette di confrontare gruppi di dati calcolando e confrontando la variabilità interna a questi gruppi con la variabilità tra i gruppi, confermano la presenza di un effetto significativo delle appartenenze religiose precedenti (tre profili) rispetto alla credenza nella rinascita (significatività $p = 0{,}003$) e nella reincarnazione ($p < 0{,}001$), confermando quindi il ruolo svolto dall'identificazione religiosa precedente sul nuovo sistema di credenze.

Figura 15. Ogni quanto si dedica alla pratica buddhista? (casi validi n = 501)



In tutti i profili analizzati, con oscillazioni non significative, prevale una pratica buddhista quotidiana, soprattutto per coloro che hanno dichiarato un'appartenenza religiosa precedente, o più volte al giorno, caso che riguarda maggiormente coloro che non avevano una precedente identità religiosa (Figura 16).

Figura 16. Quando si dedica alla pratica buddhista, mediamente per quanto vi si dedica? (casi validi n = 499)

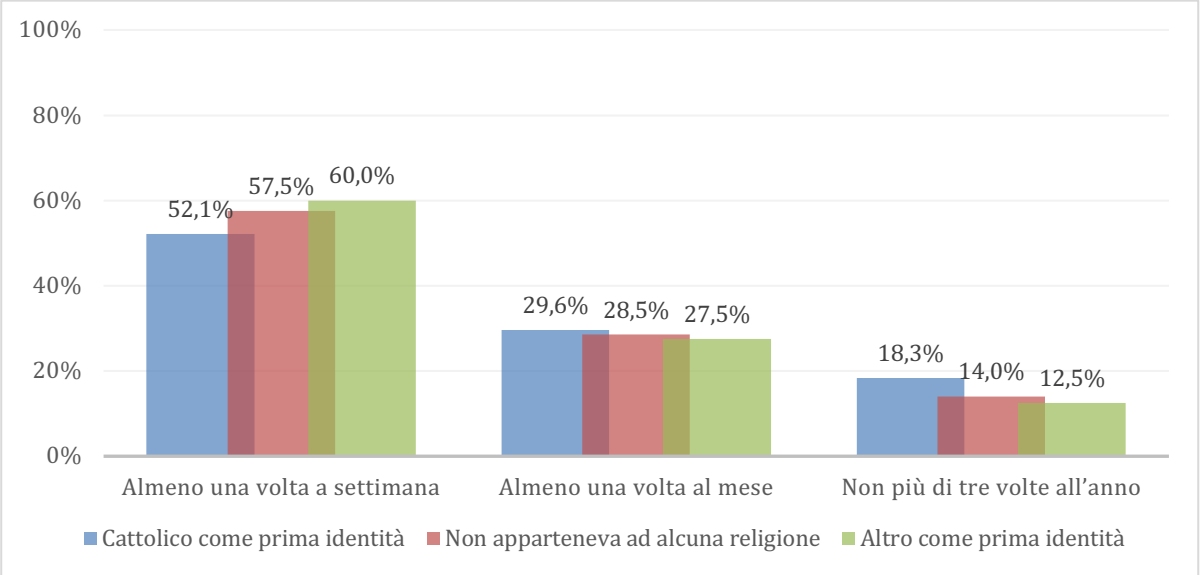


Coloro che hanno dichiarato un'appartenenza precedente al cattolicesimo o ad altre religioni sono più coinvolti in brevi pratiche che durano da 15 minuti a mezz'ora; di converso, il coinvolgimento in

pratiche più lunghe – da 1 ora a più di un'ora – riguarda soprattutto coloro che non appartenevano a nessun gruppo religioso in precedenza.

A conferma della tendenza precedente, la frequenza alle attività dei centri (Figura 17) risulta trasversale ai gruppi identificati, nonostante si registri, soprattutto per i non cattolici, un coinvolgimento più attivo nelle pratiche settimanali dei centri UBI. Sei su dieci di coloro che non avevano una adesione religiosa precedentemente (57,5%) e coloro che si identificano nel profilo "altro come identità precedente" (60%) frequentano i centri UBI almeno una volta la settimana, a fronte dei cinque su dieci di coloro che si indentificavano nella religione cattolica (52,1%).

Figura 17. Ogni quanto frequenta un centro buddhista? (casi validi n = 497)



Per verificare quanto detto, la Tabella 18 può essere utile nel tentativo di una migliore comprensione dei tre profili rispetto alle principali pratiche cattoliche tenendo in considerazione, come si è visto, che i partecipanti alle attività dei centri UBI sono persone con un'età media di 54 anni e che le loro esperienze di vita possono essere collocate nell'ambiente socio-culturale cattolico. Infatti, per coloro che si identificavano in precedenza con il cattolicesimo, il 99,6% è stato battezzato, il 99,2% ha fatto la prima comunione, il 92,3% ha ricevuto la cresima e il 32,2% ha seguito il corso di preparazione al matrimonio.

Tabella 18. Lei: (una risposta per ogni riga)

		Cattolico come prima identità	Non apparteneva ad alcuna religione	Altro come prima identità
È stato battezzato? (n = 504)	No	0,4%	6,0%	20,5%
	Sì	99,6%	94,0%	79,5%
Ha fatto la prima comunione? (n = 503)	No	0,8%	10,9%	28,2%
	Sì	99,2%	89,1%	71,8%
Ha ricevuto la cresima? (n = 500)	No	7,7%	27,9%	34,2%
	Sì	92,3%	72,1%	65,8%
Ha seguito un corso di preparazione al matrimonio organizzato dalla parrocchia o da un centro religioso? (n = 496)	No	67,8%	86,9%	75,0%
	Sì	32,2%	13,1%	25,0%

Percentuali simili si riscontrano nel gruppo di coloro che non appartenevano ad alcuna religione: il 94% è stato battezzato, l'89,1% ha fatto la prima comunione, il 72,1% ha ricevuto la cresima e 13,1% ha seguito un corso di preparazione al matrimonio. Per quanto riguarda coloro che hanno dichiarato di appartenere, in precedenza, ad "altra" religione, il 79,5% è stato battezzato, il 71,8% ha fatto la prima comunione, il 65,8% ha ricevuto la cresima e il 25% ha seguito un corso di preparazione al matrimonio (Tabella 18). A conferma dell'importanza del contesto culturale e religioso entro cui la propria esperienza viene collocata, le principali pratiche cattoliche risultano, con alcune differenze non significative, trasversali alle diverse appartenenze precedenti. Se questo risulta plausibile per coloro che hanno dichiarato un'appartenenza cattolica precedente, potrebbe sembrare meno intuitivo per coloro che hanno dichiarato di non appartenere a nessuna religione in precedenza. Anche per questo gruppo, infatti, le principali pratiche cattoliche, come il battesimo, la prima comunione e la cresima sono molto presenti. Evidentemente, per questo gruppo, tali pratiche si collocano all'interno di un'appartenenza più culturale (Garelli 2020) che fattiva, ipotesi confermata dal fatto che solamente uno su dieci, raggiunta la maggiore età, fase caratterizzata da una maggiore indipendenza dai dettami della religione cattolica, non ha seguito i corsi di preparazione al matrimonio.

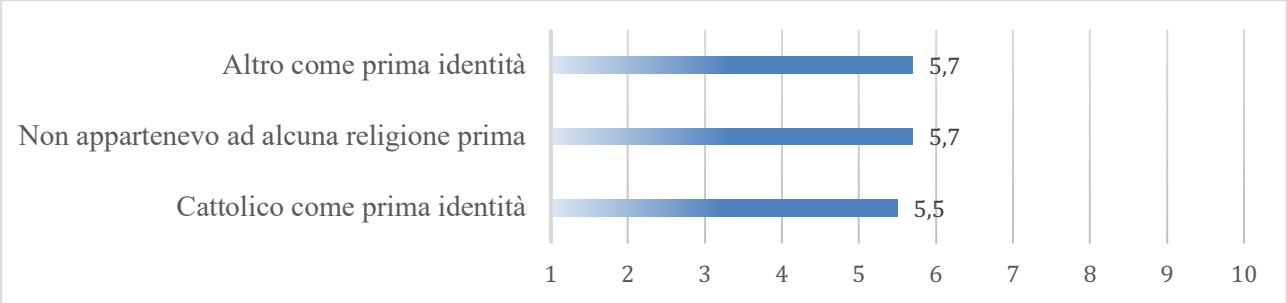
L'impatto della pratica buddhista sulla propria vita (Tabella 19) risulta trasversale ai tre gruppi e non si registrano sostanziali differenze[32]. In una scala da 1 a 10 la media per tutti i gruppi risulta vicina al 9, evidenziando una forte influenza della pratica e dell'esperienza buddhista nelle vite di coloro che la praticano.

Tabella 19. Secondo la sua esperienza, quanto la pratica buddhista influisce sulla vita di tutti i giorni? (1 = per niente, 10 = molto, casi validi n = 505)

	Media	Devianza
Cattolico come prima identità	9,06	1,41
Non appartenevo ad alcuna religione prima	9,00	1,49
Altro come prima identità	9,15	1,17

Un dato di sicuro interesse riguarda, inoltre, l'orientamento dei buddhisti del nostro campione – indipendentemente dalle diverse identità religiose o non religiose precedenti – rispetto alla continuità/discontinuità delle loro esperienze di vita prima e dopo l'ingresso nel buddhismo (Figura 18).

Figura 18. Pensando alla sua vita prima di conoscere il buddhismo e dopo essere entrato a farne parte, in termini di continuità e discontinuità come la descriverebbe? (1=continuità, 10= discontinuità; n = 498)



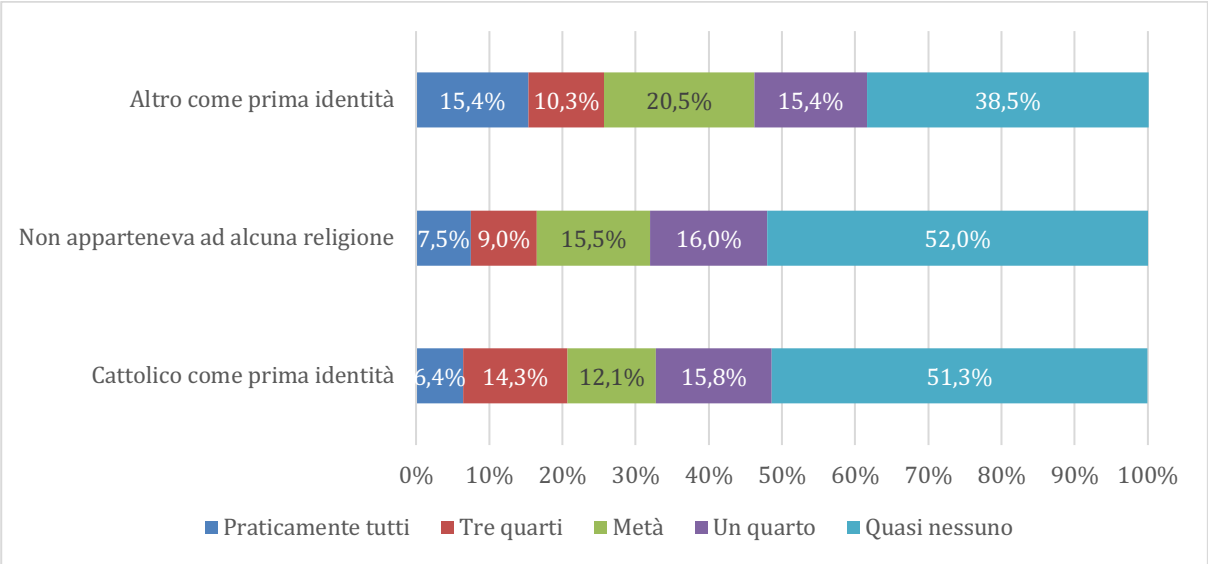
L'indecisione prevale o, per lo meno, gli appartenenti ai diversi gruppi sono concordi nell'affermare che non vi sia una evidente continuità o discontinuità nelle loro vite dopo aver intrapreso un percorso buddhista. Questo dato, visto in continuità con quello precedente, suggerisce che se da un lato la

[32] Test ANOVA non significativo per i gruppi.

maggior parte degli intervistati sono concordi nell'affermare che il buddhismo influisca sulla vita di tutti i giorni, allo stesso tempo tale situazione non si pone in un rapporto né di continuità né di discontinuità con quanto avveniva prima.

Rispetto alle proprie cerchie amicali (Figura 19), gli intervistati dichiarano maggiormente di non frequentare buddhisti, con valori che vanno dal 38,5% al 51,3% per i tre profili degli intervistati. Di converso, la frequentazione di amici che sono praticamente tutti buddhisti si ritrova in misura maggiore nel gruppo con "altro" come identità religiosa precedente (15,4%). In ogni caso, aggregando i dati, circa la metà per ogni profilo indica che solamente un quarto dei propri amici è buddhista.

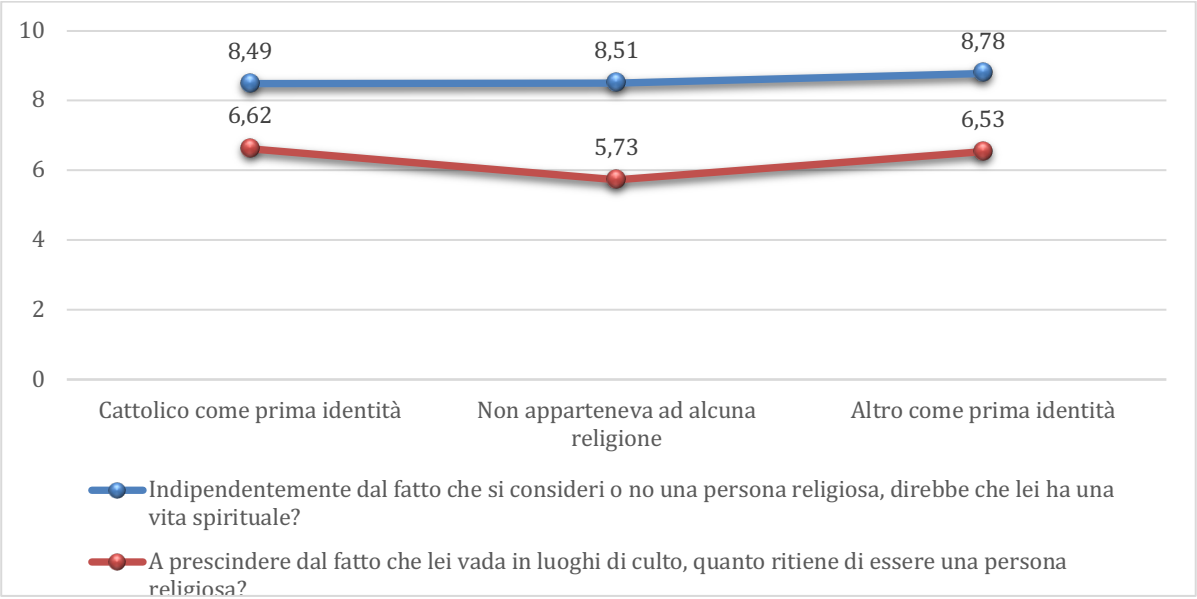
Figura 19. Tra i suoi amici (quelli che incontra almeno una volta al mese) quanti circa sono buddhisti? (casi validi n = 496, %)



Un ulteriore elemento di complessità deriva delle esperienze spirituali al di là di quelle religiose (Figura 20). Mentre gli intervistati sono d'accordo nell'affermare di avere una vita spirituale (con valori medi che oscillano intorno al 9, il che significa "molto spirituale"), l'autovalutazione dei partecipanti come persone religiose risulta differente.

Figura 20. "Indipendentemente dal fatto che si consideri o no una persona religiosa, direbbe che lei ha una vita spirituale?" (1 = Assolutamente no, 10 = Assolutamente sì, casi validi n = 502) e "A

prescindere dal fatto che lei vada in luoghi di culto, quanto ritiene di essere una persona religiosa?" (1 = Assolutamente no, 10 = Assolutamente sì, casi validi n = 497).

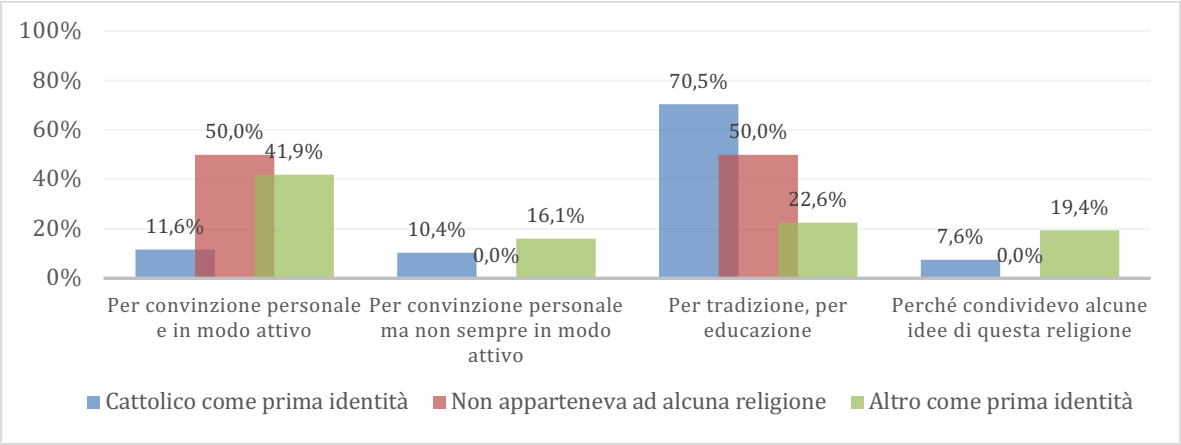


In modo particolare, se la vita spirituale risulta trasversale ai gruppi, coloro che hanno dichiarato un'appartenenza religiosa precedente sono anche più propensi a considerarsi attualmente come persone religiose.

Motivazioni dell'adesione al Buddhismo e identità precedente

In questa sezione verranno prese in considerazione le motivazioni dell'adesione al buddhismo rispetto alle identità religiose precedenti cercando di rispondere alla seguente domanda: quali sono i principali motivi che hanno portato gli intervistati ad avvicinarsi al buddhismo avendo già alle spalle alcune esperienze religiose? I risultati della Figura 21 suggeriscono che la maggioranza di coloro che si identificavano nella religione cattolica vi aderiva per tradizione o educazione (70,5%), mentre l'11,6% per convinzione personale e in modo attivo e il 10,4% per convinzione personale, ma non sempre in modo attivo. Nel gruppo "altro come prima identità" religiosa, invece, la maggioranza interpreta la propria appartenenza in termini di convinzione personale e in modo attivo (41,9%).

Figura 21. Lei aderiva a questa religione: (una sola risposta, casi validi: Cattolici n = 251, non appartenenti n = 2, altri n = 31, %)



Al fine di confrontare alcuni di questi risultati con le percezioni della propria identità buddhista può risultare utile osservare i motivi dell'adesione al buddhismo.

Tra i motivi ritenuti più importanti (Tabella 20) i partecipanti sottolineano i benefici spirituali che il buddhismo potrebbe portare (M = 7,78), la visione del buddhismo come una via di salvezza dalla sofferenza (M = 7,75), la ricerca di risposte alle proprie domande (M = 7,47), la convinzione che la morale buddhista possa davvero aiutare l'umanità a progredire (M = 7,63) nonché l'approccio adogmatico alla vita interiore (M = 7,54). I motivi ritenuti, invece, meno importanti, hanno a che fare con l'adesione al buddhismo determinata dal desiderio di condividere questa attività con una persona vicina che già vi partecipava (M = 2,36) o di fare nuove conoscenze e amicizie (M = 2,40). Un'adesione, quindi, che sembra maggiormente orientata da necessità individuali, spirituali e personali piuttosto che da mera curiosità o da fattori esterni, quali la condivisione di questa esperienza con una persona vicina che già praticava il buddhismo piuttosto che dalla necessità di fare nuove conoscenze e amicizie.

Tabella 20. Quali sono i principali motivi della sua adesione al buddhismo? Le chiediamo di esprimere il suo grado di accordo con le seguenti affermazioni (barrare il valore prescelto per ciascuna affermazione, 1 = Per niente d'accordo, 10 = Completamente d'accordo, frequenza, media, deviazione standard)

	Cattolico come prima identità			Non apparteneva ad alcuna religione			Altro come prima identità			Total		
	fr.	M	SD	fr.	M	SD	fr.	M	SD	fr	M	SD
Curiosità per un'esperienza nuova	246	3.93	3.01	182	4.10	3.04	35	4.29	3.52	463	4.02	3.06
Condividere questa attività con una persona a me vicina che già vi partecipava	244	2.55	2.54	182	1.93	2.06	36	3.22	3.51	462	2.36	2.48
Fare nuove conoscenze e amicizie	245	2.25	2.12	182	2.51	2.31	36	2.89	2.63	463	2.40	2.24
Trovare risposte alle mie domande	253	**7.48**	2.81	193	**7.40**	2.83	36	**7.81**	2.94	482	**7.47**	2.82
Conoscere meglio la sua dottrina	249	6.89	2.74	187	6.58	2.77	37	6.97	2.93	473	6.78	2.77
La qualità umana dei membri	243	5.91	2.78	185	5.67	2.89	36	6.11	3.01	464	5.83	2.84
I benefici pratici per la salute fisica e mentale	246	**7.27**	2.75	190	**7.07**	2.79	36	6.69	3.24	472	**7.15**	2.81
I benefici spirituali	249	**7.81**	2.44	191	**7.68**	2.67	37	**8.11**	2.38	477	**7.78**	2.53
La qualità dell'organizzazione e dei dirigenti	241	4.83	3.07	183	4.41	2.95	36	4.17	2.96	460	4.61	3.02
L'impressione che nel buddhismo ci si senta più felici e fiduciosi	247	5.88	3.03	186	5.83	2.99	36	5.67	3.17	469	5.84	3.02
La convinzione che la dottrina sia vera	248	6.91	2.88	188	6.34	3.15	36	6.81	3.14	472	6.67	3.02
La convinzione che la morale buddhista aiuti davvero l'umanità a progredire	251	**7.78**	2.58	191	**7.38**	2.87	36	**7.94**	2.76	478	**7.63**	2.72
La qualità dei programmi sociali e culturali e lo sforzo per la pace nel modo	243	6.69	2.79	181	5.89	2.97	36	5.83	3.08	460	6.31	2.91
Lo stile di comportamento dei suoi membri	244	6.09	2.69	186	5.81	2.74	34	5.24	3.21	464	5.92	2.76
Essere utile per la scuola buddhista cui ho aderito	244	5.50	2.96	183	5.38	2.93	35	5.69	3.39	462	5.47	2.98
Fare qualcosa di utile per la società	241	6.32	2.87	183	6.07	2.93	36	6.61	2.79	460	6.25	2.89
Aderire a una visione filosofica	244	5.95	3.05	183	5.40	3.29	34	5.71	3.27	461	5.72	3.17
Condivido l'impianto dottrinale buddhista	249	6.94	2.68	186	6.60	2.74	36	6.72	3.28	471	6.79	2.75
La considero una via di salvezza dalla sofferenza	253	**7.78**	2.67	193	**7.69**	2.76	36	**7.89**	2.76	482	**7.75**	2.71
Per l'approccio adogmatico alla vita interiore	248	**7.44**	2.70	186	**7.59**	2.74	36	**8.00**	2.32	470	**7.54**	2.69

Essendo interessati a verificare eventuali fattori latenti considerando la lista di questi atteggiamenti, è stata condotta un'analisi fattoriale esplorativa (AFE) nel tentativo di verificare, in modo

maggiormente approfondito, le motivazioni che hanno portato i partecipanti ad aderire al buddhismo sintetizzandoli in diversi orientamenti[33].

Considerata la plausibilità dell'applicazione della tecnica e l'affidabilità dei fattori latenti individuati[34], l'analisi ha portato all'estrazione di tre orientamenti motivazionali rispetto all'adesione al buddhismo (Tabella 21).

Tabella 21. Analisi fattoriale rispetto al concetto "Le mie motivazioni per l'adesione al buddhismo"[35] *per il campione generale (casi validi n = 411)*

	Fattore 1 Morale buddhista e servizio per la società	**Fattore 2** Boost up e ricerca spirituale	**Fattore 3** Novità dell'esperienza e aspetti relazionali e organizzativi dell'UBI
Curiosità per un'esperienza nuova	0.048	0.073	0.737
Condividere questa attività con una persona a me vicina che già vi partecipava	0.155	0.013	0.563
Fare nuove conoscenze e amicizie	0.017	0.041	0.788
Trovare risposte alle mie domande	0.189	0.741	0.105
Conoscere meglio la sua dottrina	0.348	0.619	0.134
La qualità umana dei membri	0.357	0.396	0.528
I benefici pratici per la salute fisica e mentale	0.182	0.628	0.390
I benefici spirituali	0.123	0.777	0.081
La qualità dell'organizzazione e dei dirigenti	0.378	0.368	0.414
L'impressione che nel buddhismo ci si senta più felici e fiduciosi	0.413	0.513	0.319
La convinzione che la dottrina sia vera	0.553	0.575	-0.072
La convinzione che la morale buddhista aiuti davvero l'umanità a progredire	0.595	0.554	0.027

[33] L'analisi è stata applicata con il metodo di estrazione delle componenti principali (ACP) tenendo in considerazione gli item presenti nella Tabella 20 "Motivazioni per l'adesione al buddhismo". Per un approfondimento della tecnica e delle risorse bibliografiche si rimanda alla nota metodologica.

[34] Il coefficiente di adeguatezza del campionamento di Kaiser-Meyer-Olkin (KMO = 0,92) indica che la forza delle relazioni tra le variabili è elevata. È stato inoltre utilizzato un valore di 0,50 come soglia minima accettabile per gli autovalori e un valore di 0,60 come soglia minima accettabile per l'alfa di Cronbach.

[35] Ai partecipanti è stato chiesto: "Quali sono i principali motivi della sua adesione al buddhismo?", e le risposte sono state rilevate su scala di accordo (1 = per niente d'accordo, 10 = completamente d'accordo).

La qualità dei programmi sociali e culturali e lo sforzo per la pace nel modo	0.719	0.312	0.214
Lo stile di comportamento dei suoi membri	0.655	0.276	0.355
Essere utile per la scuola buddhista cui ho aderito	0.790	0.158	0.181
Fare qualcosa di utile per la società	0.808	0.255	0.146
Aderire a una visione filosofica	0.668	0.215	0.177
Condivido l'impianto dottrinale buddhista	0.666	0.391	-0.052
La considero una via di salvezza dalla sofferenza	0.428	0.661	-0.059
Per l'approccio adogmatico alla vita interiore	0.352	0.617	0.106
Varianza spiegata	43%	9%	6%
Alfa di Cronbach	0,90	0,88	0,71

I principali orientamenti sono stati etichettati come altrettante modalità di avvicinamento e adesione al buddhismo e possono essere interpretati, quindi, come una tipologia motivazionale. Il primo tipo di orientamento, composto da 7 item, è quello che spiega maggiormente la varianza del concetto. Questo significa che le questioni morali e gli aspetti comportamentali e di servizio alla società sono le motivazioni più significative che hanno portato gli intervistati ad aderire all'UBI. Di seguito vengono descritti gli orientamenti individuati tenendo in considerazione gli item che li caratterizzano.

1) *Morale buddhista e servizio per la società*. Questo orientamento intercetta un profondo legame con la morale buddhista, un'affermazione di fede nella sua capacità di guidare l'umanità verso il progresso. Per coloro che abbracciano questa visione, la morale buddhista non è solo una teoria astratta, ma una guida pratica per vivere una vita significativa e positiva. Inoltre, si evidenzia l'importanza di contribuire alla comunità buddhista e servire la società in generale, non limitando il beneficio al proprio tornaconto personale. Questa prospettiva rappresenta, dunque, una convinzione nel contributo del buddhismo al progresso umano, incorporando i princìpi fondamentali della fede e dell'azione buddhista. In questo senso, anche lo stile di comportamento dei suoi membri è fondamentale e include la non violenza, la generosità e l'onestà, così come l'essere utile alla scuola buddhista cui si è aderito.
2) *Boost up e ricerca spirituale.* Questo secondo tipo di orientamento si basa su una ricerca profonda e spirituale di risposte a domande esistenziali, spingendosi a conoscere in modo approfondito la dottrina buddhista. Per chi lo abbraccia, i benefici non si limitano solo alla sfera spirituale, ma si estendono anche alla salute fisica e mentale: la spiritualità e il benessere

fisico e mentale si fondono in un percorso di ricerca e crescita significativa. Oltre ai benefici pratici, c'è una connessione profonda con gli aspetti spirituali del buddhismo e con la sensazione di trovare una maggiore felicità e fiducia attraverso questa esperienza. In questo senso, i partecipanti vedono il buddhismo come un mezzo di salvezza dalla sofferenza, in quanto offre un approccio adogmatico alla vita interiore, consentendo una ricerca personale di verità e significato.

3) *Novità dell'esperienza e aspetti relazionali e organizzativi dell'UBI.* Questo terzo tipo di orientamento, a livello di motivazioni, è caratterizzato da una profonda curiosità per nuove esperienze e opportunità. Coloro che abbracciano questa prospettiva sono maggiormente spinti dalla voglia di esplorare e sperimentare qualcosa di diverso. Inoltre, un elemento chiave di questo orientamento è la condivisione di questa nuova attività con persone loro vicine, creando un legame significativo attraverso l'esperienza condivisa. La qualità umana dei membri coinvolti e l'efficienza dell'organizzazione e dei dirigenti sono considerati elementi fondamentali, poiché contribuiscono a rendere l'esperienza più gratificante e significativa. In questo orientamento, l'apertura alla novità, la condivisione, la socializzazione e la valorizzazione delle relazioni umane sono valori centrali che guidano l'approccio alla nuova esperienza.

Applicando l'analisi per i gruppi individuati in relazione alle esperienze religiose precedenti (cattolici come prima identità religiosa, non appartenenti a nessuna religione in precedenza[36]) si possono cogliere delle differenze significative. Nel gruppo di coloro che hanno indicato di essere cattolici come prima identità, emerge un orientamento particolarmente significativo verso la ricerca di risposte alle questioni irrisolte, con una chiara enfasi sulla conoscenza approfondita della dottrina buddhista a cui si aggiunge la necessità di intraprendere un cammino spirituale anche come un mezzo per

[36] Riguardo al profilo di coloro che hanno indicato "altro come prima identità" è importante considerare che il numero dei casi (n = 31) risulta troppo limitato per condurre un'analisi fattoriale che richiede una dimensione del campione più grande, tipicamente superiore a 100-200 casi.

migliorare la salute fisica e mentale. Per questo gruppo, i benefici pratici e spirituali costituiscono un importante incentivo all'adesione al buddhismo che rappresenta, quindi, una via di salvezza dalla sofferenza. È interessante notare, in continuità con quanto precedentemente visto, che anche per coloro che originariamente si identificavano come cattolici, le questioni morali sono parte integrante di questo percorso poiché abbracciano cambiamenti personali di natura intellettuale, pratica e morale. Meno evidenti, anche per questo gruppo, risultano le motivazioni legate alla novità dell'esperienza e agli aspetti relazionali.

Per coloro, invece, che non avevano precedenti affiliazioni religiose, le motivazioni per abbracciare il buddhismo sono differenti. Si tratta di un profilo di persone molto più interessate alla ricerca della verità dottrinale e della morale buddhista. Questo gruppo è interessato a un coinvolgimento attivo con il buddhismo, oltre che porsi come obiettivo il miglioramento spirituale attraverso la pratica buddhista, e quindi agli aspetti relazionali e organizzativi dell'UBI. L'attenzione, qui, viene rivolta alla qualità dell'organizzazione e dei dirigenti, rappresentando una dimensione importante per questo gruppo. Anche in questo caso, le motivazioni legate a una nuova esperienza, alla curiosità e alla condivisione dell'esperienza rivestono un ruolo marginale riflettendo un approccio più diversificato all'adesione al buddhismo dove ricerca intellettuale, crescita spirituale e valutazione delle dinamiche organizzative rivestono un ruolo centrale.

Conoscenza e percezioni dei centri UBI

In questa sezione, il nostro obiettivo è indagare la connessione dei partecipanti con i centri UBI e la percezione che hanno delle attività in essi svolte. I dati presentati nella Tabella 22 indicano che la maggioranza dei partecipanti alla ricerca conosce e ha familiarità con l'UBI, evidenziando un alto grado di consapevolezza nei confronti dell'organizzazione. Tuttavia, è interessante notare che circa una persona su dieci non conosce l'UBI e le sue attività (come riportato nella Tabella 22).

Tabella 22. Conosce l'Unione Buddhista Italiana (UBI)? (una sola risposta, casi validi n = 498, %)

No	45	9,0%
Sì	453	91,0%
Totale	498	100%

Tra coloro che frequentano i centri UBI, la maggioranza degli intervistati, pari al 57,3% (come indicato nella Tabella 23), conferma la presenza di omosessuali, lesbiche e transgender nei centri e ritiene che questo sia in linea con quanto si osserva nella società italiana nel suo complesso. Tuttavia, è interessante notare che circa il 24% degli intervistati non ne rileva la presenza tra coloro che frequentano i centri UBI e, inoltre, il 15,8% degli intervistati sostiene che la loro presenza sia inferiore rispetto alla media della società italiana.

Tabella 23. Tra le persone che le capita di frequentare al centro buddhista, ci sono omosessuali, lesbiche, transgender? (una sola risposta, casi validi n = 443, %)

	Frequenza	Percentuale
Sì, in misura maggiore rispetto alla media della società	15	3,4%
Sì, allo stesso modo di come avviene nel resto della società	254	57,3%
Sì, ma in misura minore rispetto alla media della società	70	15,8%
No	104	23,5%
Totale	443	100%

Circa l'80% degli intervistati è a conoscenza delle iniziative dell'UBI, mentre circa un quinto di loro non ne conosce le iniziative culturali, di protezione civile e aiuti umanitari (Tabella 24).

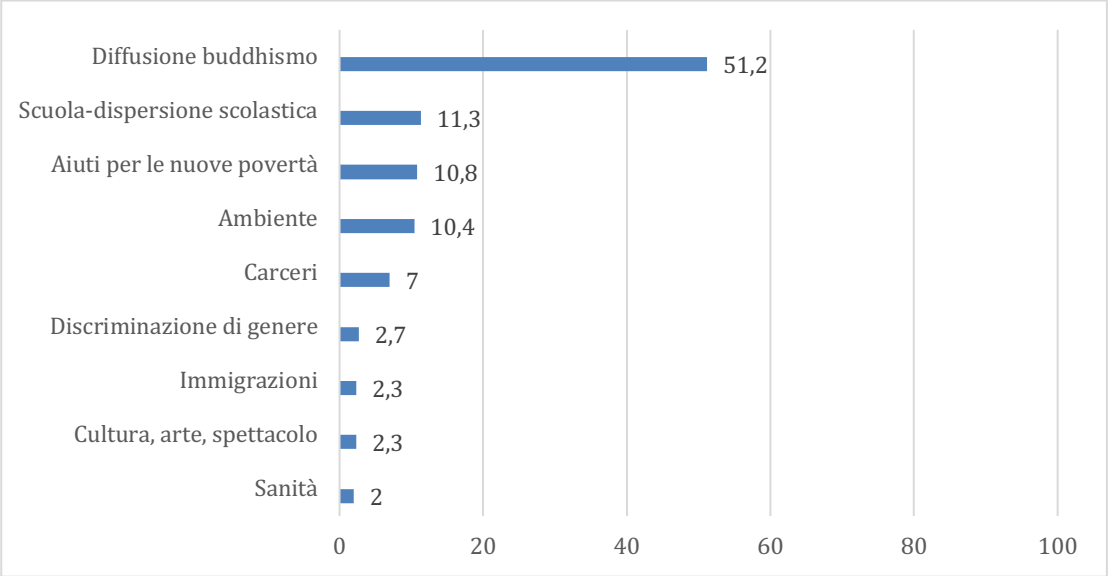
Tabella 24. È a conoscenza delle iniziative di sostegno realizzate dall'Unione Buddhista Italiana nei vari ambiti della società italiana e non (es. cultura, protezione civile, terzo settore, ospedali, aiuti umanitari) (una sola risposta, casi validi n = 449, %)

	Frequenza	Percentuale
No	94	20,9%
Sì	355	79,1%
Totale	449	100%

Le modalità e i ruoli con i quali l'UBI si interfaccia con la società civile vengono espressi relativamente ai settori che gli intervistati pensano siano di maggior beneficio in termini di intervento

(Figura 22): la diffusione del buddhismo risulta essere la modalità maggiormente scelta (51,2%). Inoltre, l'intervento dell'UBI sulle questioni sociali e culturali che riguardano la società italiana viene visto come un beneficio per quasi la metà dei partecipanti. Infatti, risultano rilevanti gli interventi relativi ai problemi riguardanti la dispersione scolastica (11,3%), le nuove povertà (10,8%), l'ambiente (10,4%), le carceri (7%). Più marginale, invece, seguendo le opinioni degli intervistati, il contributo che l'UBI potrebbe dare rispetto all'assistenza sanitaria (2%), alle iniziative culturali (2,3%), l'immigrazione (2,3%) e le discriminazioni basate sul genere (2,7%).

Figura 22. In quale settore pensa sia di maggior beneficio l'intervento dell'Unione Buddhista Italiana? (una sola risosta, la risposta prevalente, casi validi n = 443, %)



Per quanto riguarda la destinazione dell'8x1000 (Tabella 25), sette intervistati su dieci hanno scelto l'UBI, due su dieci non hanno espresso una scelta, e il rimanente 7% dei rispondenti hanno destinato la quota allo Stato, alla Chiesa cattolica o ad altra confessione religiosa.

Tabella 25. Nell'ultimo anno ha scelto di destinare l'8x1000 a: (casi validi n = 499, %)

	Frequenza	Percentuale
Unione Buddhista Italiana (UBI)	350	70%
Non ho espresso una scelta	110	22%
Altra confessione religiosa	18	4%
Stato	12	2%

Chiesa cattolica	6	1%
Chiesa valdese	3	1%
Totale	499	100%

Gli intervistati, inoltre, hanno familiarità con il sito dell'UBI: 8 su 10 lo confermano mentre solo il 5% dichiara una mancanza di interesse (Tabella 26). In modo simile, sono pochi coloro che non conoscono la pagina web dell'UBI. Se da un lato questo significa che le informazioni online sull'UBI sono importanti per coloro che seguono le attività dei centri, è altresì rilevante che i social siano frequentati in modo minore: poco più della metà (il 58,2%) ha visitato la pagina Facebook o Instagram dell'UBI e il 26,2% non ne conosce l'esistenza.

Tabella 26. Ha mai visitato il sito dell'Unione Buddhista Italiana? (una sola risposta, casi validi n = 452, %); Ha mai visitato i social (FB/Instagram) dell'Unione Buddhista Italiana? (una sola risposta, casi validi n = 447, %)

	Il sito dell'UBI		I social (FB/Instagram) dell'UBI	
	Frequenza	Percentuale	Frequenza	Percentuale
No, non ne conoscevo l'esistenza	68	15%	117	26,2%
No, non mi interessa	22	4,9%	70	15,7%
Sì	362	80,1%	260	58,2%
Totale	452	100%	447	100%

Per quanto riguarda i contenuti, per coloro che conoscono la pagina web e i social, la maggioranza degli intervistati (58,1%) indica che il sito dell'UBI offre effettivamente contenuti interessanti (Tabella 27), il 30% lo ha valutato come facilmente comprensibile mentre il 12,3% lo considera come "nulla di particolare". Per quanto riguarda i social media dell'UBI, il 65,4% ha confermato di trovare contenuti interessanti.

Tabella 27. Come giudica il sito dell'Unione Buddhista Italiana? (casi validi n = 358, %); Come giudica i social dell'Unione Buddhista Italiana? (casi validi n = 263, %)

	Il sito dell'UBI		I social (FB/Instagram) dell'UBI	
	Frequenza	Percentuale	Frequenza	Percentuale
Contenuti interessanti	208	58,1%	172	65,4%

Di facile comprensione	105	29,3%	68	25,9%
Nulla di particolare	44	12,3%	21	8%
Scarso	1	0,3%	2	0,8%
Totale	358	100%	263	100%

Tabella 28. Come considera le modalità di comunicazione dell'Unione Buddhista Italiana? (una sola risposta, casi validi n = 431, %)

	Frequenza	Percentuale
Efficaci	195	45,2%
Sufficienti	139	32,3%
Da migliorare	97	22,5%
Totale	431	100%

Invece (Tabella 28), meno della metà degli intervistati (45,2%) valuta le modalità di comunicazione dell'UBI come efficaci, il 32,3% le considera sufficienti e il 22,5% ritiene che ci sia spazio per migliorare in questo ambito.

Conclusioni

In conclusione, questo capitolo offre una sintesi dei risultati in risposta alle quattro domande iniziali che avevamo posto, tenendo conto dell'intenzione di testare l'ipotesi di Fenggang Yang e Brian McPhail (2023) riguardo alle molteplici affiliazioni dei partecipanti. Per quanto riguarda le caratteristiche socio-demografiche, come il livello di istruzione, il reddito e le opinioni politiche, possiamo concludere che gli intervistati costituiscono un gruppo caratterizzato da una elevata istruzione, da una buona condizione economica e una posizione politica di centro-sinistra.

Inoltre, tra i rispondenti, oltre la metà degli intervistati pratica il buddhismo da più di dieci anni e prevale la quota di coloro che hanno iniziato questa esperienza attraverso una ricerca personale; il 50% associa il buddhismo a una filosofia di vita mentre meno del 20% lo considera una religione. Prima di intraprendere la loro esperienza buddhista, la metà degli intervistati risultava cattolica, mentre 4 su 10 non appartenevano a nessuna religione. La transizione verso il buddhismo, a livello generale, non viene percepita come una conversione. Questa percezione potrebbe spiegare anche la posizione verso le altre religioni: quasi 9 su 10 degli intervistati (87%) ha un atteggiamento

pluralistico nei confronti della religione. Si tratta di una percentuale molto elevata che suggerisce come l'identità buddhista nel contesto italiano, soprattutto quando gli individui hanno già sperimentato appartenenze religiose o laiche in passato, sia aperta a punti di vista e a valori pluralistici (Berger 2014).

Per quanto riguarda i modi in cui le identità e le appartenenze religiose precedenti si articolano alla luce delle nuove identità buddhiste, si osserva come la precedente appartenenza a una tradizione religiosa, o l'assenza di appartenenza, influenzano in modo diverso la nuova identità buddhista. In particolare, la maggior parte di coloro che in precedenza non si identificava in una religione continua a non identificarsi (65%), mentre il senso di appartenenza al buddhismo è più forte tra coloro che precedentemente aderivano a una religione, in modo particolare a una minoranza. Situazione analoga per quanto riguarda la credenza nella rinascita e nella reincarnazione. La conversione, invece, risulta maggiormente percepita come tale da coloro che avevano una precedente identità cattolica rispetto a chi non apparteneva ad alcuna religione. Tuttavia, si osserva che le pratiche buddhiste risultano più presenti soprattutto tra coloro che non si identificavano con nessun gruppo religioso: sembra che il "neofita" religioso dedichi maggior impegno alla pratica personale e sia più coinvolto.

I risultati riferiti a continuità o discontinuità della loro vita attuale, in quanto buddhisti, rispetto a prima, indicano una certa elasticità in termini di integrazione di identità religiose passate e presenti, così come una loro interconnessione, indipendentemente dalle appartenenze precedenti. Inoltre, il fatto che le risposte a questa domanda siano simili tra i rappresentanti dei tre gruppi potrebbe indicare una certa coerenza interna all'identità buddhista.

Questa osservazione ci permette di concludere, sotto forma di ipotesi, con la seguente considerazione: coloro che intraprendono il percorso buddhista potrebbero anche sperimentare un'appartenenza multipla, come suggerito da Fenggang Yang e Brian McPhail (2023); tuttavia, ciò che si osserva nel contesto italiano, rispetto al campione di studenti cinesi che Yang e McPhail hanno studiato negli Stati Uniti, è una maggiore individualizzazione che pone al centro il valore della ricerca personale, l'identità individuale e il suo cambiamento (Berzano 2019). Questa tendenza solleva la

questione dell'"appartenenza" alla tradizione religiosa, come concetto specificamente occidentale soprattutto legato al monoteismo o comunque alle tradizioni religiose istituzionalizzate, accanto a quella della compresenza della libertà religiosa diffusa nelle nostre società.

In questo contesto, l'alta percentuale di rituali cattolici a cui la maggioranza degli intervistati ha partecipato (battesimo, prima comunione, cresima) congiuntamente all'alta frequenza della partecipazione ai centri UBI, evidenziano da un lato il ruolo esercitato dai contesti culturali e religiosi rispetto all'importanza dello sviluppo di nuove pratiche e, dall'altro lato, il contributo dei centri UBI nell'integrarle. Questi risultati relativi alle identità e alle pratiche multiple – che possono essere interpretate come esperienze caratterizzanti diverse fasi della vita individuale –, nonché alle credenze multiple, suggeriscono l'importanza e la necessità di ulteriori approfondimenti empirici (Nguyen, Ackert, Flückiger e Scheiblich 2021).

In questo senso, ciò che è stato osservato rispetto alle motivazioni di adesione al buddhismo, tenendo conto delle precedenti appartenenze degli intervistati, sembra suggerire che le nuove esperienze nel buddhismo partecipano a riformulare, in modo inedito, gli indicatori di religiosità/spiritualità così come la divisione tra sfera privata e pubblica che i sociologi della religione tendevano a definire separatamente o a differenziare (Heelas 2008; Heelas e Woodhead 2005). Infatti, per coloro che mantengono l'identità cattolica come prima identità religiosa, le motivazioni che stanno alla base dell'adesione al buddhismo integrano benefici spirituali con questioni morali, emozioni, ricerca di risposte alle proprie domande e approcci adogmatici. Aspetti che sembrano riunirsi o, per lo meno, che possono coesistere (Giordan e Sbalchiero 2020; Woodhead 2011). Da questo punto di vista, le evidenze empiriche prodotte suggeriscono la necessità di adottare un approccio maggiormente inclusivo allo studio della vita spirituale e individuale quando si tratta, per l'appunto, di esperienze che possono essere, allo stesso tempo, multiple, religiose, spirituali e laiche.

BIBLIOGRAFIA

Astley, Jeff e Leslie J. Francis. 2016. "Introducing the Astley–Francis Theology of Religions Index: Construct Validity among 13- to 15-year-old Students". *Journal of Beliefs & Values* 37(1): 29-39.

Berger, Peter L. 2014. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age.* Boston-Berlin: De Gruyter.

Berzano, Luigi. 2019. *The Fourth Secularization: Autonomy of Individual Lifestyles*. London: Routledge.

_____. 2023. *Senza più la domenica*. Cantalupa: Effatà Editrice.

Breskaya, Olga e Giuseppe Giordan. 2019. "Measuring the Social Perception of Religious Freedom: A Sociological Perspective". *Religions* 10(4), 274: 1-18.

Garelli, Franco. 2020. *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*. Bologna: il Mulino.

Giordan, Giuseppe, ed. 2009. *Conversion in the Age of Pluralism*. Leiden: Brill.

_____ ed Enzo Pace (a cura di). 2014. *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in Contemporary World*. Springer: New York.

_____ e Stefano Sbalchiero. 2020. *La spiritualità in parole. Autonomia degli stili*. Milano: Mimesis.

Heelas, Paul. 2008. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden-Oxford, Blackwell Publishing.

Heelas, Paul e Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality.* Oxford: Blackwell.

Nguyen, Hang Thi Minh, Michael Ackert, Christoph Flückiger e Herbert Scheiblich. 2021. "Centrality of Buddhist Religiosity Scale: Adaptation and Validation of the Centrality of Religiosity Scale in a Buddhist Sample in Vietnam". *Religions* 12(2), 79: 1-16.

Palmisano, Stefania e Nicola Pannofino. 2021. *Contemporary Spiritualities Enchanted Worlds of Nature, Wellbeing and Mystery in Italy*. London-New York: Routledge.

Woodhead, Linda. 2011. “Five Concepts of Religion”. *International Review of Sociology* 21(1): 121-143.

Yang, Fenggang e Brian L. McPhail. 2023. “Measuring Religiosity of East Asians: Multiple Religious Belonging, Believing, and Practicing”. *Journal of Scientific Study of Religion* 62: 221-241.

CAPITOLO IX

PER UNA MAPPATURA DEL BUDDHISMO NON-UBI

Introduzione

Questo capitolo ha l'obiettivo di presentare la mappatura che è stata effettuata della "galassia" buddhista non afferente all'Unione Buddhista Italiana (UBI). Il termine galassia è utilizzato appositamente per enfatizzare la molteplicità interna al panorama buddhista in Italia, sia per il numero elevato di tradizioni presenti sia per la molteplicità dei gruppi insediati sia per la porosità dei suoi confini. Lo studio presentato in questo capitolo si inserisce nel lavoro di ricerca effettuato negli ultimi due decenni dagli scienziati sociali in merito alla descrizione e alla raffigurazione della pluralità di fedi che sta ridisegnando il panorama socio-culturale e religioso italiano (Ambrosini *et al.* 2019, 2022; Introvigne e Zoccatelli 2013a; Guglielmi 2022a, 2022b; Pace 2011, 2013). Anche nel caso di questa ricerca pionieristica sul buddhismo non afferente all'UBI, e quindi esterno alla principale istituzione buddhista italiana e alla sua rete più organizzata e strutturata di centri, il primo passo conoscitivo si articola nella realizzazione di "mappe" e "bussole" (Pace 2013) che permettano di orientarsi all'interno di questo tassello (o meglio mosaico) che compone la diversità religiosa italiana[37].

È utile sottolineare fin dall'introduzione che i dati presentati nelle prossime pagine rappresentano delle stime, le quali detengono dei margini di incertezza e delle possibili approssimazioni rispetto al contesto reale. Come verrà spiegato nella sezione dedicata alla metodologia della ricerca, lo sviluppo del buddhismo in Italia, e in particolare quello variegato delle realtà non associate all'UBI – con alcune solide eccezioni –, risulta piuttosto recente e alimentato da processi locali di tipo *bottom-up* di difficile ricostruzione. Ne sono una testimonianza i forum nel web in cui meno di venti anni fa "aspiranti" buddhisti cercavano un gruppo per poter praticare nella propria provincia o si rendevano disponibili a fondarne uno.

[37] In merito a una mappatura dei centri buddhisti associati all'UBI si veda Molle (2013); rispetto a una mappatura delle realtà sia interne sia esterne all'UBI si veda invece Introvigne e Zoccatelli (2013b).

Se la seconda sezione introduce la metodologia utilizzata per la raccolta dei dati, la terza presenta una panoramica della mappatura sul buddhismo non afferente all'UBI attraverso una prospettiva regionale. La quarta sezione si focalizza sul radicamento delle principali organizzazioni buddhiste nella nostra penisola ed esamina quei gruppi che dispongono di una rete strutturata di comunità. La quinta sezione analizza il cosiddetto "buddhismo etnico" in Italia, ovvero quell'insieme di realtà buddhiste frequentate dagli immigrati che riproducono un determinato patrimonio culturale e nazionale all'estero. La sesta sezione suddivide le realtà buddhiste individuate nella mappatura sulla base della loro tradizione di appartenenza. Tale analisi ha lo scopo di offrire una visione complessiva sulle varie "anime" del buddhismo in Italia. La settima e ultima sezione si concentra infine sui confini "porosi" del suddetto panorama buddhista descrivendo alcune delle esperienze che incrociano in maniera selettiva la pratica buddhista con quelle della mindfulness e del campo olistico.

La metodologia della ricerca

La metodologia utilizzata nella ricerca è sviluppata a partire da quelle già impiegate in altri studi sulla ricognizione delle comunità e dei gruppi appartenenti a una minoranza religiosa in Italia (Giordan 2013; Guglielmi 2020, 2022a). Anzitutto, attraverso il motore di ricerca Google e l'utilizzo di alcune parole chiave – come "buddhismo", "centro buddhista", "gruppo buddhista" e "meditazione buddhismo" – incrociate con le singole province italiane sono state raccolte tutte le informazioni diffuse nel web sui gruppi buddhisti non-UBI (ad esempio su siti web di comunità locali e più ampie organizzazioni, pagine Facebook, geolocalizzazioni in Google Maps, blog, ecc.). Tale ricerca è stata effettuata nel periodo compreso tra marzo 2022 e giugno 2023, e ha fatto emergere anche realtà secolari nel campo della salute legate in qualche forma al buddhismo. In un secondo momento, un'ulteriore analisi dei siti web ha permesso di affinare i dati collocando le singole realtà buddhiste all'interno della rispettiva principale tradizione. La scelta di effettuare in un secondo momento un'ulteriore analisi dei dati è basata sull'interrelazione di quest'ultima con la più generale raccolta

dei dati qualitativi e quantitativi dell'intero progetto di ricerca, che ha permesso di individuare ulteriori fonti secondarie e riferimenti nel web.

I dati raccolti sono stati inquadrati nella categoria "centro, associazione e/o gruppo buddhista" che assimila diverse tipologie di realtà buddhiste. Essa raccoglie al suo interno molte forme associative e comunitarie, in quanto nei centri buddhisti possono esserci o meno dei "maestri" ordinati, e l'eventuale maestro può essere tale anche non per "lignaggio" – ovvero per una discendenza o eredità all'interno di una specifica tradizione e/o scuola buddhista – ma per la sua esperienza ritenuta adeguata alla guida del gruppo. I centri possono essere più o meno strutturati – in alcuni casi detengono importanti proprietà immobiliari, come monasteri e templi – e formali – per esempio prevedendo iscrizioni e forme di affiliazione –, fino a rappresentare talora dei semplici gruppi di "persone in ricerca". Comunque, tutti questi centri e gruppi sono caratterizzati da una natura di tipo volontaristico e sono uniti da un comune intento meditativo. Come anticipato, nello studio è presente anche la categoria "centro di yoga, mindfulness e/o benessere". Anche questa categoria raccoglie al suo interno molte tipologie di realtà che afferiscono al mondo della cura, della salute e delle discipline olistiche che si incrociano in vari modi con il buddhismo. Le pratiche della meditazione e dello yoga, radicate storicamente nel buddhismo ma più recentemente diffuse e rielaborate anche in altre religioni come in molte discipline secolari, creano un nesso sempre più diffuso fra il buddhismo e certi professionisti impegnati nel campo del benessere.

È bene precisare che le stime che verranno presentate forniscono solamente una "fotografia" della presenza buddhista esterna all'UBI. Essa è desumibile dalle varie fonti disponibili nel web in un determinato arco temporale. Considerata la dinamicità e la mutabilità del panorama buddhista e la capacità di questa tradizione religiosa – soprattutto in Occidente – di assumere molteplici conformazioni sociali, a distanza di un anno una nuova mappatura potrebbe portare a risultati sensibilmente diversi. Ciò è dovuto anche alla precarietà e alla provvisorietà di molti gruppi buddhisti in Italia, i quali ci impongono sia di considerare – come già detto – i margini di incertezza delle stime presentate sia la loro propensione a una rapida variabilità temporale. Da una parte, il web rappresenta

uno “spazio archeologico” (Morteo 2013) in cui sono conservati indistintamente materiali e informazioni del passato di cui è complesso discernere rilevanza e attendibilità. Dall’altra, soprattutto il buddhismo nei Paesi occidentali è contraddistinto da continui processi di negoziazione e aggiornamento che esprimono i tratti mutevoli della post-modernità (Gleig 2019). Pertanto, la mappatura qui discussa rappresenta un’“istantanea” di matrice digitale del buddhismo non-UBI, seppure ad “alta risoluzione”.

La galassia buddhista in Italia

Nella penisola italiana sono stati individuati circa 478 centri/associazioni/gruppi buddhisti non afferenti all’UBI. Come mostra la Tabella 1, circa il 50% delle realtà buddhiste non affiliate all’UBI è ubicata nel Nord Italia, ovvero nelle macro-aree del Nord-Ovest e del Nord-Est (238 centri/associazioni/gruppi). Tuttavia, il Centro Italia rappresenta l’area interregionale che conta il maggior numero di realtà buddhiste (pari al 34,1% di quelle individuate), mentre sembra essere molto esigua la presenza buddhista nelle regioni meridionali e nelle isole (pari a circa il 16%).

Tabella 1. Distribuzione nelle macro-aree italiane delle realtà buddhiste non-UBI

Area-interregionale	*Numero dei centri/gruppi*	*Percentuale*
Nord-Ovest (Liguria, Lombardia, Piemonte, Valle d’Aosta)	136	28,5%
Nord-Est (Emilia-Romagna, Friuli-Venezia Giulia, Trentino-Alto Adige, Veneto)	102	21,3%
Centro (Abruzzo, Lazio, Marche, Toscana, Umbria)	163	34,1%
Sud (Basilicata, Calabria, Campania, Molise, Puglia)	43	9,0%
Isole (Sardegna, Sicilia)	34	7,1%
Totale	478	100,0%

Nella mappatura non sono classificate le tipologie dei vari luoghi di culto o di meditazione individuate, le quali meritano tuttavia una considerazione. Tali luoghi sono chiamati spesso con il semplice nome di “centro buddhista”, ma in molte altre occasioni con quelli specifici di “tempio” o

dojo[38]. Ad ogni modo, essi possono essere collocati in edifici o spazi privati acquistati da un'associazione o in affitto, oppure in sale comunali in comodato d'uso, abitazioni domestiche, palestre, come in centri di arti marziali. Non consideriamo nella ricerca la tipologia distinta del monastero, sebbene sia presente in alcuni nomi dei centri non afferenti all'UBI. Tale scelta è dovuta all'impossibilità di controllare effettivamente la presenza o meno di un maestro residente in un centro buddhista che si definisce monastero, così come quella di più monaci che coordinano la vita spirituale della comunità o che si spostano tra vari centri per scopi missionari.

Una prospettiva incentrata sulla distribuzione delle suddette realtà nelle 20 regioni italiane permette di cogliere la "diversità geografica" (Monnot e Stolz 2014) in seno alla galassia buddhista, e più in generale alla diversità religiosa italiana. Difatti, la Tabella 2 offre delle stime che fanno luce sulle coordinate interregionali indicate in questa sezione

Tabella 2. Distribuzione regionale delle realtà buddhiste non-UBI

Regione	*Numero dei centri/gruppi*	*Percentuale*
Abruzzo	7	1,4%
Basilicata	1	0,2%
Calabria	11	2,3%
Campania	17	3,5%
Emilia-Romagna	36	7,5%
Friuli-Venezia Giulia	9	1,9%
Lazio	72	15,1%
Liguria	14	2,9%

[38] Generalmente, nel buddhismo il termine tempio indica un luogo sacro composto anche da più edifici in cui è presente la sala per il culto con una statua del Buddha e talvolta delle reliquie. Nella tradizione Zen invece il termine *dojo*, ereditato dalla tradizione buddhista cinese, indica il luogo in cui il Buddha ottenne il risveglio e per estensione i luoghi per la pratica religiosa.

Lombardia	85	17,8%
Marche	12	2,5%
Molise	1	0,2%
Piemonte	37	7,8%
Puglia	13	2,7%
Sardegna	10	2,1%
Sicilia	24	5,0%
Toscana	63	13,2%
Trentino-Alto Adige	12	2,5%
Umbria	9	1,9%
Valle d'Aosta	–	–
Veneto	45	9,5%
Totale	478	100,0%

Le regioni in cui è insediato il maggior numero di centri, associazioni e/o gruppi buddhisti sono: Lombardia (85), Lazio (72), Toscana (63), Veneto (45), Piemonte (37) ed Emilia-Romagna (36). In queste sei regioni è localizzato circa il 71% del totale delle realtà buddhiste individuate. All'opposto, le regioni in cui è insediato il minor numero di centri, associazioni e/o gruppi buddhisti sono: Valle d'Aosta (0), Basilicata (1), Molise (1), Abruzzo (7), Friuli-Venezia Giulia e Umbria (9 ciascuna). Tale distribuzione delle realtà non-UBI lungo la penisola italiana sembra ricalcare due tendenze spaziali. Anzitutto, come nel caso dei centri associati all'UBI (si veda il capitolo III), la presenza delle realtà buddhiste individuate sembra concentrarsi nell'Italia settentrionale e poi in quella centrale. Pertanto, in termini generali il buddhismo italiano sembra essere caratterizzato da una "trazione" delle regioni centro-settentrionali.

In secondo luogo, la distribuzione nazionale dei centri, associazioni e/o gruppi buddhisti non affiliati all'UBI sembra ricalcare la geografia della diversità religiosa italiana, la quale è caratterizzata

da una minore – e a volte persino minima – concentrazione nelle province del Sud Italia (Pace 2011, 2013). Sebbene questa sperequazione sia ritenuta solitamente causata dalla più alta presenza di comunità immigrate nelle regioni dell'Italia settentrionale e centrale[39] a causa del miglior tessuto economico e produttivo di questi territori, tale disparità sembra ripresentarsi anche per una religione frequentata in larga maggioranza – se non nella quasi totalità – dei casi da convertiti e simpatizzanti italiani[40]. Ciò sembra suggerire che le sfaccettature geografiche della diversità religiosa italiana, come appunto le sue coordinate regionali, siano dovute anche a fattori endogeni ai contesti socio-culturali e religiosi locali. In altre parole, la geometria della diversità religiosa italiana è plasmata anche dalle differenti eredità storiche dei territori italiani, nonché dalla diversa portata delle trasformazioni socio-culturali che i contesti locali italiani hanno vissuto nella seconda metà del secolo scorso – dalla pluralizzazione culturale ai processi di modernizzazione e di aggiornamento sociale – e di altri cambiamenti più attuali ancora in corso di definizione – come le variazioni nella pratica religiosa che sembrano avere subito una forte accelerazione dopo la pandemia (Garelli 2023). In tal senso, la sociologa Grace Davie (2022) ha di recente individuato un legame tra il grado di diversità religiosa e quello di progresso sociale – in cui il primo ha un impatto sul secondo – che sembra offrire una cornice interpretativa per cogliere differenziazioni interne ai contesti nazionali.

Una prospettiva sulle principali organizzazioni

In questa sezione sono analizzate le principali organizzazioni socio-religiose all'interno della galassia buddhista. A tal riguardo è doverosa una premessa: il buddhismo italiano – sia nelle comunità, centri e/o associazioni affiliate all'UBI sia nelle realtà al suo esterno – è attraversato da molte reti più o meno formali di gruppi che si riconoscono in uno stesso lignaggio o sotto l'autorità del medesimo

[39] Per visionare i dati più recenti sulla distribuzione degli immigrati in Italia si consulti il sito dell'ISTAT: https://www.istat.it.

[40] Tale tendenza è emersa fortemente nel progetto di ricerca ed è analizzata in maniera diffusa in questo rapporto, in particolare nei capitoli IV, V, VI e VII.

maestro. Queste reti sono caratterizzate da un'elevata fluidità poiché possono variare abbastanza rapidamente nel numero dei loro gruppi, i quali possono cambiare il loro maestro di riferimento (e quindi anche lignaggio) o intraprendere dei percorsi di maggiore autonomia all'interno di una tradizione buddhista.

Rispetto al caso del buddhismo italiano, vale la pena menzionare l'esempio esplicativo di una rete abbastanza informale sorta ai margini di un centro associato all'UBI. Il Dojo Zen Sanrin è affiliato all'Associazione Zen Internazionale (AZI) e all'Associazione Buddhista Zen d'Europa. L'Associazione Sanrin è stata costituita nel 1995 come supporto per la gestione del *dojo*, il quale è ubicato a Fossano (Cuneo). Recentemente, tale associazione ha favorito un certo coordinamento, attraverso la pubblicazione di una pagina web, ai centri di pratica Zen italiani connessi al lignaggio del defunto maestro Taisen Deshimaru (1914-1982) e quindi affiliati – ufficialmente o informalmente – all'AZI. Nonostante l'eterogeneità in termini di dimensione e di attività, tali gruppi avevano come maestro di riferimento Roland Yuno Rech (1944-), abate del Tempio Gyobutsu-ji di Nizza e discepolo diretto del maestro Deshimaru. Di questa rete informale, che fino al 2019-2020 contava circa 20 centri/gruppi, in breve tempo: tre gruppi hanno ottenuto dal maestro Yuno Rech lo *shiho*, la trasmissione del Dharma e quindi il riconoscimento della qualifica di maestro che da quel momento è "autoreferente" e può conferire ordinazioni e agire in autonomia; due gruppi hanno cessato le loro attività in seguito alla pandemia di COVID-19; quattro gruppi hanno cambiato il loro maestro di riferimento rimanendo all'interno dell'AZI ma uscendo dalla suddetta rete.

Il focus sulla rete dei gruppi legati al maestro Roland Yuno Rech è pertanto utile per evidenziare la dinamicità intrinseca alla mappatura dei gruppi e dei centri buddhisti in un dato territorio – di cui si può stabilire di certo l'esistenza ma più difficilmente l'affiliazione "spirituale" – e il potenziale malinteso di individuare delle "organizzazioni ombrello" quando invece sussistono dei più semplici coordinamenti più o meno formali tra gruppi sia interni sia esterni all'UBI. Una questione simile è già stata affrontata nel capitolo II in merito alla ricostruzione storica dell'UBI, distinguendo efficacemente tra "appartenenza giuridica" e altre forme di affiliazione all'"universo UBI". Per tale

ragione in questa sezione ci soffermiamo solamente sulle organizzazioni socio-religiose composte da più gruppi in seno al buddhismo non-UBI che detengono un livello medio oppure alto di strutturazione e che rivelano una certa dimensione istituzionale.

Tabella 3. Distribuzione nelle macro-aree italiane delle principali organizzazioni buddhiste

Organizzazione	*Numero dei centri/gruppi*	*Macro-aree*
Buddhismo della Via di Diamante	16	10 al Nord, 4 al Centro, 2 al Sud
Soka Gakkai	16	5 al Nord, 6 al Centro, 3 al Sud, 2 nelle Isole
Ordine dell'Interessere	96	47 al Nord, 33 al Centro, 7 al Sud, 9 nelle Isole
Essere Pace	127	59 al Nord, 50 al Centro, 8 al Sud, 10 nelle Isole

La Tabella 3 elenca quattro organizzazioni buddhiste e indica per ciascuna il numero di centri e/o comunità nonché la loro diffusione nelle diverse aree italiane. Esse meritano di essere considerate in maniera distinta in quanto rappresentano nella loro totalità circa il 53% dei centri, associazioni e/o gruppi buddhisti rilevati nella mappatura (255 su 478). In primo luogo, il Buddhismo della Via di Diamante è un'associazione internazionale fondata da Ole Nydahl (1941-), un "lama" – ovvero maestro nel buddhismo tibetano – danese della scuola *Kagyu* nata in Tibet. Tale associazione è parte integrante dell'UBI, ma solo quattro dei suoi centri (due ubicati a Brescia, uno a Bologna e uno a Bari) sono direttamente associati a essa. Perciò, sebbene questa organizzazione non possa essere considerata estranea all'UBI, attualmente essa conta 16 centri "non associati" diffusi soprattutto nel Nord della nostra penisola.

All'interno della galassia buddhista va inoltre considerato l'Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai. Questa realtà conta circa 96.000 membri (Zoccatelli 2020; CESNUR 2022) e complessivamente 16 sedi o centri culturali (*kaikan*) ubicati soprattutto nell'Italia settentrionale e

centrale. Tali centri non esauriscono i luoghi d'incontro per le riunioni dei membri – nell'ordine delle centinaia –, che si svolgono solitamente nelle abitazioni.

Le ultime due righe della Tabella 3 indicano le stime dei gruppi che si rifanno all'eredità del monaco vietnamita Thích Nhất Hạnh (1926-2022). Tale figura ha avuto e ha tuttora un grande seguito internazionale dato sia dal suo contributo per una "riforma" della tradizione Zen, che ha elaborato un approccio buddhista più secolare e accessibile agli occidentali, sia dal suo impegno per la pace e il disarmo nello scorso secolo, che ha promosso un "buddhismo impegnato" (Fuller 2022) nel quale sono congiunti meditazione e azione sociale.

Nella penisola italiana sono insediate tre organizzazioni che appartengono alla suddetta tradizione buddhista, le quali appaiono a volte sovrapporsi tra loro. L'Ordine dell'Interessere (*Tiep Hien* in vietnamita) è una comunità internazionale fondata direttamente da Thích Nhất Hạnh nel 1966 a Saigon ed è presente in Italia da circa venti anni. Essa è composta da membri ordinati e laici e conta 96 gruppi locali di pratica che si ritrovano generalmente nelle abitazioni. Di questi gruppi di pratica 5 appartengono al movimento internazionale Wake Up – in particolare a Torino, Milano, Verona, Lecce e Palermo –, ovvero al ramo giovanile dell'organizzazione composto da seguaci/simpatizzanti fino ai 35 anni. L'associazione Essere Pace si è invece costituita nel 1996 quale associazione culturale, probabilmente qualche anno prima che l'Ordine dell'Interessere si insediasse in Italia. Rispetto a quest'ultimo, essa ha un carattere di tipo più culturale e non contempla membri ordinati. Attualmente è diffusa nell'intera penisola con circa 127 *sangha* guidati da dei "facilitatori". Anche questi gruppi si riuniscono spesso nelle abitazioni, e la loro distinzione dai gruppi dell'Ordine dell'Interessere appare a volte complicata. Data la rilevanza quantitativa delle organizzazioni legate al suddetto monaco vietnamita, la Tabella 4 indica regione per regione la somma dei gruppi di pratica facenti parte dell'Ordine dell'Interessere, di Wake Up e di Essere Pace.

Tabella 4. Distribuzione regionale dei gruppi legati a Thích Nhất Hạnh

Regione	*Numero dei gruppi*	*Percentuale*
Abruzzo	4	1,8%
Basilicata	–	–
Calabria	5	2,2%
Campania	3	1,4%
Emilia-Romagna	13	5,8%
Friuli-Venezia Giulia	3	1,4%
Lazio	36	16,3%
Liguria	4	1,8%
Lombardia	41	18,5%
Marche	–	–
Molise	–	–
Piemonte	15	6,6%
Puglia	7	3,0%
Sardegna	6	2,6%
Sicilia	13	5,8%
Toscana	38	17,1%
Trentino-Alto Adige	4	1,8%
Umbria	5	2,2%
Valle d'Aosta	–	–
Veneto	26	11,7%
Totale	223	100,0%

Le regioni in cui è presente il maggior numero di gruppi locali di pratica e/o *sangha* sono: Lombardia (41), Toscana (38), Lazio (36), Veneto (26) e Piemonte (15). All'opposto, le regioni in cui non è presente nemmeno un gruppo locale di pratica e/o *sangha* sono: Basilicata, Marche, Molise e Valle D'Aosta. L'ampia diffusione di questi gruppi buddhisti meriterebbe di certo una più accurata indagine sociologica, anzitutto per le note posizioni di Hanh (2018) in merito all'incontro, integrazione, o convivenza ibrida tra il buddhismo e il cristianesimo nonché tra le figure di Buddha e Gesù Cristo. Tali posizioni potrebbero avere avuto un impatto nella diffusione capillare di un'organizzazione buddhista in un Paese ancora culturalmente cattolico come l'Italia (Garelli 2020), che – come emerso durante la ricerca (si veda il capitolo VI) – riscontra ancora un certo livello di analfabetismo religioso rispetto al buddhismo.

Una panoramica sul buddhismo etnico

Negli ultimi due decenni, le ricerche sociologiche sulla migrazione hanno messo in luce il ruolo giocato dalle religioni in diaspora nel radicamento delle comunità immigrate in un contesto ricevente, così come l'impatto delle risorse spirituali/religiose dei migranti nei flussi della mobilità transnazionale (Kivisto 2014). In questo ampio campo d'indagine, molte ricerche hanno studiato le principali funzioni assunte dalle comunità religiose immigrate, le quali influiscono sia sulla loro organizzazione e sul loro profilo socio-culturale sia sulla vita quotidiana dei fedeli stranieri (Guglielmi 2022b).

Anzitutto, le religioni immigrate sono impegnate nella ricostruzione e nella riproduzione dell'identità culturale e nazionale della madrepatria (Ebaugh e Chafetz 1999). Le comunità religiose immigrate detengono infatti un ruolo ulteriore rispetto a quello tipico nel contesto d'origine, in quanto operano sia come centri religiosi sia come centri socio-culturali che riuniscono connazionali all'estero. Tale compito si realizza mediante l'utilizzo della lingua del proprio Paese, oppure con i rituali religiosi condotti secondo la propria tradizione, come attraverso la pratica delle proprie abitudini culturali – per prima cosa la cucina –, nonché con la conservazione di festività laiche della

propria terra d'origine. Inoltre, gli immigrati cercano in queste comunità religiose delle risorse sociali per affrontare le sfide quotidiane dettate dalla loro condizione di precarietà, in particolare grazie alla costruzione di reti sociali di connazionali utili ad affrontare certe difficoltà – ad esempio quelle abitative e inerenti al mercato del lavoro (Gallo 2016).

In secondo luogo, un numero sempre più significativo di comunità religiose all'estero ha consolidato una sorta di welfare per i connazionali immigrati che mira a soddisfare i loro bisogni primari (Ambrosini, Bonizzoni e Molli 2021a). Tali attività possono essere più o meno consolidate e riguardare aiuti che vanno dalla distribuzione di prodotti alimentari all'assistenza legale gratuita, dall'offerta di visite mediche a quella di alloggi temporanei. Dunque, sembrano comprensibili i motivi per cui la maggior parte delle comunità religiose immigrate tendono a organizzarsi su base etnica e nazionale, e come si evince dalla tabella successiva tale processo interessa anche i gruppi immigrati appartenenti al buddhismo in Italia.

Tabella 5. Diffusione delle comunità buddhiste immigrate in Italia

Comunità buddhista immigrata	*Numero dei centri/gruppi*	*Provincia*
Centri Buddhisti dello Sri-Lanka	26	Bologna, Brescia, Catania, Como, Firenze, Messina, Milano (5), Modena (2), Napoli (3), Padova, Pesaro, Reggio Calabria, Roma (3), Siracusa, Treviso, Verona (2)
Centri Buddhisti Cinesi	8	Firenze, Milano, Napoli, Prato (4), Roma
Centri Buddhisti Thailandesi	4	Novara, Treviso, Venezia, Verona
Centri Buddhisti Vietnamiti	1	Padova
Centri Buddhisti Cambogiani	1	Mantova

Le principali comunità immigrate in Italia che danno vita al cosiddetto buddhismo etnico sono quelle provenienti dallo Sri Lanka. Secondo i dati disponibili[41], nel gennaio 2022 risiedevano in Italia circa 108.000 immigrati srilankesi, in particolare nelle regioni della Lombardia, Campania, Veneto, Sicilia e Lazio. Ben 8 delle 26 comunità buddhiste dello Sri Lanka individuate sono organizzate all'interno di una rete del monastero Mahamevnawa fondato in madrepatria nel 1999 dal maestro Kiribathgoda Gnanananda Thero (1961-). Le altre comunità buddhiste srilankesi sono organizzate in associazioni culturali locali, alcune delle quali composte più specificamente da immigrati singalesi (un gruppo etnico nativo dello Sri Lanka); di queste comunità buddhiste srilankesi andrebbero conteggiate altre tre che sono associate all'UBI e ubicate a Genova, Milano e Napoli[42]. Il secondo gruppo immigrato buddhista maggiormente diffuso nella nostra penisola è quello cinese (Bianchi 2020; Zoccatelli 2010). Esso conta 8 centri organizzati nelle principali città italiane, in alcuni casi anche con dei veri e propri templi buddhisti, come in quelli ubicati a Roma e Prato[43]. A queste comunità religiose cinesi andrebbe aggiunto anche uno dei due templi buddhisti ubicati a Roma, il quale è associato all'UBI.

Nel buddhismo etnico in Italia sono individuabili anche quattro comunità thailandesi, le quali appaiono concentrate nell'Italia settentrionale. A tal proposito, il monastero Santacittarama ubicato nell'Italia Centrale a Rieti, e associato da tempo all'UBI, è stato storicamente uno spazio d'incontro per i buddhisti thailandesi, e ancora oggi risiedono in questo monastero quattro monaci di nazionalità thailandese. Infine, degni di nota sono i due centri buddhisti cambogiano e vietnamita che incarnano due "snodi" significativi dei legami religiosi, culturali e diplomatici tra gli immigrati buddhisti delle suddette nazionalità in Italia e i loro rispettivi Paesi.

---

[41] Ci riferiamo anche in questo caso ai dati offerti dall'ISTAT.

[42] Per un totale quindi di 29 centri buddhisti srilankesi – e in alcuni casi singalesi – presenti nel territorio italiano.

[43] In particolare, nella città di Prato sono presenti due importanti templi buddhisti, uno afferente alla tradizione Chan e l'altro a quella della Terra Pura – come vedremo nella sesta sezione –, seguiti da un centro buddhista minore e un'associazione buddhista cinese locale.

In conclusione, tale fisionomia del buddhismo delle comunità immigrate in Italia ci spinge a fare due riflessioni, una di natura più quantitativa e una invece più qualitativa. Rispetto alla prima, come descritto nel capitolo II, alcuni studiosi utilizzano la tipologia dei "due buddhismi" per categorizzare il grande *divide* culturale, sociale e religioso tra le comunità buddhiste di convertiti e quelle di immigrati insediate nei Paesi occidentali (Baumann e Prebish 2002, 52). La differenza tra queste due tipologie di buddhismo è alimentata non solo dalla riproduzione di una dimensione etnica e ancestrale, ma anche di quella del buddhismo come religione "folk" o "popolare". Ebbene, la scarsa diffusione della tipologia del buddhismo etnico in Italia, rispetto ad esempio alla percentuale presente nel contesto nord-americano (Coleman 2001), sembra incarnare una caratteristica costitutiva del "buddhismo all'italiana"[44].

Infine, da un punto di vista maggiormente qualitativo le religioni immigrate influiscono generalmente sull'integrazione culturale dei propri fedeli, determinando le loro attitudini verso l'ambiente socio-culturale del Paese ricevente (Ambrosini, Bonizzoni e Molli 2021b). In tal senso, le comunità religiose immigrate possono elaborare pratiche d'inclusione sociale con enti statali e attori appartenenti all'associazionismo culturale e religioso del nuovo contesto. Esse possono così diventare da semplici "bastioni" del patrimonio culturale del Paese di origine a spazi di rielaborazione identitaria in cui gli immigrati adattano, integrano o ibridano riferimenti culturali e religiosi della madrepatria e della società ricevente. L'analisi di tale dimensione del buddhismo degli immigrati in Italia rappresenta un prossimo impellente interrogativo che si incrocia a quello del futuro delle sue seconde generazioni.

[44] Le comunità del buddhismo etnico rappresentano circa l'8,4% dei centri/associazioni/gruppi buddhisti identificati nella ricerca. Sebbene ci siano certamente immigrati che frequentano individualmente e/o con le loro famiglie i centri buddhisti frequentati dagli italiani.

Questa sezione presenta le stime sui centri/associazioni/gruppi buddhisti non affiliati all'UBI suddivisi per tradizione di appartenenza. Il capitolo non ci permette di approfondire le suddette tradizioni buddhiste dal punto di vista storiografico e dottrinale, ma di offrire solo qualche coordinata socio-storica per poterle "circostanziare" nella nostra analisi sociologica[45]. La Tabella 6 indica che la tradizione buddhista più diffusa in Italia è lo Zen (306 centri/gruppi), seguita con un amplissimo margine di distacco dalla tradizione Vajrayana (78 centri/gruppi) – una distanza di circa 228 unità che ammonta a quasi il triplo delle realtà Vajrayana individuate. Sebbene queste due tradizioni rappresentino circa l'80% delle realtà buddhiste non associate all'UBI insediate nella nostra penisola, ciò non significa che esse non siano estremamente variegate al loro interno con una fitta rete di lignaggi e scuole.

Tabella 6. Suddivisone delle realtà buddhiste (non-UBI) per tradizione

Tradizione buddhista	*Numero dei centri/gruppi*	*Percentuale*
Zen	306	64,0%
Vajrayana	78	16,3%
Theravada	43	9,0%
Nichiren	20	4,2%
Chan	11	2,3%
Shingon	2	0,4%
Terra Pura	2	0,4%
Inter-buddhista	16	3,4%
Totale	478	100,0%

[45] Per una visione più dettagliata delle singole tradizioni buddhiste radicate in Italia si rimanda ancora a Introvigne e Zoccatelli (2013b).

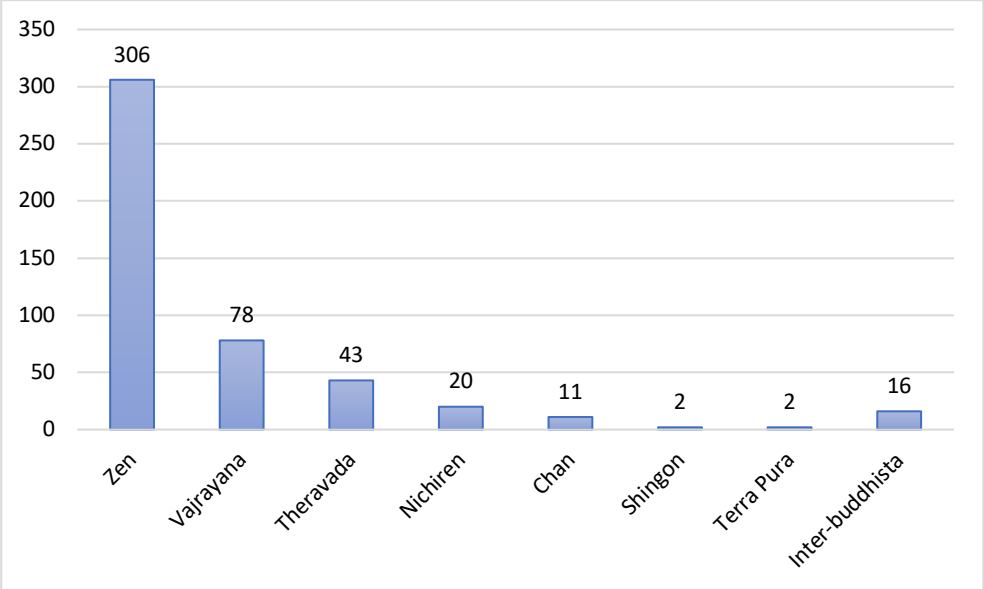
Con il termine Zen intendiamo un insieme di scuole buddhiste sorte in Giappone a partire dal IX secolo, che si sono sviluppate in maniera più significativa a partire dal XIII secolo e si sono diffuse in Occidente dalla fine del XIX secolo. Da un punto di vista sociologico, lo Zen è formato da un gruppo composito di lignaggi e scuole che vanno sia da quelle che pongono una grande attenzione alla continuità rituale e dottrinale originaria di questa tradizione sia a quelle che hanno mantenuto solo le pratiche principali dello Zen – come la meditazione *zanzen* e lo studio dei testi del *koan* – adattandosi soprattutto dal punto di vista culturale, fino a quelle che hanno elaborato innovazioni e/o contaminazioni religiose. Ad esempio, tale varietà si esprime in Italia attraverso realtà più tradizionali in cui si respira l'aria delle terre nipponiche come il Centro Zen Soto di Milano e altre riformate e interconfessionali come quelle dell'Ordine dell'Interessere e di Essere Pace (si veda la quarta sezione).

Con il termine Vajrayana ci riferiamo a quella complessa ramificazione di scuole e lignaggi afferenti al vasto mondo del buddhismo originario del Tibet. Questa "pluralità tibetana" si articola nella tradizione Mahayana, in quella del buddhismo tantrico – diffuso in particolare dalla Via di Diamante – e nelle decine di lignaggi fondati da un importante lama – per esempio nelle scuole (o meglio "sistemi") *Sakya*, *Geluk* e *Kagyu*. Come nel caso dello Zen, anche in questa tradizione buddhista abbiamo individuato realtà tradizionali (se non ortodosse) e altre più riformate attraversate da molteplici contaminazioni. Ad ogni modo, tutte queste realtà costruiscono un'identità condivisa mediante il riconoscimento della figura del Dalai Lama (Tenzin Gyatso, 1935-) e delle pratiche caratteristiche del buddhismo tibetano – come la *puja*, un rituale di offerta e purificazione. A titolo di esempio, una realtà Vajrayana diffusa in Italia (a Bologna, Bolzano, Elba, Roma e Torino) è la rete Rigpa fondata nel 1979 da Sogyal Rinpoche (1947-2019), che intendeva trasmettere gli insegnamenti di diversi lignaggi del Tibet con un approccio moderno.

Con il termine Theravada intendiamo la tradizione buddhista maggioritaria nell'Asia meridionale e nel Sud-est asiatico (soprattutto in Sri Lanka, Thailandia e Cambogia), la quale conta 43 centri/associazioni/gruppi in Italia. Questa tradizione sostiene di essere quella più in linea con i

princìpi originari del Buddha, poiché ha rifiutato lungo i secoli innovazioni dottrinali e religiose conservando al suo interno la cosiddetta "scuola degli anziani" (traduzione letterale di Theravada) e riservando uno spazio centrale al monachesimo. Tale tradizione buddhista è nota inoltre per lo sviluppo (e la diffusione) della meditazione *vipaśyanā* (in italiano "vipassana"), una tecnica meditativa antica originaria dell'India che venne riscoperta proprio dal Buddha. Tra le realtà buddhiste appartenenti a questa tradizione in Italia ci sono anzitutto le comunità immigrate dai Paesi sopraindicati, ma anche realtà più storicamente consolidate nella nostra penisola come, ad esempio, l'Associazione Vipassana Italia con sede in provincia di Firenze e l'Associazione Culturale Pian dei Ciliegi ubicata in provincia di Piacenza.

Figura 1. Suddivisone delle realtà buddhiste (non-UBI) per tradizione



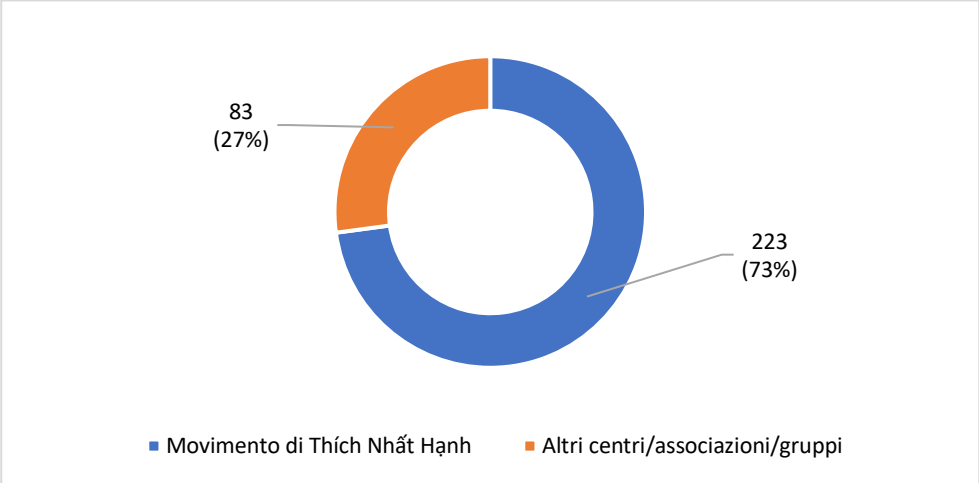
Come si evince dal grafico precedente (Fig. 1), le altre sei tradizioni buddhiste in Italia – ivi comprendendo l'inter-buddhismo – hanno un numero più esiguo di comunità. La tradizione Nichiren si riferisce a un gruppo di movimenti buddhisti che derivano dal monaco giapponese riformatore Nichiren (1222-1282), i cui insegnamenti hanno generato diverse scuole che hanno in comune la venerazione e lo studio del "sutra del loto". Dei 20 centri/associazioni/gruppi insediati in Italia ben 16 sono centri culturali (*kaikan*) appartenenti alla Soka Gakkai, la quale conta per altro centinaia di

luoghi d'incontro nelle abitazioni dei membri (come già indicato nella quarta sezione). Tra le altre scuole appartenenti alla tradizione Nichiren nella nostra penisola vale la pena di menzionare il gruppo Reiyukai a Milano, il quale offre una versione "moderata" della dottrina di questa tradizione contraddistinta da una minore esaltazione del carattere divino del fondatore. La tradizione Chan è invece generalmente assimilabile ai lignaggi e alle scuole buddhiste sviluppatesi nell'antica Cina. Per tale ragione 7 delle sue 11 comunità individuate in Italia sono composte da centri/associazioni/gruppi di immigrati buddhisti cinesi, mentre le altre 4 da templi Shaolinquan – o più comunemente Shaolin – dove monaci cinesi impartiscono insegnamenti che uniscono buddhismo e arti marziali.

Inoltre, sono presenti due centri (a Milano e Roma) dell'ordine Shinnyo-en appartenente al movimento di origine giapponese Shingon, il cui primo insediamento nella nostra penisola risale agli anni Ottanta (Zoccatelli 2002). Sono presenti anche due comunità afferenti alla tradizione buddhista della Terra Pura originaria dalla Cina nel IV secolo e successivamente estesasi in Giappone, in particolare un gruppo buddhista vietnamita ubicato nella provincia di Padova e uno dei principali templi cinesi a Prato. Infine, nella ricerca sono state individuate 16 comunità inter-buddhiste, ovvero che prediligono un dialogo/integrazione tra le varie tradizioni buddhiste senza abbracciarne una in particolare. Questi centri/gruppi si definiscono spesso "non settari", un termine questo diffuso nel mondo buddhista che non va confuso con la definizione di setta tipica del dibattito sociologico (Pace 1997). L'Associazione Sangha Rimé è l'unico network inter-buddhista ad avere alcuni referenti e qualche piccolo gruppo diffuso in Italia.

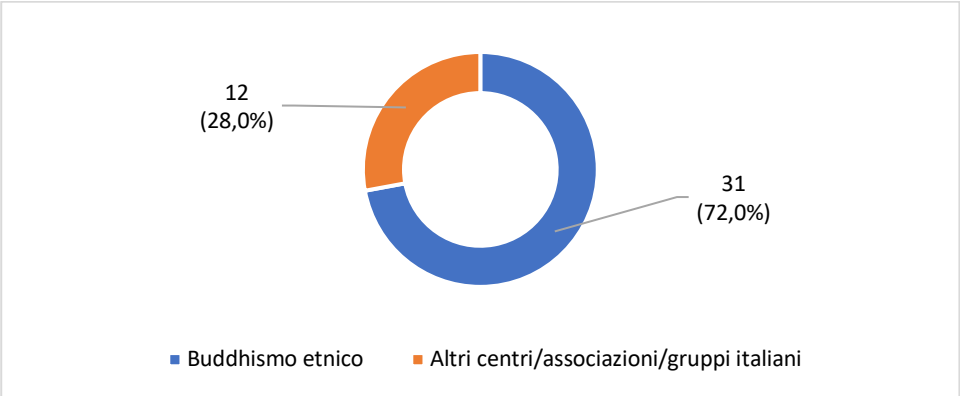
Conclusa questa visione più generale, approfondiamo la composizione della seconda e della terza maggiore – dal punto di vista del numero dei centri, ma non necessariamente dei praticanti – tradizione buddhista in Italia (non considerando ovviamente i centri dell'UBI).

Figura 2. Suddivisione delle realtà (non-UBI) nella tradizione Zen



Come mostrato dalla Figura 2, 223 dei 306 centri/associazioni/gruppi della tradizione Zen appartengono al movimento del monaco vietnamita Thích Nhất Hạnh, ovvero alle tre associazioni Ordine dell'Interessere, Wake Up ed Essere Pace. Tale stima è interessante perché evidenzia due elementi significativi: (1) la rilevanza del movimento del suddetto monaco buddhista nel panorama religioso italiano – già evidenziata nella quarta sezione – è confermata anche dalla sua centralità nella tradizione Zen in Italia; (2) escludendo dalle stime il movimento buddhista "riformato" e interreligioso di Hanh, il numero dei centri/gruppi/associazioni Zen (83) è di poco superiore a quello della tradizione Vajrayana (78). Tale situazione sembra suggerire una sorta di contrappeso tra le due principali forme storiche nonché tradizioni del buddhismo in Italia.

Figura 3. Suddivisione delle realtà (non-UBI) nella tradizione Theravada



Come si evince dal grafico precedente (Fig. 3), il buddhismo Theravada in Italia è composto per il 72% da comunità immigrate. Sebbene ci siano delle comunità appartenenti a questa tradizione buddhista storicamente radicate in Italia, quasi tre quarti dei centri/associazioni/gruppi individuati nella ricerca appartengono al buddhismo etnico e al mondo della migrazione (26 comunità srilankesi, 4 thailandesi e 1 cambogiana). L'espansione così contenuta in Italia di una tradizione buddhista che pone al suo centro delle dottrine conservatrici, il monachesimo e un approccio poco avvezzo al cambiamento, e di contro la maggiore diffusione di tradizioni buddhiste più flessibili nel campo morale e caratterizzate da rinnovamenti e interpretazioni multiple, sembra rivelare gli elementi ricercati dagli italiani nel buddhismo della nostra penisola[46], che appunto si esprime nella predilezione di alcune tradizioni buddhiste piuttosto che di altre.

Ai confini del buddhismo tra mindfulness e mondo olistico

In questa sezione presentiamo alcune stime sulle realtà del mondo della medicina, del benessere o delle spiritualità contemporanee che si intersecano in qualche modo con il buddhismo. Le realtà identificate nella penisola italiana attraverso la metodologia indicata nella seconda sezione sono 51. Per individuarle sono stati considerati solo i profili web in cui le dottrine buddhiste o il buddhismo in generale è tematizzato in maniera chiara. Tuttavia, è evidente che i risultati qui discussi esprimono solo una piccola parte di una tipologia di buddhismo "sommerso": esso è ibridato con elementi secolari o di altre religioni ed emerge in contesti di pratica e/o di cura in maniera più o meno significativa fino a rappresentare un mero riferimento marginale. Il termine buddhismo, infatti, è presente nella descrizione dei servizi di alcuni centri di massaggi orientali, come in quella delle pratiche "rigeneranti" offerte da alcuni centri di bellezza. All'opposto, il buddhismo può incarnare un'antica fede approfondita in centri culturali e/o multireligiosi assieme a quelle di altre religioni orientali come l'induismo, il taoismo e lo shintoismo, fino ad approdare allo sciamanesimo o all'esoterismo. Riferimenti al buddhismo non mancano nemmeno negli spazi in cui si pratica la

[46] Rispetto a questa affermazione si vedano ancora i capitoli IV, V, VI e VII.

cristalloterapia, come nel più ampio mondo olistico in cui tale religione appare detentrice di efficaci precetti di "ben-essere". In tal senso, il campo dello yoga sembra essere ampiamente attraversato dall'influenza del buddhismo, come la meditazione guidata da istruttori o "maestri" che con approcci personalizzati e/o sincretici raccolgono alcuni frammenti del buddhismo.

Tabella 7. Distribuzione regionale delle realtà secolari, ibride o sincretiche buddhiste

Regione	*Numero delle realtà*
Abruzzo	4
Basilicata	–
Calabria	–
Campania	1
Emilia-Romagna	7
Friuli-Venezia Giulia	1
Lazio	3
Liguria	–
Lombardia	6
Marche	1
Molise	–
Piemonte	5
Puglia	–
Sardegna	–
Sicilia	1
Toscana	11
Trentino-Alto Adige	1
Umbria	1
Valle d'Aosta	1
Veneto	8
Totale	51

Nella tabella precedente (Tab. 7) abbiamo visto la distribuzione regione per regione delle realtà individuate ai margini del buddhismo. Le regioni in cui è insediato il maggior numero di centri di yoga, mindfulness e/o benessere che si intersecano in varie forme con il buddhismo sono: Toscana (11), Veneto (8), Emilia-Romagna (7), Lombardia (6) e Piemonte (5); mentre ben 6 regioni – di cui 5 nel Sud Italia – mostrano di non contare nessuna di questa tipologia di realtà (Basilicata, Calabria, Liguria, Molise, Puglia e Sardegna). Come già detto, queste stime rappresentano la "punta dell'iceberg" di contesti di benessere e/o di cura in cui si fa un riferimento più o meno marcato al buddhismo. In particolare, il campo dello yoga sembra essere un contesto ibrido soggetto a plurime contaminazioni dottrinali e culturali, di cui il buddhismo rappresenta un partner privilegiato. Il campo (ibrido) dello yoga mantiene in effetti al suo interno logiche pratico-discorsive spirituali/religiose, di fitness e di tempo libero, terapeutiche e mediche che determinano la disciplina stessa, chi dovrebbe praticarla e per quale scopo (Di Placido [forthcoming]). A tale riguardo, quanto emerso nella ricerca sembra confermare come la religione buddhista s'intrecci con le moderne forme di yoga nelle società contemporanee.

Inoltre, il buddhismo sembra innestarsi nei confini porosi tra le sfere di significazione del sacro e della salute che si delineano con particolare evidenza nel contesto socio-culturale odierno. Come sostenuto da Di Placido e Palmisano:

> L'intreccio tra la dimensione terapeutica e quella religiosa è una delle caratteristiche principali delle "spiritualità contemporanee" (Palmisano e Pannofino 2021), dei *milieux* olistici e anche della psicoterapia (soprattutto transpersonale), parimenti alla centralità accordata al sé dell'individuo e alla sua autorealizzazione. Questo non sorprende, in quanto in maniera analoga alla religione/spiritualità, il discorso terapeutico offre simboli capaci di colorare l'esperienza del soggetto e trasformarne l'agire sociale (Illouz 2008, 11), per esempio direzionandone la condotta e le abitudini

di comportamento in ambiti diversi, dalle relazioni personali, alle scelte professionali al tempo libero (Di Placido e Palmisano [forthcoming], 6).

Simili riflessioni sono state elaborate nel capitolo VI sugli immaginari degli italiani sul buddhismo, in quanto la rilevanza sociale dei processi descritti nella citazione, che chiamano in causa direttamente il buddhismo, sembra trascendere la volontà o le intenzioni delle organizzazioni e dei gruppi buddhisti stessi – per lo meno della maggioranza di essi – esprimendosi ai margini o al di fuori di quello che è il campo, più o meno formale, del buddhismo in Italia.

Conclusioni

La ricognizione effettuata sulle realtà buddhiste non affiliate all'UBI ha individuato 478 centri/associazioni/gruppi buddhisti. Questi ultimi sono distribuiti in maniera disomogenea lungo la penisola italiana, rivelando una maggiore presenza nell'Italia settentrionale, un radicamento di poco minore nelle regioni centrali e infine una presenza più fragile nel meridione d'Italia. Le principali organizzazioni buddhiste esterne all'UBI sono la Soka Gakkai, il movimento del defunto monaco vietnamita Thích Nhất Hạnh composto dalle associazioni Essere Pace e Ordine dell'Interessere, e l'associazione Via di Diamante con i suoi centri non ancora associati all'UBI. I principali gruppi immigrati in Italia che hanno dato vita al buddhismo etnico sono quelli provenienti dallo Sri Lanka, dalla Cina e dalla Thailandia. Alcuni di questi centri buddhisti degli immigrati sono associati all'UBI, soprattutto nel caso della comunità buddhista srilankese, che è quella largamente maggioritaria nella nostra penisola.

L'analisi delle tradizioni buddhiste in Italia ha rivelato che lo Zen è largamente maggioritario per numero di centri/associazioni/gruppi, seguito dalla tradizione Vajrayana e da quella Theravada. Le stime sembrano confermare sia la rilevanza della figura del monaco vietnamita Thích Nhất Hạnh nel panorama religioso italiano considerata la diffusione delle suddette associazioni di Zen riformato, sia una sorta di bilanciamento nel numero di centri/associazioni/gruppi tra le due principali forme

storiche del buddhismo in Italia – ovvero la tradizione Zen (escluso il movimento di Hạnh) e la tradizione Vajrayana. La predominanza delle comunità buddhiste immigrate nella più conservatrice tradizione Theravada, e la generale scarsità di centri italiani, sembra evidenziare ancora una volta i tratti flessibili e moderni ricercati dagli italiani nel buddhismo. Infine, nella mappatura sono state individuati circa 50 centri di mindfulness e/o yoga oppure spazi di benessere olistico che tematizzano nel loro portale web il buddhismo. La varietà dei profili e il carattere ibrido di questa tipologia di realtà hanno permesso di cogliere solo una parte circoscritta ma esplicativa della sua diffusione sociale.

Pertanto, nel capitolo sembra trovare riscontro l'ipotesi dei "buddhismi multipli" avanzata nel progetto di ricerca. Tale molteplicità è dovuta più specificamente a: (i) il numero elevato di centri, associazioni e/o gruppi buddhisti e la pluralità delle loro organizzazioni diffuse in maniera eterogenea nella penisola italiana (terza e quarta sezione); (ii) le reti di comunità immigrate e la loro costituzione del buddhismo etnico (quinta sezione); (iii) i tanti lignaggi e scuole nelle tradizioni buddhiste originarie di svariate parti del mondo (sesta sezione); (iv) i mondi secolari e/o spirituali slegati dal buddhismo che si intrecciano creativamente in alcuni contesti di pratica e/o di cura (settima sezione). In conclusione, attraverso una ricognizione delle comunità e dei gruppi buddhisti non associati all'UBI il capitolo delinea un buddhismo composito e plurale sotto ogni punto di vista, finanche a tratti "sommerso" nelle confluenze secolari e/o sincretiche dei suoi confini porosi. Un panorama complesso che interagisce e a volte si integra con quello dell'UBI e chiede perciò agli scienziati sociali uno sguardo accorto per comprendere le sue fluttuazioni.

BIBLIOGRAFIA

Ambrosini, Maurizio, Paolo Naso e Claudio Paravati (a cura di). 2019. *Il Dio dei migranti: Pluralismo, conflitto, integrazione*. Bologna: il Mulino.

_____, Paola Bonizzoni e Davide Samuele Molli. 2021a. “Il welfare informale dei migranti: Chiese etniche e processi di inclusione sociale a Milano”. *Rassegna Italiana di Sociologia* 1: 165-196.

_____, Paola Bonizzoni e Samuele Molli. 2021b. “How Religion Shapes Immigrants’ Integration: The Case of Christian Migrant Churches in Italy”. *Current Sociology* 6: 823-842.

_____, Paolo Naso e Samuele Davide Molli (a cura di). 2022. *Quando gli immigrati vogliono pregare: Comunità, pluralismo, welfare*. Bologna: il Mulino.

Baumann, Martin e Charles S. Prebish (eds.). 2002. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.

Bianchi, Ester. 2020. “The Puhua si 普華寺: Longing for Trustworthiness and Recognition: Transformations in the Religious Identity and Institutional Affiliation of the Chinese Buddhist Temple in Prato”. *Journal of Chinese Buddhist Studies* 33: 171-202.

Coleman, James William. 2001. *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

CESNUR. 2022. “Dimensioni del pluralismo religioso in Italia (2022)”. In *Le Religioni in Italia*, sotto la direzione di Massimo Introvigne e PierLuigi Zoccatelli, https://cesnur.com/dimensioni-del-pluralismo-religioso-in-italia (ultimo accesso 5 ottobre 2023).

Davie, Grace. 2022. “The Role of Religious Diversity in Social Progress”. *Ethnicities* 22: 559-572.

Di Placido Matteo. [Forthcoming]. “The Yoga Field: A Bourdieusian Account of Yoga’s Contested Status, Malleable Character and Hybrid Nature”. In *Annual Review of the Sociology of Religion*, edited by Lionel Obadia ed Enzo Pace.

_____ e Stefania Palmisano. [Forthcoming]. “Salute e Salvezza: Genealogia della Spiritualità nelle Pratiche di Cura”. *Salute e Società*.

Ebaugh, Helen Rose e Janet Saltzman Chafetz. 1999. “Agents for Cultural Reproduction and Structural Change: The Ironic Role of Women in Immigrant Religious Institutions”. *Social Forces* 2: 585-612.

Fuller, Paul. 2022. *An Introduction to Engaged Buddhism*. London: Bloomsbury Academic.

Gallo, Ester (Ed.). 2016. *Migration and Religion in Europe: Comparative Perspectives on South Asian Experiences*. London: Routledge.

Garelli, Franco. 2020. *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*. Bologna: il Mulino.

_____. 2023. "Italia: in forte ribasso la pratica religiosa". *Settimananews*, http://www.settimananews.it/societa/italia-forte-ribasso-pratica-religiosa (ultimo accesso 17 settembre 2023).

Giordan, Giuseppe. 2013. "A World in Motion: The Plurality of Orthodox Churches in Italy". In *Testing Pluralism, Globalizing Belief, Localizing Gods*, edited by Giuseppe Giordan e William H. Swatos. Leiden: Brill, 57-74.

Gleig, Ann. 2019. *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. Yale: Yale University Press.

Guglielmi, Marco. 2020. "Orthodox Christianity in a Western Catholic Country: The Glocalization of Orthodox Diasporas in Italy". In *Global Eastern Orthodoxy: Politics, Religion and Human Rights*, edited by Giuseppe Giordan e Sinisa Zrinščak. Cham: Springer, 219-240.

_____. 2022a. *The Romanian Orthodox Diaspora in Italy: Eastern Orthodoxy in a Western European Country.* New York: Palgrave Macmillan.

_____ (a cura di). 2022b. *Le chiese romene in Italia: Percorsi, pratiche e identità*. Roma: Carocci.

Hanh, Thich Nhat. 2018. *Buddha vivente, Cristo vivente*. Milano: Garzanti.

Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press.

Introvigne, Massimo e PierLuigi Zoccatelli (sotto la direzione di). 2013a. *Enciclopedia delle religioni in Italia*. Torino: Elledici.

_____ e PierLuigi Zoccatelli. 2013b. "Gruppi di origine buddhista". In Iidem (2013a), 683-788.

Kivisto, Peter. 2014. *Religion and Immigration: Migrant Faiths in North America and Western Europe*. Polity: Cambridge.

Molle, Andrea. 2013. “L’oriente italiano”. In *Le religioni nell’Italia che cambia: Mappe e bussole*, a cura di Enzo Pace. Roma: Carocci, 73-84.

Monnot, Christophe e Jörg Stolz. 2014. “The Diversity of Religious Diversity: Using Census and NCS Methodology in Order to Map and Assess the Religious Diversity of a Whole Country”. In *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, edited by Giuseppe Giordan e Enzo Pace. Cham: Springer, 73-91.

Morteo, Marzia. 2013. *Archeologia del web: Le origini del cinema online*. Milano: FrancoAngeli.

Pace, Enzo. 1997. *Le sette*. Bologna: Il Mulino.

_____. 2011. *Vecchi e nuovi dei: La geografia religiosa dell’Italia che cambia*. Cinisello Balsamo: Paoline.

_____ (a cura di). 2013. *Le religioni nell’Italia che cambia: Mappe e bussole*. Roma: Carocci.

Palmisano, Stefania e Nicola Pannofino. 2021. *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*. Milano: Mondadori.

Zoccatelli, PierLuigi. 2002. “Forme di buddhismo in Italia. Il caso Shinnyo-en”. *La Critica Sociologica* 140: 100-112.

_____. 2010. “Religione e religiosità fra i cinesi a Torino. ‘Religione cinese’, identità secolare e presenze di origine cristiana”. In Luigi Berzano, Carlo Genova, Massimo Introvigne, Roberta Ricucci e PierLuigi Zoccatelli, *Cinesi a Torino: La crescita di un arcipelago*, Bologna: il Mulino, 203-254.

_____ (a cura di). 2020. *Studiare la Soka Gakkai: cinque testi*. CESNUR: Torino.

CAPITOLO X

CONCLUSIONI

Un fenomeno duttile

Cercando di pesare gli elementi salienti che sono emersi nel corso della ricerca, ci sembra che possa essere proficuo guardare al complesso scenario del buddhismo italiano come si guarda alla materia prima disposta sul tornio del vasaio, pronta ad assumere forme cangianti. Una materia che, a ben vedere, prima non è, emergendo dal crogiolo della grande speculazione filosofica e religiosa brahmanica; ma quale religione potrebbe essere materia prima, sotto il prisma di un'analisi diacronica? Raggiungendo l'orizzonte occidentale come fenomeno simbolico e culturale d'importazione, il ricco patrimonio pratico-discorsivo buddhista sembra rispondere in modo sorprendente alle ricerche di senso spirituale connaturato al paesaggio religioso delle *multiple modernities*. In questo capitolo conclusivo cercheremo di raccogliere le idee sulle dinamiche di co-costruzione del buddhismo italiano, concentrando poi alcune riflessioni sui modi con cui ci si avvicina al buddhismo e, infine, sulle strade di ricerca che potrebbero aprirsi in seguito al nostro studio.

Si diceva, una materia dotata di possibilità di modellazione diverse, dovute ora alle sue proprietà endogene, ora alle forze esogene che ne fanno emergere forme inattese e più consone alle fisionomie culturali delle società in cui il buddhismo va a penetrare. Tra i caratteri endogeni possiamo indicare, di passaggio, l'esteso pluralismo interno che ha innervato la grande scolastica buddhista nella sua storia più che bimillenaria; la dialettica tra vita monacale e laica; la duttilità delle sue pratiche. Tuttavia, nel nostro caso sono i fattori di modellazione esogeni che ci sembrano avere un maggiore rilievo sociologico: sono questi, infatti, a chiarire gli snodi che sono all'opera nell'articolazione di quel gioco di contrappunti che è il buddhismo occidentale.

Nel tentativo di offrire qualche riflessione conclusiva, occorre non dimenticare che il volto contemporaneo del buddhismo italiano è, prima di tutto e come per ognuna delle grandi dottrine religiose e spirituali del mondo, una storia di famiglie di affinità, le cui interazioni agiscono

fecondando reciprocamente le strategie di adattamento e di negoziazione dell'appartenenza. Queste famiglie esprimono gradi di istituzionalizzazione, di parentela e di riconoscimento diversi, ma – per rimanere nel solco della nostra metafora iniziale – sono fattori modellanti ineludibili per comprendere gli sviluppi plastici del buddhismo italiano. Seguendo questa idea generale, ci concentreremo su due famiglie principali. In primo luogo, l'Unione Buddhista Italiana, famiglia che ne esprime la prospettiva più istituzionalizzata: questa organizzazione è il soggetto che più di altri catalizza la percezione del buddhismo nella penisola per coloro che si riconoscono nella dottrina. Uno sguardo d'insieme sulle interviste sembra restituire un generale entusiasmo per la sua funzione identitaria e per la sua possibilità di posizionarsi – giuridicamente ed economicamente – nel contesto delle relazioni tra Stato ed enti religiosi (cfr. Cap. V e VII), permettendo alla voce buddhista di emergere nella nuova coralità la cui voce storica preponderante rimane, tuttavia, quella cattolica. Come contraltare, l'UBI accoglie su di sé anche la sfiducia di quanti esprimono una più generale diffidenza nei confronti di ogni ente istituzionale: un'attitudine che non deve sorprendere, perché segue da presso quel senso di sfiducia che, all'indomani della crisi pandemica, sembra essere cresciuto nella generazione degli *young adults* che più intensamente hanno percepito le grandi crisi globali e la complessità delle loro *governances* (Bordandini, Santana e Lobera 2020). Questa polarizzazione si può osservare anche in merito alle agende sociali ed etiche dell'UBI (l'impegno ecologista, il sostegno alla comunità LGBTQI+, le posizioni sui flussi migranti), la cui accoglienza presso gli attori sociali si intreccia con le diverse collocazioni politiche individuali.

La seconda famiglia raduna quei gruppi buddhisti che non si riconoscono nell'alveo istituzionale dell'UBI e che tuttavia condividono con essa un'*air de famille* dottrinale e spirituale, una rete che sembra trovare la sua maggiore diffusione nell'Italia del Nord e che si sviluppa su modelli organizzativi *bottom-up*. Accanto alla presenza affermata dell'Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai, la cui presenza quantitativa nella penisola non può essere elusa in alcuna mappatura che voglia dirsi puntuale, il buddhismo italiano accoglie le voci dei numerosi centri ispirati alla dottrina di Thích Nhất Hạnh, di un cospicuo numero di scuole di orientamento dottrinale minoritario (si pensi a Rigpa o allo

Shinnyo-en), e a una nebulosa di praticanti indipendenti la cui esatta geografia, al momento di questa ricerca, è ancora distante da un'esaustiva compilazione.

Infine, il buddhismo si inserisce in una società che, nella sua maggioranza, buddhista non è. In ragione di questa evidenza, il nostro studio ha cercato di cogliere la percezione del buddhismo presso i non buddhisti, nella consapevolezza che l'incontro di questa alterità è, *de facto*, un fattore di modellazione affatto trascurabile. L'atteggiamento che ci appare prevalente è quello che conferma l'eccezionalismo buddhista, vale a dire un senso di generale positività che sembra vedere nel buddhismo un fenomeno esente dalle criticità che più comunemente allignano alla base di molte prese di distanza dalle altre grandi religioni istituzionalizzate. Per più di un verso, si tratta di un nuovo orientalismo che sottende una disinformazione generalizzata sul buddhismo: nella maggioranza delle interviste a non buddhisti, non emerge alcuna consapevolezza delle differenze tra le scuole, mentre un ipotetico buddhista tipico viene immaginato come una donna di mezza età, socialmente ed economicamente affermata, che dal buddhismo ha tratto i mezzi per sostenere con maggiore rilassatezza le intemperie della vita performativa occidentale. Ci sembra interessante, inoltre, sottolineare la popolarità di cui gode il Dalai Lama presso gli intervistati non buddhisti. Percepito come il leader mondiale del buddhismo, Tenzin Gyatso sembra rappresentare il modello di riconoscimento analogico della categoria intellettuale *embodied* del Papa, un fattore che evidenzia una volta di più la pervasività culturale del paradigma cattolico. Infine, la positività percepita tra i non buddhisti si deve anche alla convinzione che il buddhismo sia la scelta spirituale più aperta all'opzione secolare (un tratto comune anche presso alcuni praticanti, cfr. Cap. VII), vale a dire più intrinsecamente compatibile con le possibilità d'affermazione individuale offerte dalle società post-religiose. È proprio questa postura a sembrarci uno dei motori più efficaci tanto per la diffusione, quanto per la legittimazione sociale del buddhismo nel contesto italiano: un eccezionalismo che trova nelle sue agende prosociali un vettore di penetrazione che affonda *naturaliter* nelle sensibilità etiche della contemporaneità e garantisce legittimità alla prospettiva del *socially engaged buddhism* (Darlington 2016; King 2009).

Cercheremo ora di posare qualche riflessione su quelli che ci appaiono come i tre più evidenti fattori esogeni di modellazione, vale a dire la compresenza con il paesaggio maggioritario cattolico, la diffusione delle nuove spiritualità e l'influenza dell'ethos della contemporaneità.

I fattori esogeni

In primo luogo, sembra evidente che il buddhismo in Italia abbia tratto un ampio beneficio dall'abbandono delle forme istituzionalizzate del cattolicesimo, sovente percepito come un recinto dogmatico inadatto alle istanze della ricerca spirituale individuale. Non solo: il buddhismo appare, talvolta, come la cornice filosofica entro cui rielaborare una tradizione culturalmente ereditata – quella cattolica, appunto – che ci si era ritrovati come retaggio famigliare e culturale. Ma se il dato demografico suggerisce che i buddhisti italiani sono mediamente adulti (tra i 40 e i 60 anni, con una significativa percentuale di over 60, cfr. Cap. VIII), con un'equa distribuzione di genere e in possesso di un alto livello di scolarizzazione (circa il 50% ha una laurea, una media ben superiore a quella italiana), possiamo dedurre che questo carattere demografico comporti un profondo margine auto-riflessivo sulle proprie appartenenze tradizionalmente cattoliche e l'elaborazione critica delle sue istituzioni. La storia biografica degli intervistati presenta frequentemente una matura analisi critica delle ragioni che hanno condotto al distacco – più o meno radicale – dalla passata eredità cattolica, ragione che ci sembra argomentare efficacemente un'adesione al buddhismo ponderata entro un ventaglio di opzioni possibili. Più che ad una cosciente possibilità di appartenenza multipla, l'atteggiamento dei buddhisti italiani ci sembra guardare positivamente alla coesistenza contemporanea dell'opzione religiosa e di quella secolare, nei cui interstizi è possibile orchestrare una coabitazione tra un percorso spirituale aperto alla contaminazione e l'adesione all'universo pratico-discorsivo della modernità. L'orizzonte di confronto offerto dalla società aperta e dalle comunicazioni digitali – concreta cifra connettiva dello scenario globale – appare come l'humus fertile per un universalismo buddhista eminentemente occidentale, impregnato di un ecumenismo etico e sociale (Fuller 2021) con cui tutte le forme religiose e spirituali della contemporaneità sono

chiamate a confrontarsi (Ventura 2021). Questo scorcio sembra costituire lo sfondo della capacità di dialogo interreligioso (cfr. Cap. IV) che emerge dalle narrazioni di molti praticanti e che rimane, tuttavia, negoziato tra due posizioni complementari. Da un lato, le sensibilità soggettive suggeriscono la dimensione più astratta di una dialettica inter-fede fondata sul riconoscimento della dignità delle storie religiose individuali, mentre di converso la pragmatica reale dei rapporti inter-religiosi si appoggia sull'effettiva capacità delle organizzazioni (l'UBI *in primis*) di mediare tra le diverse comunità e lo Stato. Infatti, un valore che molti intervistati riconoscono all'UBI – con maggiore o minore condivisione – è il suo impegno nel mantenere aperto il dialogo tra le diverse voci buddhiste italiane, le confessioni maggioritarie (prima fra tutte quella cattolica) e gli interlocutori istituzionali cui spetta il compito di normare il pluralismo religioso.

Il secondo fattore di modellazione esogeno può essere indicato nella pervasività che le spiritualità contemporanee (Palmisano e Pannofino 2021; Giordan 2016; Heelas e Woodhead 2005) esercitano nella costruzione delle identità soggettive. In questo caso, ci troviamo di fronte a una dinamica peculiare. Sebbene i dati raccolti nelle interviste ci legittimino ad attribuire ai modelli delle spiritualità contemporanee più di un valore formativo per molte identità buddhiste italiane, soltanto l'1% degli intervistati associa il buddhismo alla spiritualità (cfr. Cap. VIII). È un apparente paradosso che ci permette una riflessione sulla scelta dell'opzione buddhista. Innanzitutto, il termine spiritualità è frequentemente percepito dagli attori sociali, *et pour cause*, nel suo carattere *fuzzy*, vale a dire nella sua generale indeterminazione semantica (Tacey 2004, 230). Su questa predeterminazione lessicale grava certamente il peso storico e dottrinale del buddhismo, che incrementa l'accentazione sfumata riferita alle forme recenti di spiritualità e al loro carattere modulare (Altglas 2014). Ma il tema è ulteriormente complessificato dal dibattito tutt'altro che definitivo sui significati che è possibile attribuire a lemmi come religione, filosofia e dottrina, le cui declinazioni sono spesso non conformi agli intendimenti dei praticanti buddhisti. Questo tema attraversa l'intera storia dei *buddhist studies* e coinvolge competenze e ambiti disciplinari diversi: già nel 1993, William Herbrechtsmeier evidenziava la natura culturalmente situata della rigida distinzione tra religione e filosofia, perorando

una continua negoziazione dei confini e delle aree di intersezione. Non è casuale, infatti, che il 52,8% degli intervistati si definisca privo di un'appartenenza religiosa; il 50% consideri il buddhismo come una filosofia di vita e meno del 20% lo percepisca come una forma religiosa (cfr. Cap. VIII).

Dunque, potrebbe essere opportuno riconsiderare l'uso della formula della conversione, quando applicata a un fenomeno come il buddhismo, tenendo a mente che questa assume un significato congruo soltanto entro alcuni orizzonti epistemologici ben definiti e che quasi il 70% dei buddhisti italiani non ha considerato la propria adesione come una forma di conversione. Se è vero, dunque, che l'auto-definizione di spirituale è assolutamente marginale, è altrettanto evidente che l'enfasi sull'autorità del sé, la libera scelta entro una varietà di opzioni e la sfumatura di relativismo dottrinale – che delle spiritualità contemporanee sono aspetti salienti – si presentano a gradi diversi in un numero di narrazioni non trascurabile. E occorre considerare anche quel territorio composito, principalmente esterno all'UBI, di centri eclettici in cui si incontra un catalogo pratico e discorsivo che condivide con le spiritualità contemporanee lessici e attitudini. Ci riferiamo allo yoga, al reiki, alla *mindfulness*, al cosiddetto mondo olistico e alla dimensione acefala e pervasiva del benessere tinto di spiritualità (Illouz 2008), ove la marcia decontestualizzante permette la costruzione di vere e proprie *multisala* della ricerca interiore. Non sembra quindi inopportuno intendere che la spiritualità contemporanea contribuisca alla modellazione del buddhismo italiano come *dinamica* ma non come *appartenenza*, sottolineando inoltre come i lineamenti più apertamente inclini alla *commodification* spirituale (Purser 2019; Carrette e King 2005) emergano massimamente al di fuori del perimetro istituzionale dell'UBI.

Infine, occorre spendere qualche parola sul terzo fattore di modellazione esogena, vale a dire l'influenza dell'ethos della contemporaneità. Come abbiamo accennato, le sfide del mondo globale tracciano la rotta etica del nuovo mondo religioso e costituiscono il materiale su cui si costruiscono i suoi repertori d'azione sociale. I temi dell'emergenza climatica, della disuguaglianza sociale, dell'inclusività e – oggi più che mai – dell'elaborazione di nuovi standard democratici ribadiscono con forza l'autorevolezza etica di tutte le identità religiose e spirituali che vogliano mantenere la

propria voce nell'agone post-moderno. In questo senso, gli imperativi delle società del rischio (Beck 2021) non plasmano il solo ethos contemporaneo, ma il suo stesso *nomos* nell'accezione intesa da Carl Schmitt, come "unità fondamentale di ordinamento e di localizzazione" (Schmitt 1991, 39) che dispone gli attori di fronte a uno *jus publicum* in cui si sfumano i confini tra il giuridico e il morale. Dunque il buddhismo occidentale, come fenomeno globale di cui la specificità italiana è una determinazione locale (Dessi 2022; Baumann e Prebish 2002), si modella nel *locus* spaziale ed etico determinato da nuovi problemi e nuove esperienze di sofferenza diffusa. Sofferenza che, nella sua sconcertante universalità, permette al buddhismo italiano un passo di distanza apparente dal dibattito politico: la prevalenza di un sentire progressista, soprattutto sui temi dei diritti, è comunque meno rilevante rispetto a quanti hanno dichiarato di tenersi informati ma di professare una forma di neutralità politica. Si diceva, un passo apparente, perché a prestare fede alla letteratura specialistica sulle nuove forme della partecipazione politica è proprio questa la chiave di volta del sentire socio-politico contemporaneo, innervato di una diffusa sfiducia nei confronti delle forme partitiche e istituzionali tradizionali (Alteri e Raffini 2014).

Accanto a queste prospettive, le dinamiche che ridisegnano i rapporti tra i membri del *sangha* sembrano un'ulteriore declinazione del rapporto contemporaneo con il corpo, improntato a una centralità che molto deve sia alla pervasiva cultura del benessere, quanto alla iatrogenesi – intesa come l'errore causato dal terapeuta – che Ivan Illich (2013) denunciava come deriva della medicalizzazione della società. Un contesto in cui il buddhismo trova un naturale terreno di risignificazione e che ci sembra cogliere conferme suggestive nei tragitti biografici di molti praticanti italiani. Infine, una nota eloquente ci sembra emergere in merito alla parità di genere, un tema che riscontra un forte appoggio teorico ma che sembra essere poco praticata nelle leadership dei centri.

Diventare buddhisti?

Oggi, la decisione consapevole di diventare buddhista in Italia non suscita clamore alcuno, sfumando nella pluralità di opzioni con cui è possibile costruire la propria identità religiosa e spirituale. Il nuovo

pluralismo religioso, in cifra sintetica, "consiste non solo in una maggiore diversità, ma anche nella *percezione* di tale diversità e in nuovi modelli di *interazione* tra i gruppi religiosi" (Banchoff 2007, 7). In un contesto sociale storicamente a maggioranza cattolica, ma aperto al pluralismo in virtù di un processo di modernizzazione interno alla stessa Chiesa cattolica (Mathé 2010, 535), questa percezione pone non tanto la questione del perché di una scelta di senso religiosa o spirituale, ma di quali siano le ragioni profonde di questa particolare opzione, di quali siano le necessità cui il buddhismo sa per l'attore sociale rispondere efficacemente.

Occorre innanzitutto riflettere sulla trasformazione dei modi con cui il buddhismo è stato ed è ora conosciuto presso il pubblico italiano. Se le testimonianze dei praticanti meno giovani richiamano le contestazioni degli anni Sessanta e Settanta del XX secolo e la ricerca di nuovi modelli di convivenza e di nuovi diritti, ai praticanti più giovani hanno giovato ampiamente i nuovi media per stabilire i primi approcci alla materia. Il cinema, la rapida crescita del mercato letterario a tema spirituale e la possibilità di conoscere e condividere esperienze sui social sono stati i motori fondamentali con cui alcuni italiani si sono gradualmente scoperti buddhisti (cfr. Cap. III). Possiamo mettere in relazione questi due approcci con quello che sembra essere un *leitmotiv* significativo delle narrazioni biografiche degli intervistati e che, in modo lampante, si lega alla natura più essenziale del messaggio buddhista: la sofferenza e la volontà di rielaborarla, di trarne dei significati, di estinguerla. Il trauma come origine della ricerca interiore e del conseguente approdo al buddhismo segue una traiettoria di individualizzazione che si riflette in entrambi i veicoli di diffusione che abbiamo indicato. La consapevolezza di quell'importante sofferenza sociale che dava nervo e coesione alle contestazioni degli anni Sessanta e Settanta del XX secolo trovava nelle soteriologie dell'Oriente il *rifugio* ideale, all'indomani del fallimento delle utopie attivistiche. Oggi, la possibilità di condividere le esperienze soggettive di sofferenza grazie alla a-spazialità della rete digitale permette un confronto in cui cercare con facilità tragitti analoghi e possibili soluzioni. Esperienze di sofferenza che, più frequentemente, presentano un carattere psicologico e che disegnano un approccio che guarda al buddhismo come a un potente dispositivo di *stress relief*. Questa psicologizzazione del buddhismo è

corroborata, ancora una volta, dalla convinzione diffusa che le dottrine buddhiste siano in fondamentale accordo con le acquisizioni della scienza moderna, una direzione che ci sembra trovi un ampio consenso non soltanto entro la dimensione *grassroot* dei praticanti, ma anche e soprattutto nei contesti più istituzionali. Non è infatti privo di interesse che tra le delucidazioni dei princìpi buddhisti pubblicata sul sito dell'UBI si legga che il buddhismo utilizza una logica rigorosa che procede "in modo del tutto simile all'approccio tipico della scienza occidentale"[47].

Probabilmente, il perché di questo successo può essere rintracciato nella logica razionale dell'impianto epistemologico buddhista (Wayman 1999), nella sua distanza (in negativo e in positivo) da qualsiasi concezione metafisica della realtà – nondimeno rilevante per molti praticanti – e nel radicarsi di una certa indiscutibilità ontologica della scienza empirica occidentale:

> Quando i buddhisti occidentali cercano di difendere la loro fede nella rinascita, citano gli argomenti tradizionali che si trovano nelle opere di commentatori come Dharmakirti, ma guardano anche all'evidenza empirica di ricercatori che hanno studiato casi di bambini piccoli che affermano di ricordare un'esistenza precedente. Essendo cresciuti nella modernità secolare, questi convertiti si appellano intuitivamente all'autorità della ricerca scientifica anche se, in altri contesti, la criticano come materialista e riduttiva (Batchelor 2015, 296).

Elemento strategico dell'eccezionalismo buddhista in grado di connettere idealmente i centri e le periferie del buddhismo italiano (cfr. Cap. VII), l'assonanza scientifica è utilizzata in due modi principali. Da un lato, essa permette al buddhismo di acquisire una posizione privilegiata da cui vagliare il proprio eventuale passato cattolico e le altre opzioni spirituali presenti nel tessuto religioso globale, riconcettualizzando (o sfalciando) gli elementi percepiti come più irrazionali dell'una e delle

[47] https://unionebuddhistaitaliana.it/buddhismo/i-principi-buddhisti/ (ultimo accesso 4/11/2023).

altre. Questo snodo sembra soggiacere ai quesiti posti da Donald Lopez nel suo studio sui rapporti tra buddhismo e scienza:

> In base a questi criteri, la domanda sembrerebbe quindi essere: la scienza è *subhāsita*, ben detta? E se lo è, che cosa viene reso provvisorio? O in altre parole: c'è qualcosa che non sia contenuto nella coscienza capiente del Buddha, una coscienza descritta come onnisciente e inconoscibile allo stesso tempo? (Lopez 2008, 215).

È probabilmente questo aspetto dell'eccezionalismo buddhista la chiave di lettura delle pur tenui *nuances* con cui si presentano i casi di appartenenza multipla, vale a dire la contemporanea auto-identificazione entro più di una cornice religiosa: concepito come una scienza della mente fiorita in un bacino culturale anticamente religioso, il buddhismo può presentarsi ora come canone veritativo per quanti assecondino l'idea di una moderata *unità trascendente* delle religioni. E può farlo conversando con la scienza contemporanea. Per certi versi – ma il presente rapporto di ricerca offre sul punto anche altre letture – questa prospettiva dialogante non sembra confermare appieno nel contesto italiano la fenomenologia delle appartenenze religiose, credenze e pratiche multiple teorizzata da Yang e McPhail (2023) per l'Asia orientale, perché le occorrenze di una dichiarata adesione a più di un paradigma religioso o spirituale sono state, nei fatti, modeste. In secondo luogo, questa aria di famiglia percepita funziona come un passaporto tra i due emisferi della vita secolare e religiosa, la cui dialettica – occorre non dimenticarlo – permea ancora la nomenclatura e le categorie intellettuali di una popolazione storicamente cattolica in cui è ancora più radicata la separazione di campo tra scienza e fede. Sebbene anche la meditazione sia spesso percepita come un dispositivo capace di colmare questa separazione, il vettore più significativo della mobilità cui abbiamo accennato è costituito dalla pratica della *mindfulness*, vera e propria membrana di permeabilità per quanti sentano la necessità di una dimensione spirituale che non rinunci all'accordo con il dato della scienza riduzionista (Segall 2021). Secondo la ricerca di Anuradha Baminiwatta e Indrajith

Solangaarachchi, a partire dal 2006 si è avuta una crescita esponenziale delle pubblicazioni relative alla *mindfulness*, le cui più frequenti co-occorrenze delle parole chiave sono state *meditation*, *depression*, *stress* e *anxiety* (Baminiwatta e Solangaarachchi 2021). I risultati dei due ricercatori ci sembrano confermare l'idea che la *mindfulness*, per mezzo della sua dichiarata parentela epistemologica con la dottrina buddhista (Sharf 2015), possa agire sia come viatico per un numero crescente di interessati al *dharma*, sia come dispositivo di legittimazione nel confine dell'empirismo occidentale.

Inoltre, ci sembra che un ulteriore elemento decisivo per l'adesione al buddhismo in Italia sia la possibilità di poter immaginare, vivere e riprodurre, all'interno di esso, modelli sociali alternativi a quelli dominanti nella cornice dell'Occidente post-moderno. Dunque, non soltanto un complesso di sistemi per attutire i contraccolpi dei modelli performativi imposti, ma soprattutto un laboratorio dove mettere a punto ipotesi più appaganti, tanto in termini di qualità della vita individuale, quanto di sostenibilità sociale. Le complessità evidenziate in questi paragrafi, infine, devono spingerci a qualche riflessione conclusiva sulle opzioni epistemologiche con cui potranno auspicabilmente orientarsi le indagini sociologiche a venire.

Studiare il buddhismo

Studiare il buddhismo italiano significa cercare di comprendere le specificità locali del più vasto fenomeno del modernismo buddhista (cfr. Cap. VII), provando a definire una cartografia adeguata a un territorio in continuo e rapido mutamento. Abbiamo sottolineato (cfr. Cap. II) come David McMahan abbia definito il "modernismo buddhista" non come "tutto il buddhismo che esiste nell'era moderna, ma piuttosto come le forme di buddhismo che sono emerse dall'impegno con le forze culturali e intellettuali dominanti della modernità" (McMahan 2008, 8) e abbiamo cercato di approfondirne le implicazioni nella breve analisi del paragrafo precedente. Accanto a una fotografia che, sulla scorta di una fedeltà di rappresentazione per approssimazione, possa restituire il polso del buddhismo italiano degli anni Venti del XXI secolo, abbiamo provato a mettere in pratica un design

teorico che non si arenasse nei confini delle prospettive già rodate (si pensi al *lived buddhism*, al mercato religioso, al buddhismo globale, all'*engaged buddhism*), ma traesse da queste traiettorie quanto di vitale ognuna ha da offrire e lo integrasse in un contesto che ci sembra di poter definire *multiplo*. Multipli, in effetti, sono tanto i buddhismi emersi dalle narrazioni dei praticanti, dei centri e delle organizzazioni, come sono multiple le lenti epistemologiche che è necessario indossare per potersi calare in modo avvertito nella radicale malleabilità del buddhismo italiano. Che non è agevole – e neppure intellettualmente onesto – liquidare come espressione locale di un generico buddhismo secolare (Payne 2021; Higgins 2012) e che tuttavia non è possibile osservare limpidamente senza valutare l'elefante nella stanza rappresentato dalla seduzione dell'opzione secolare. Questo significa che Stephen Batchelor (2017) ha ragione a misurare le distanze tra il fenomeno occidentale e le originarie soteriologie indiane entro cui germogliò il buddhismo, soprattutto perché la malleabilità semantica dei suoi adattamenti occidentali non è necessariamente il risultato di una stratificazione ermeneutica dei testi, quanto piuttosto dell'urgenza di rispondere al *modus vivendi* dello scenario post-moderno. Probabilmente, l'esempio più eloquente ci è fornito dal grande *engagement* ecologista che le moderne esegesi buddhiste hanno elaborato come dato implicito da un materiale testuale originario che al riguardo non è esplicito (Harris 2000), ma la cui nuova elaborazione è stata resa necessaria dalle criticità contemporanee. Tuttavia, questo buddhismo reattivo non è la sola voce sul palcoscenico. Un numero non indifferente di praticanti ha espresso posizioni vicine a quella che potremmo definire una prospettiva essenzialista, riconoscendo nel buddhismo un nucleo dottrinale certo adattatosi alle contingenze storiche, ma formalmente identico a sé stesso *ab origine*. Secondo questo punto di vista, sarebbe proprio questo nucleo ad attraversare indenne la storia di discontinuità discorsive che rimane il focus di ricerca più praticato dagli studiosi contemporanei del buddhismo. Una traiettoria che, tuttavia, non ci sembra minare la tenuta del modernismo buddhista, ma anzi corroborarla attraverso una dialettica che è eminentemente moderna. Possiamo seguire la positiva intuizione di Natalie Quli quando argomenta la molteplicità dei modernismi buddhisti, mettendo a fuoco proprio la dinamicità di questa dialettica:

> Il modernismo di coloro che ho chiamato i convertiti al "buddhismo originale" differisce notevolmente da quello dei modernisti "pragmatici" non solo nelle loro pratiche *jhāna*, ma più profondamente nella loro visione del buddhismo nel periodo contemporaneo. Mentre i sostenitori del buddhismo "originale" immaginano una religione guidata da monaci e che si affida esclusivamente alle opere testuali direttamente attribuibili al Buddha, i buddhisti più "pragmatici" sembrano rifiutare del tutto l'autorità tradizionale e sposano un buddhismo più "spirituale ma non religioso" che si affida al sé come arbitro ultimo della verità (Quli 2008, 242).

Il brano citato ci sembra confermare la necessità delle cautele metodologiche che devono essere impiegate nell'analisi sociologica del buddhismo nello scenario globale (Newell 2010), soprattutto nella consapevolezza che esso si articola localmente seguendo binari precipui e culturalmente situati. In particolare, occorreranno rilevi puntuali sulle interazioni tra buddhismo "convertito" e buddhismo etnico, cercando di comprendere le ragioni della ridotta permeabilità tra i due contesti che ha caratterizzato la storia del fenomeno italiano fino a oggi (cfr. Cap. IV).

Come era facile aspettarsi, il buddhismo in Italia non è l'oggetto univoco – e fondamentalmente semplice – che emerge dalle ipotesi di quanti buddhisti non lo sono. Piuttosto, esso è davvero il termine ombrello sotto il quale si raccolgono esperienze multiple e tra le quali emergono tentativi sincretici, adattamenti contestuali, istanze di conservazione di pratiche e dottrine originarie. Lo studio del buddhismo italiano esprime con grande eloquenza la necessità di disporci, per dirla con Donald Schön, in una *conversazione con la situazione* che ci permetta di misurarci con le molteplici espressioni buddhiste e di "trovare significati nuovi e inaspettati nei cambiamenti che producono e riorientare le mosse in risposta a tali scoperte" (Schön 1983, 103).

BIBLIOGRAFIA

Alteri, Luca e Luca Raffini. 2014. *La nuova politica. Mobilitazioni, movimenti e conflitti in Italia*. Napoli: EdiSES.

Altglas, Véronique. 2014. "'Bricolage': Reclaiming a Conceptual Tool". *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 15/4: 474-493.

Baminiwatta, Anuradha e Indrajith Solangaarachchi. 2021. "Trends and Developments in Mindfulness Research over 55 Years: A Bibliometric Analysis of Publications Indexed in Web of Science". *Mindfulness* 12: 2099-2116.

Banchoff, Thomas. 2007. "Introduction". In Thomas Banchoff (a cura di), *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford & New York: Oxford University Press, 3-16.

Batchelor, Stephen. 2015. *After Buddhism. Rethinking the Dharma for a Secular Age*. New Haven & London: Yale University Press.

_____. 2017. "A Secular Buddhist". In Idem, *Secular Buddhism: Imagining the Dharma in an Uncertain World*. New Haven: Yale University Press, 158-164.

Baumann, Martin e Charles S. Prebish (a cura di). 2002. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.

Beck, Ulrich. 2021. *La società del rischio*. Roma: Carocci [1986].

Bordandini, Paola, Andres Santana e Josep Lobera. 2020. "La fiducia nelle istituzioni ai tempi del COVID-19". *Polis* 34/2: 203-213.

Carrette, Jeremy e Richard King. 2005. *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. Routledge: London.

Darlington, Susan M. 2016. "Contemporary Buddhism and ecology". In Michael Jerryson (a cura di), *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 408-503.

Dessì, Ugo. 2022. “Glocal Zen in Italy: A Preliminary Exploration of the Underlying Dynamics”. *Religions* 13: 1-11.

Fuller, Paul. 2021. *An Introduction to Engaged Buddhism*. London: Bloomsbury Academic.

Giordan, Giuseppe. 2016. “Spirituality”. In David Yamane (a cura di), *Handbook of Religion and Society*. Cham: Springer, 197-216.

Harris, Ian. 2000. “Buddhism and Ecology.” In Damien Keown (a cura di), *Contemporary Buddhist Ethics*. London: Curzon Press, 113-135.

Heelas, Paul e Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

Herbrechtsmeier, William. 1993. “Buddhism and the Definition of Religion: One More Time”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 32/1: 1-18.

Higgins, Winton. 2012. “The Coming of Secular Buddhism: A Synoptic View”. *Journal of Global Buddhism* 13: 109-126.

Illich, Ivan. 2013. *Nemesi medica. L’espropriazione della salute*. Cornaredo: Red! Edizioni [1976].

Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul. Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press.

King, Sallie B. 2009. *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lopez Jr., Donald S. 2008. *Buddhism & Science. A Guide for the Perplexed*. Chicago & London: Chicago University Press.

Mathé, Thierry. 2010. “Le développement du bouddhisme en contexte italien: Aspects de la modernisation et du pluralisme religieux en Italie”. *Social Compass* 4: 521-536.

McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.

Newell, Catherine. 2010. “Approaches to the Study of Buddhism”. In Bryan S. Turner (a cura di), *The New Blackwell Companions to Sociology of Religion*. Wiley-Blackwell: Oxford, 388-406.

Palmisano, Stefania e Nicola Pannofino. 2021. *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*. Milano: Mondadori.

Payne, Richard K. (a cura di). 2021. *Secularizing Buddhism: New Perspectives on a Dynamic Tradition*. Boulder: Shambala.

Purser, Ronald E. 2019. *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater.

Quli, Natalie. 2008. "Multiple Buddhist Modernisms: Jhāna in Convert Theravāda". *Pacific World: the Journal of the Institute of Buddhist Studies* 10: 225-249.

Schmitt, Carl. 1991. *Il nomos della terra*. Milano: Adelphi [1950].

Schön, Donald. 1983. *The Reflective Practitioner. How Professionals Think in Action*. New York: Basic Books.

Segall, Seth Z. 2021. "Mindfulness in and out of the Context of Western Buddhist Modernism". *The Humanistic Psychologist* 49/1: 40–55.

Sharf, Robert. 2015. "Is Mindfulness Buddhist? (And Why It Matters)". *Transcultural Psychiatry* 4: 470-484.

Tacey, David J. 2004. *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*. New York & London: Routledge.

Ventura, Marco. 2021. *Nelle mani di Dio. La super-religione del mondo che verrà*. Bologna: il Mulino.

Wayman, Alex. 1999. *A Millenium of Buddhist Logic*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Yang, Fenggang e Brian L. McPhail. 2023. "Measuring Religiosity of East Asians: Multiple Religious Belonging, Believing, and Practicing". *Journal for the Scientific Study of Religion* 62/2: 221-241.

CAPITOLO XI

NOTA METODOLOGICA

I dati empirici presentati e commentati in questo report restituiscono il lavoro svolto nell'ambito dell'indagine promossa dall'Unione Buddhista Italiana (UBI), in collaborazione con le Università di Padova e Torino, "Il buddhismo in Italia. Una ricerca sull'Unione Buddhista Italiana". Di seguito verranno illustrate le questioni metodologiche che hanno caratterizzato il percorso di ricerca sul campo e, quindi, il disegno della ricerca in tutte le sue fasi, dalla raccolta dei dati all'elaborazione e alla restituzione delle principali evidenze empiriche prodotte.

Il disegno della ricerca, in accordo con il committente, è stato sviluppato a partire dalle macro-aree relative alla percezione del buddhismo e dell'UBI in Italia e si è articolato in tre principali domande di ricerca. La prima ha voluto indagare l'identità dei partecipanti ai centri dell'UBI in Italia. L'obiettivo di questa domanda di ricerca è stato quello di fornire una descrizione dettagliata del profilo di coloro che frequentano i centri. Esplorando le variabili socio-anagrafiche (età, genere, livello di istruzione) l'attenzione è stata focalizzata sulla "visione della vita", sul "rapporto con la religione" e gli aspetti "motivazionali" che stanno alla base della frequentazione delle attività e dei centri dell'UBI. La seconda domanda di ricerca ha riguardato la percezione del buddhismo da parte del pubblico non-buddhista in Italia. L'obiettivo è stato quello di esplorare eventuali pregiudizi o conoscenze approssimative del buddhismo, nonché di identificare le conoscenze e le attitudini degli intervistati nei confronti di questa realtà. La terza e ultima domanda di ricerca si è concentrata sulla percezione del buddhismo da parte degli altri buddhisti residenti in Italia, al di fuori dei centri afferenti all'UBI. In questo caso, se l'obiettivo principale di questa domanda di ricerca è stato quello di mappare la presenza dei buddhisti e del buddhismo in Italia che si estende oltre ai centri dell'UBI, l'obiettivo di secondo livello ha riguardato la possibilità di esplorare le opinioni di altri buddhisti per due ragioni fondamentali. Da un lato per comprendere i percorsi personali e motivazionali che hanno

portato gli attori sociali ad avvicinarsi al buddhismo e, così facendo, raccogliere le loro opinioni anche rispetto alla realtà e alla conoscenza dell'UBI stessa.

Da un punto di vista metodologico, per rispondere alle domande che hanno guidato l'indagine, il percorso di ricerca è stato organizzato in differenti *work packages* (WP), come presentati nella seguente timeline (tabella 1).

Tabella 1. Timeline

		set-22	ott-22	nov-22	dic-22	gen-23	feb-23	mar-23	apr-23	mag-23	giu-23	lug-23	ago-23	set-23	ott-23	nov-23
WP 1																
WP 2																
WP 3																
WP 4																
WP 5																
Report																

Il WP1 si è concentrato sul quadro socio-storico del buddhismo in Italia, offrendo una panoramica generale del contesto culturale e sociale in cui il buddhismo ha trovato radici nel nostro Paese, con particolare attenzione all'UBI (capitolo III del presente report). In continuità con questo, il WP2 è stato gestito da un team di esperti del gruppo di ricerca incaricati di analizzare la letteratura esistente e, quindi, identificare le ipotesi di lavoro già emerse in letteratura utili per l'analisi dei dati del progetto. L'obiettivo è stato quello di condividere schede riassuntive contenenti informazioni sulle tipologie di dati utilizzati in letteratura rispetto al tema, i metodi di indagine utilizzati, le ipotesi perseguite e i risultati ottenuti (capitolo II).

Il WP3 è stato finalizzato alla mappatura del buddhismo in Italia. In particolare, attraverso una ricerca che ha incrociato diversi database disponibili online, i lemmi "buddismo" e "buddhismo" hanno permesso di identificare e ricostruire una mappa, per province italiane, delle comunità buddhiste presenti in Italia. Tale lavoro ha previsto l'estrazione di informazioni tramite *web scraping*, la pulizia dei dati e, attraverso l'incrocio dei database prodotti, di riordinare le informazioni in un unico database (capitolo IX).

Per quanto riguarda la parte più prettamente empirica e di lavoro sul campo, questa ha riguardato il WP4 (basato su approcci quantitativi) e il WP5 (basato su approcci qualitativi), come verrà illustrato di seguito ("Il lavoro sul campo. Metodi, strumenti e analisi"). Da un punto di vista metodologico, infatti, per raggiungere gli obiettivi, sono stati utilizzati diversi metodi e strumenti di indagine. In particolare, l'approccio quantitativo si è basato sulla raccolta di dati tramite questionari strutturati (WP4) a un campione di persone che frequentano centri dell'UBI in Italia (capitolo VIII). Si è trattato di lavorare sul campo andando direttamente nei centri a raccogliere i questionari e, in aggiunta, è stata parallelamente avviata la raccolta anche dei questionari condotti con i rappresentanti dei centri attraverso lo strumento "Congregations Study" (capitolo IV).

Inoltre, per garantire ampi spazi di espressione ed espressività, sono state condotte anche una serie di interviste qualitative (WP5). Tale approccio ha permesso di raccogliere informazioni maggiormente approfondite e dettagliate da un lato rispetto alle motivazioni che spingono le persone a frequentare i centri dell'UBI (interviste a buddhisti nei centri UBI), nonché rispetto a buddhisti che frequentano altri centri (interviste a buddhisti non UBI) e infine a un campione della popolazione non buddhista per raccogliere la percezione e la conoscenza del buddhismo, in generale, e dell'UBI, in particolare (capitoli V, VI e VII).

Il lavoro sul campo. Metodi, strumenti e analisi

Da un punto di vista metodologico, il percorso di ricerca si è articolato in due fasi concomitanti seguendo una prospettiva per metodi misti (Amaturo e Punziano 2016; Creswell e Plano Clark 2011). La partecipazione alla ricerca, sia nella fase qualitativa che quantitativa, è stata volontaria e i dati raccolti sono stati trattati in conformità al "Regolamento Generale sulla Protezione dei Dati" varato dall'Unione Europea (GDPR - 2016/679) e in ottemperanza della legislazione italiana (D.Lgs. 101/2018; D.L. 30 giugno 2003, n. 196). I dati raccolti, in questo senso, non presentano nessuna informazione che possa rimandare al singolo rispondente, sono stati utilizzati esclusivamente a uso di ricerca e nel completo anonimato, come prevede il trattamento dei dati personali in questi ambiti.

Durante la prima fase, è stata implementata una ricerca esplorativa basata su interviste in profondità (Cardano 2011). La scelta di questo strumento ha avuto il duplice vantaggio di essere sufficientemente aperto all'esplorazione di un fenomeno poco esplorato ma anche di garantire maggiore spazio di espressione ed espressività ai partecipanti che abbiamo incontrato. La raccolta dei dati tramite strumenti qualitativi (La Mendola 2009), che rappresenta un metodo di ricerca che consente di esplorare in modo maggiormente approfondito le opinioni, i valori, i significati e le esperienze dei partecipanti coinvolti, si è articolata in una serie di attività specifiche. In questo caso, l'indagine ha previsto la predisposizione di tre tracce di intervista distinte per tipo di rispondenti. Nello specifico, le tracce di intervista qualitativa costruite sono state distinte in: 1. traccia di intervista per buddhisti partecipanti ai centri UBI; 2. traccia di intervista per buddhisti non afferenti ai centri UBI; 3. traccia di intervista per non buddhisti che ha previsto anche una quota di testimoni privilegiati.

La corretta predisposizione delle tracce di intervista, che rappresenta un passaggio cruciale per il successo della raccolta dei dati, è stata prima condivisa con i committenti e, successivamente, gli strumenti sono stati validati dopo una serie di pre-test. In questo senso, l'adozione di una metodologia qualitativa, rigorosa e strutturata, ha rappresentato una scelta condivisa, consapevole e attenta alle esigenze e agli obiettivi della ricerca.

Per l'indagine esplorativa è stata prevista la conduzione di 300 interviste qualitative suddivise nel modo seguente: 125 interviste con partecipanti alle attività dei centri UBI; 125 interviste con non buddhisti (includendo una quota di testimoni privilegiati pari a 30); 50 interviste con rappresentanti del buddhismo non afferente all'UBI (tabella 2). Le interviste, condotte in presenza (167) e non in presenza (151), sono state registrate e opportunamente sbobinate per le successive analisi seguendo le operazioni previste dal trattamento dei dati personali e nel rispetto della normativa sulla privacy. A ogni intervista trascritta è stato assegnato un codice univoco tale per cui nessuno potrà più risalire alla persona intervista[48].

[48] Le interviste sono state organizzate per id progressivo, tipo di traccia di intervista, genere ed età, come nell'esempio seguente: "id 008, non buddhisti, Uomo, 24".

Tabella 2. Interviste qualitative per tipo di traccia, totali previsti e totali raccolte

	Tot. previste	Tot. Raccolte
Intervista qualitativa ai partecipanti alle attività dei centri UBI	125	137
Intervista qualitativa con rappresentanti del buddhismo non afferente all'UBI	50	51
Intervista qualitativa con non buddhisti (che include una quota di testimoni privilegiati pari a 30)	125	130
Tot.	*300*	*318*

Come si osserva nella tabella, rispetto al totale delle interviste qualitative previste ne sono state raccolte in numero maggiore. In questo senso, la predisposizione di tracce di intervista distinte per tipo di rispondenti e la raccolta delle interviste adattate alle caratteristiche dei diversi partecipanti ha permesso di raccogliere informazioni dettagliate e quindi di esplorare peculiarità, somiglianze e differenze tra le diverse categorie di attori sociali in gioco (per una restituzione e discussione delle principali evidenze empiriche con questi strumenti e relative riflessioni sui principali contenuti emersi si rimanda ai capitoli dedicati: 5, 6 e 7).

Per quanto riguarda i centri afferenti all'UBI, riferendoci a un campionamento non probabilistico con obiettivi di ricerca esplorativi, considerando inoltre che il numero totale dei centri UBI presenti in Italia non può che costituire un'istantanea di un fenomeno la cui caratteristica, da un punto di vista numerico, è il mutamento, si è deciso di selezionare alcuni dei 64 centri UBI. Per farlo, si è tenuta in considerazione la numerosità dei centri presenti in Italia per zona geografica, per ampiezza in termini di iscritti e per tradizioni. Alla fine, sono stati selezionati 9 centri UBI al Nord, 2 al Centro e 2 al Sud (per un approfondimento sui centri UBI in Italia si rimanda al capitolo III).

Tra le principali caratteristiche di questa quota di intervistati troviamo l'età (età media di 52 anni), il genere, con una prevalenza femminile, e il titolo di studio medio alto dei partecipanti (tabella 3).

Tabella 3. Caratteristiche intervistati con traccia qualitativa: partecipanti alle attività dei centri UBI

Intervista qualitativa ai partecipanti alle attività dei centri UBI	
Genere	M=57 F=80
Età media	52
Titolo di studio	Licenza media o avviamento prof. n=6 Scuola superiore n=58 Laurea/post laurea/PhD n=73

Caratteristiche simili (tabella 4) per la quota di buddhisti non afferenti all'UBI, selezionati sulla base della mappatura nazionale per province italiane delle comunità buddiste presenti nel nostro Paese (si rimanda al capitolo IX). Anche in questo caso, seppur con un bilanciamento per genere, l'età media supera i 50 anni (età media di 58 anni) e il livello di istruzione è medio alto.

Tabella 4. Caratteristiche intervistati con traccia qualitativa: buddhisti non afferenti all'UBI

Intervista qualitativa con rappresentanti del buddhismo non afferente all'UBI	
Genere	M=28 F=23
Età media	58
Titolo di studio	Licenza media o avviamento prof. n=4 Scuola superiore n=16 Laurea/post laurea n=31

Infine, la quota di non buddhisti intervistati è stata definita tenendo in considerazione alcune variabili. In particolare, si è cercato di bilanciare le interviste per genere (tabella 5), di garantire la presenza di adulti (almeno 45) e di giovani, questi ultimi suddivisi per universitari (almeno 35) e non universitari (almeno 15). Inoltre, tra i non buddhisti, è stata fissata una quota di testimoni privilegiati (politici, giornalisti, accademici e altre figure di spicco) con l'obiettivo di arricchire il quadro delle opinioni espresse sul buddhismo in Italia.

Tabella 5. Caratteristiche intervistati con traccia qualitativa: non buddhisti

Intervista qualitativa con non buddhisti (che include una quota di testimoni privilegiati pari a 30)	
Genere	M=62 F=67 Non binario=1
Età media	40
Titolo di studio	Licenza media o avviamento prof. n=10 Scuola superiore n=58 Laurea/post laurea/PhD n=62

Oltre alla ricchezza qualitativa del materiale raccolto, con l'obiettivo di giungere a una maggiore comprensione del fenomeno (Sbalchiero 2021), è stata implementata anche una survey attraverso la raccolta di dati tramite questionario strutturato, focalizzando l'attenzione esclusivamente sui centri UBI, gli stessi selezionati tra i 64 presenti in Italia, come precedentemente specificato. Anche in questo caso, il lavoro si è articolato in una serie di attività. Com'è noto (Corbetta 2015), la survey prevede la predisposizione degli strumenti di indagine, tra cui un questionario creato ad hoc. In particolare, sono state sviluppate alcune sezioni che toccano diversi temi (si rimanda al capitolo VIII) al fine di garantire una raccolta dei dati coerente con gli obiettivi dell'indagine. Dopo la costruzione dello strumento (questionario) sono state sviluppate anche le relative versioni online.

Una prima versione è stata implementata per l'inserimento standardizzato da parte dei membri dell'équipe dei questionari distribuiti in presenza e raccolti nei centri. Va sottolineato che il processo di inserimento dei dati rappresenta una fase cruciale della ricerca, in quanto la qualità e l'affidabilità dei dati raccolti dipendono da questa fase. In particolare, problematico può risultare l'inserimento dei dati da parte di più ricercatori e questo può causare errori e aggiungere margini di incertezza, a causa delle differenze nel modo in cui i dati vengono codificati e registrati nel database. Per ovviare a questo problema, l'équipe ha adottato una strategia di inserimento standardizzato dei dati attraverso la costruzione di una maschera online, accessibile ai ricercatori, che ha permesso di eliminare gli errori di inserimento e garantire l'omogeneità nella raccolta e nella codifica dei dati. L'utilizzo di questa

strategia di inserimento standardizzato dei dati è in linea con le buone pratiche di ricerca descritte nella letteratura metodologica (Bernardi 2008) per garantire qualità e affidabilità dei dati raccolti.

La creazione di una seconda versione online del questionario tramite tecnica CAWI (Computer Assisted Web Interview) ha permesso di raggiungere ulteriori rispondenti tra i centri UBI in Italia con l'obiettivo di raccogliere le testimonianze di una popolazione più ampia. L'uso di strumenti online per la raccolta di dati è sempre più comune nella ricerca empirica e può offrire numerosi vantaggi, tra cui una maggiore accessibilità ai partecipanti rispetto alla raccolta di dati in presenza. Riteniamo che l'avere utilizzato entrambe le prospettive (in presenza e online) garantisca una maggiore estensione delle evidenze empiriche prodotte. In ogni caso, per quanto riguarda la seconda versione online distribuita tramite link al questionario a tutti i 64 centri UBI presenti in Italia, va segnalato che tale versione online risulta equivalente a quella distribuita in presenza, in modo da evitare eventuali distorsioni nei risultati a causa di differenze sia negli strumenti che nelle modalità di raccolta. In ogni caso, si è prestata attenzione alla progettazione, allo sviluppo e alla validazione della versione online del questionario attraverso dei pre-test. Questa seconda versione online del questionario ha permesso non solo di ampliare le evidenze empiriche prodotte ma anche di offrire, in termini comparativi, la possibilità di integrare le informazioni raccolte nella fase del progetto di ricerca effettuata in presenza (tabella 6).

Tabella 6. Questionari per modalità "presenza" e "online", totali previsti e totali raccolti

	Tot. previsti	Raccolti presenza	Raccolti online	Tot. raccolti
Questionario quantitativo ai partecipanti alle attività dei centri UBI	300	221	226	447
Questionario quantitativo ai membri consiglio dei centri UBI	60	40	28	68
Tot.	*360*	*261*	*254*	*Tot. 515*

A fronte dei 360 questionari previsti, il database finale risulta composto da 515 questionari, 261 dei quali raccolti in presenza e 254 online. La fattibilità del merge tra i database "online" e "in presenza" non solo è stata giustificata dalla medesima numerosità delle quote di questionari raccolti con le

rispettive modalità ma anche da un controllo effettuato confrontando i due gruppi per garantire l'affidabilità e l'attendibilità dei dati (confronto di medie tra i gruppi e distribuzioni percentuali).

I risultati delle elaborazioni quantitative dei dati (capitolo VIII) sono stati presentati nella duplice forma di "valori assoluti" e di "percentuali" sui totali dei casi validi, sia per distribuzioni univariate che bivariate. Per consentire analisi comparative più immediate e per favorire una lettura sintetica del fenomeno osservato, durante la presentazione dei risultati sono stati calcolati anche i rispettivi indici applicati a batterie di item. Tali indici sono stati utilizzati per sintetizzare i giudizi espressi dagli intervistati su scale di accordo (da 1=per nulla d'accordo, a 10=del tutto d'accordo). In particolare, è stato utilizzato l'Indice di Importanza Relativa - IIR (Holt 2014), più volte richiamato in sede di analisi dei risultati, che consente di identificare gli elementi ritenuti rilevanti, sulla base delle risposte date dai partecipanti, permettendo di sintetizzare in un ranking le domande valutate su scale tipo Likert.

L'indice è stato calcolato nel modo seguente:

$$IIR = \frac{\Sigma\, W}{(A * N)}$$

Dove:
IIR è l'indice di importanza relativa;
W è il peso dato a ciascun item dagli intervistati (da 1 a 10 sulla scala di accordo proposta); con peso si intende il valore prescelto della scala moltiplicato per il numero dei rispondenti che l'hanno scelto;
A è il valore più alto della scala (cioè 10, nel nostro caso);
N è il numero totale dei rispondenti all'item.

A livello operativo, applicato alle nostre scale da 1 a 10, può essere tradotto nel modo seguente:

$$IIR = \frac{10 * n10 + 9 * n9 + 8 * n8 + 7 * n7 + 6 * n6 + 5 * n5 + 4 * n4 + 3 * n3 + 2 * n2 + 1 * n1}{(10 * N)}$$

Per l'interpretazione dei valori assunti dall'indice si considera un IIR alto (0,8 ≤ IIR ≤ 1), medio-alto (0,6 ≤ IIR ≤ 0,8), medio (0,4 ≤ IIR ≤ 0,6), medio-basso (0,2 ≤ IIR ≤ 0,4) e basso (0 ≤ IIR ≤ 0.2).

Oltre a prendere in considerazione le principali statistiche descrittive è stata applicata l'Analisi delle Componenti Principali (Albano e Loera 2004), che tra i suoi obiettivi annovera quello di spiegare la varianza dei dati di partenza (variabili manifeste) in una o più nuove componenti. Si tratta, in sostanza, di estrarre le informazioni da una tabella multivariata ed esprimerle come un insieme di nuove variabili, in numero inferiore a quelle manifeste, chiamate per l'appunto componenti principali (Albano e Molino 2011; Bolasco 2014). In questo caso, l'analisi è stata applicata a batterie di item attraverso i quali è stato chiesto ai rispondenti di esprimere un accordo su scala da 1 a 10 (Sciolla 2004, 227), rispetto a una serie di affermazioni, con l'obiettivo di estrarre delle nuove componenti basandosi sulla correlazione tra di esse (Widaman 2007). I criteri per valutare, sulla base dei dati a disposizione, sia il numero delle componenti da estrarre sia la bontà della soluzione relativa all'adeguatezza del campione, sono stati i seguenti: il criterio di Kaiser-Guttman riferito all'autovalore >1 che permette di individuare le componenti con varianze maggiori e, per l'appunto, le più importanti. Tale criterio ha portato all'estrazione delle componenti principali, che spiegano circa il 60% della varianza totale. Il secondo criterio, basato sull'indice KMO (Kaiser-Meyer-Olkin), che può assumere valori da 0 a 1 e che risulta utile per valutare se l'ACP (Analisi delle Componenti Principali) sia uno strumento adeguato rispetto ai dati disponibili, considera valori accettabili quelli assunti dall'indice a partire da 0,6 ma ritiene che i valori ottimali siano quelli superiori a 0,8. Applicato ai nostri dati di riferimento, l'indice ha confermato la bontà della soluzione[49].

[49] Per ulteriori approfondimenti e per chiarire gli aspetti tecnici relativi all'ACP e la sua specificità rispetto all'analisi fattoriale (Sciolla 2004) si rimanda alla bibliografia (Albano e Molino 2011; Bolasco 2014; Widaman 2007).

BIBLIOGRAFIA

Albano, Roberto e Barbara Loera. 2024. *La struttura dei valori di cittadinanza. L'analisi fattoriale per lo studio delle configurazioni valoriali*, «Quaderni di Ricerca del Dipartimento di Scienze Sociali». Torino: Edizioni Libreria Stampatori.

_____ e Daniela Molino. 2011. *Analisi fattoriale per le scienze sociali*, «Quaderni di Ricerca del Dipartimento di Scienze Sociali». Torino: Edizioni Aracne.

Amaturo, Enrica e Gabriella Punziano. 2016. *I* Mixed Methods *nella ricerca sociale*. Carocci: Roma.

Bernardi, Lorenzo (a cura di). 2008. *Percorsi di ricerca sociale. Conoscere, decidere, valutare.* Roma: Carocci.

Bolasco, Sergio. 2014. *Analisi multidimensionale dei dati. Metodi, strategie e criteri d'interpretazione*. Roma: Carocci.

Cardano, Mario. 2011. *La ricerca qualitativa*. Bologna: il Mulino.

Corbetta, Piergiorgio. 2015. *La ricerca sociale: metodologia e tecniche*. Bologna: il Mulino.

Creswell, John W. e Vicki L. Plano Clark. 2011. *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. Los Angeles: Sage.

Holt, Gary D. 2014. "Asking questions, analysing answers: relative importance revisited". *Construction Innovation* 14: 2-16.

La Mendola, Salvatore. 2009. *Centrato e aperto. Dare vita a interviste dialogiche*. Torino: Utet Università.

Sbalchiero, Stefano. 2021. *Dal metodo all'esperienza. Fare ricerca con la sociologia comprendente*. Padova: Padova University Press.

Sciolla, Loredana. 2004. *La sfida dei valori. Rispetto delle regole e rispetto dei diritti in Italia*. Bologna: il Mulino.

Widaman, Keith F. 2007. "Common Actors versus Components: Principals and Principles, Errors and Misconceptions". In Robert Cudeck e Robert C. MacCallum (a cura di), *Factor Analysis*

at 100: Historical Developments and Future Directions. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 177-203.