

Dipartimento di

Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”

Dottorato di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale

Ciclo XXXI

**I MILLE CORPI DI BUDDHA**  
**Corpo, soggettività e azione rituale in un**  
**monastero zen italiano**

Cognome: NUBILE Nome: Giovanni

Matricola: 802633

Tutore: Prof. MALIGHETTI Roberto

Coordinatore: Prof.ssa BELLAGAMBA Alice

**ANNO ACCADEMICO 2017/2018**

*Ai miei nonni*

## INDICE

Ringraziamenti .....	4
INTRODUZIONE.....	6
1. LA POLITICA RELIGIOSA DEI CORPI: UNA NOTA STORICA .....	30
1.1 I primi contatti.....	30
1.1.1 Francesco Saverio e lo Zen .....	32
1.2 Lo studio scientifico e filosofico del buddhismo in Europa.....	35
1.3 Il modernismo buddhista.....	38
1.4 La diffusione dello Zen in Occidente .....	40
1.4.1 La svolta esperienziale nello Zen occidentale.....	42
1.5 La missione europea di Taisen Deshimaru.....	45
1.6 Il contesto del buddhismo italiano .....	49
1.7 La nascita di Shōbōzan Fudenji .....	51
1.8 Re-incorporare la tradizione: Fudenji e la Sōtō-shū.....	52
1.8.1 Fudenji e le Nuove Comunità Monastiche (NMC) .....	54
1.8.2 La politica religiosa dei corpi.....	57
1.8.3 «Il Maestro o la Tradizione?» .....	64
1.9 Conclusioni .....	66
2. ZAZEN SHIKANTAZA: FINZIONE E FUNZIONE DEI BUDDHA .....	68
2.1 Il corpo e la mente nel rito dello <i>zazen</i> .....	70
2.1.1 Il corpo .....	71
2.1.2 La respirazione .....	74
2.1.3 <i>Shin</i> . La mente dello <i>zazen</i> .....	76
2.2 <i>Shinjin ichinyō</i> . Dell'unità dinamica del corpo-mente.....	86
2.2.1 Il corpo come deduzione della coscienza .....	87
2.2.2 Il corpo come induzione della coscienza.....	93
2.3 Lo <i>zazen</i> come <i>espressione</i> del Buddha e l'interpretazione ontologista .....	99
2.3.1 Lo <i>zazen</i> : dalla metafora all'ipermetonimia.....	105
2.3.2 Lo <i>zazen</i> e la performance rituale.....	109
2.3.3 Dall'ipermetonimia alla metafora: ulteriori precisazioni circa il concetto di ontologia .....	116
2.4 Lo <i>zazen</i> come mitoprassi .....	121
2.4.1 I processi d'incorporazione simbolica.....	129
2.4.2 La mediazione simbolica e morale.....	134
2.4.3 La natura tantrica dello <i>zazen</i> e il rapporto tra mediazione e immediatezza.....	137

2.5	<i>Shinjin datsuraku</i> . L'abbandono del corpo-mente .....	141
2.5.1	La non-intenzionalità dell'azione rituale.....	143
2.5.2	L'antropocentrismo della fenomenologia culturale.....	149
2.5.3	L'evento e l'intersoggettività .....	156
2.6	La devozione di un cuore puro .....	161
2.7	Conclusioni .....	165
3.	L'ESTETICA DELL'ELEGANZA: <i>IGI SOKU BUPPŌ</i> .....	167
3.1	La relazione tra il rito dello <i>zazen</i> e la pratica quotidiana.....	168
3.2	Il disciplinamento dei giorni e delle ore.....	174
3.2.1	Purificazione mattutina del corpo.....	177
3.2.2	Lo <i>zazen</i> del mattino ( <i>kyōten zazen</i> ).....	180
3.2.3	L'ufficio del mattino ( <i>chōka fugin</i> ) e il pasto ( <i>chōshuku</i> ).....	182
3.2.4	<i>Nitten sōji</i> . La pulizia dei locali.....	185
3.2.5	Il servizio formale del tè ( <i>chōsan gyōcha</i> ) .....	186
3.2.6	L'incontro serale con l'Abate ( <i>teishō/bansan</i> ).....	188
3.2.7	Il riposo notturno ( <i>kaichin</i> ).....	191
3.3	<i>Gyōjū zaga</i> : lo stile monastico della <i>gravitas</i> .....	193
3.4	L'apprendimento del gesto come mimesi e contagio .....	200
3.5	Lo spazio del corpo: il governo della prossemica .....	214
3.6	Il tempo del corpo: il ritmo .....	217
3.6.1	L'ordine macroscopico.....	218
3.6.2	L'ordine microscopico .....	221
3.7	Le implicazioni soteriologiche della gestualità: la non-efficacia .....	225
3.8	Conclusioni .....	233
4.	LA CONTIGUITÀ DEI CORPI: LA COMUNITÀ E IL MONASTERO.....	236
4.1	Il corpo sociale della Comunità.....	236
4.1.1	La struttura gerarchica interna e la distribuzione dell'autorità.....	238
4.1.2	La riproduzione del corpo sociale: la carriera monastico-sacerdotale .....	242
4.1.3	Fenomenologia del corpo sociale .....	250
4.1.4	Il corpo comunitario come trasmissione della memoria.....	266
4.1.5	L' <i>emplacement</i> del corpo comunitario.....	272
4.2	Il monastero come corpo .....	278
4.2.1	Il modello dello <i>shichidō garan</i> .....	281
4.2.2	Il corpo del monastero nella pratica quotidiana .....	289
4.2.3	L' <i>affordance</i> del fare-Buddha .....	295
4.3	Conclusioni .....	301

5. SHINJITSU NINTAI: IL CORPO COSMICO COME ATTIVITÀ SACRIFICALE.....	303
5.1 Il vero corpo dell'uomo.....	303
5.1.1 La dottrina del <i>trikāya</i> .....	306
5.2 Trascendenza e immanenza del corpo del Buddha .....	310
5.3 La svolta ontologica e la trascendenza religiosa .....	317
5.4 La fenomenologia culturale e l'immanenza religiosa .....	323
5.5 Il corpo come attività.....	331
5.6 L'attività come offerta sacrificale .....	340
5.7 Conclusioni .....	354
CONCLUSIONI.....	356
GLOSSARIO .....	366
BIBLIOGRAFIA.....	379

## Ringraziamenti

Desidero rivolgere un ringraziamento particolare all'Abate di Shōbōzan Fudenji e, attraverso la sua persona, a tutti i monaci e i laici che compongono la comunità che mi ha ospitato durante la ricerca di campo. Sono profondamente grato dell'attenzione e della cura dimostrata verso la mia persona e la mia ricerca, nonché della disponibilità con cui sono stato immancabilmente accolto.

Un pensiero particolare anche a Vito Sōen e a Elisabetta Jikō, i responsabili del centro bolognese corrispondente in cui ebbe inizio la mia pratica dello *zazen* e, in un certo modo, anche il presente studio.

Ringrazio il Prof. Roberto Malighetti, mio tutor, il cui sguardo critico e attento è risultato indispensabile per la stesura compiuta della tesi. Ugualmente rivolgo un pensiero a tutti i docenti del Dottorato in Antropologia Culturale e Sociale, in particolar modo al Prof. Ugo Fabietti, tristemente scomparso durante la mia permanenza nel Dipartimento in Bicocca. Colgo l'occasione per ringraziare tutte le persone incontrate durante gli anni del dottorato, in modo speciale i compagni del trentunesimo ciclo.

Un ringraziamento sentito, infine, a tutti i miei familiari per il costante supporto e a tutte le persone care che, da vicino e da lontano, mi sono state a fianco durante questo percorso.

Se un uccello sta in un qualche posto, un lago per esempio,  
ebbene la sua casa non è solamente il lago ma anche l'intero mondo.  
Questo è il modo in cui un uccello vive e vola il suo mondo.

Shunryū Suzuki (1904-1971)

Un monaco chiese: “Qual è la distanza dal distretto di Jō alla prefettura di Chin?”

Jōshū disse: “Trecento miglia”.

Il monaco chiese: “Qual è la distanza dalla prefettura di Chin al distretto di Jō?”

Jōshū disse: “Nessuna distanza”.

Jōshū Jūshin (778-897)

## INTRODUZIONE

Lo scopo di questa tesi è di contribuire a delineare un dialogo tra la fenomenologia culturale e la svolta ontologica attraverso la discussione del caso di studio etnografico. L'indagine svolta sulle pratiche e sulle rappresentazioni legate al corpo all'interno di un monastero italiano di tradizione buddhista giapponese Zen Sōtō ha permesso la sovrapposizione di istanze teoriche differenti. Ciò non è avvenuto sulla base di una scelta premeditata di chi scrive. Piuttosto, le sollecitazioni etnografiche legate alla peculiarità dell'oggetto di studio ha richiesto un'integrazione – mai completa e mai totalizzante – tra due regimi accademici di discorso differenti.

Il mio intento iniziale era esplorare quale fosse il ruolo del corpo all'interno della ritualità quotidiana di un monastero zen sito sull'appennino parmense. La decisione di focalizzare lo sguardo analitico sulle pratiche monastiche legate alla corporeità non nasceva da uno studio bibliografico dello Zen o dalla volontà di applicare su un oggetto di studio differente alcuni miei interessi pregressi circa il tema 'corpo'. Tale scelta dipendeva, piuttosto, dalla mia personale pratica del rito-matrice dello Zen Sōtō: lo *zazen*, la "meditazione seduta"<sup>1</sup>. Sulla base della mia breve esperienza, avevo avuto modo di cogliere, seppur in maniera imprecisa, l'importanza che la corporeità aveva nel contesto della "seduta" rituale. Durante gli incontri nel centro corrispondente bolognese (legato al monastero) che frequentavo, il disciplinamento del corpo e l'affinamento della sua sensibilità non erano collaterali alla buona riuscita del rito ma apparivano come il suo definitivo compimento. Durante la seduta di meditazione ci si concentrava soltanto sul mantenimento della postura corporea corretta, la quale mi era stata indicata brevemente, con degli accenni, dal responsabile del centro. L'attenzione riservata al corpo, inoltre, non si limitava solamente al segmento rituale vero e proprio ma si propagava anche al momento iniziale della preparazione della sala e al riordino conclusivo degli spazi e degli oggetti. La centralità assegnata alla postura meditativa, l'attenzione verso un portamento corretto e decoroso, la cura con cui veniva allestito l'altare o disposti i materassini, eccetera, richiamarono la mia attenzione sulla centralità dell'impiego del corpo e di un suo disciplinamento.

---

<sup>1</sup> La postura consiste nello star seduti su un cuscino tondo (chiamato *zafu*) posato a livello del pavimento con le gambe incrociate e con le mani poste in grembo in una forma ben definita. Esploreremo in dettaglio lo *zazen* nel secondo capitolo.



Il corpo dei praticanti, inoltre, non veniva solamente educato a una forma estranea, da inculcarsi attraverso una formazione progressiva, ma era pensato anche come soggetto di un “sapere” a cui ci si doveva affidare. Ad esempio, si spronavano i praticanti a “pensare con il corpo” oppure, durante la recitazione rituale dei testi sacri, a “cantare con le orecchie”, o ancora a “vedere con la schiena”. La corporeità appariva ora come assoggettata a un disciplinamento esterno, ora veniva pensata come sede di dispiegamento di capacità proprie, antecedenti la coscienza mentale discorsiva. In entrambi i casi, il corpo si mostrava ai miei occhi di principiante non solo come un “supporto” devozionale ma come l’origine e la destinazione di una più ampia *Bildung* religiosa.

Alla convergenza tra la soggettivazione e l’oggettivazione del corpo si aggiungeva inoltre un elemento ulteriore, di carattere esplicitamente religioso. Vediamo in che modo avvenne nel contesto della pratica della meditazione seduta (*zazen*). L’invito a rivolgere l’attenzione sulla posizione del corpo durante il rito è inteso prevenire la distrazione mentale (perdersi in fantasticherie) o il torpore. Durante la meditazione, tuttavia, nonostante cercassi di porre attenzione alla postura, avendo cura che non si sfaldasse, spesse volte iniziavo ad astrarmi in fantasticherie legate alla mia vita personale, oppure a cedere alla stanchezza indulgendo in uno stato simile al dormiveglia. Altre volte, invece, riuscivo a rimanere concentrato sul mio corpo, conservando vigilanza e lucidità per quasi tutta la durata della seduta. Questo destino ambiguo delle sedute di *zazen* mi portò ad applicare uno sforzo affinché lo *zazen* “cattivo” – distratto o addormentato – si tramutasse in uno *zazen* “buono” – concentrato e disinvolto. Alcune volte ero un “buon” praticante, altre volte – più numerose - ero un praticante pessimo. Quando cercavo di esporre le mie difficoltà ai membri anziani del gruppo cittadino<sup>2</sup>, essi rispondevano che non era possibile stabilire un criterio di giudizio della bontà della pratica. Essa veniva realizzata *immediatamente*, nonostante gli sforzi o le opinioni dei praticanti. Nella visione della scuola buddhista Zen Sōtō, difatti, la meditazione non è concepita come un’attività umana in cui il soggetto si misura con un processo di perfezionamento personale. Al contrario, essi affermavano, secondo formulazioni che mi apparivano oscure e indecifrabili, che fare *zazen* è diventare Buddha. In questa visione, il corpo del praticante è *già* il corpo di Buddha.

---

<sup>2</sup> Di cui all’epoca faceva parte anche uno dei monaci poi trasferitosi definitivamente in monastero durante la mia ricerca.

In sintesi, l'esperienza personale mi aveva restituito tre immagini della corporeità le quali, da un lato, ne confermavano la preminenza all'interno della pratica meditativa e, dall'altra, ne restituivano una visione d'insieme molto complessa. In primo luogo, il corpo veniva oggettivato da pratiche disciplinanti che miravano all'impressione di una sorta di *habitus* nel senso bourdesiano (Bourdieu 2003). In secondo luogo, si riconosceva alla corporeità una soggettività immanente che lo metteva in grado di relazionarsi con gli altri praticanti e con l'ambiente circostante in una maniera peculiare. Similmente ai casi studiati dagli antropologi Thomas J. Csordas (1990; 1994; 2002), Michal D. Jackson (1983; 1989; 1996; 2015) – esponenti di punta della cosiddetta “fenomenologia culturale” in antropologia (Lock, Farquhar 2007; Mascia Less 2011; Čargonja 2013) – il complesso psicofisico era inteso “incorporare” modalità di conoscenza e di relazione a esso proprie, irriducibili a una semplice analogia corporea di processi semiotici. In terzo luogo, la corporeità veniva inquadrata in una cornice soteriologica di cui i predicati di soggettività e di oggettività non riuscivano a esaurire la complessità. La meditazione in quanto rito era pensata come capace di metamorfizzare il corpo del praticante nel “vero corpo di Buddha”. La presenza del corpo divino nel corpo umano non veniva intesa come *metaforica*. Utilizzando l'interpretazione dell'antropologo James Fernandez, si può affermare che la postura del corpo non era pensata soltanto come un «device of representation» (1974: 120) attraverso cui i praticanti additavano a qualcosa d'altro della stessa postura corporea. Il corpo non veniva ordinato, e le facoltà a esso attribuite non si dispiegavano per rivolgersi a un riferimento esterno alla fatticità stessa della carne. Riconoscevo insomma un'interpretazione immanentistica del corpo divino. Lo *zazen* è Buddha, e non solo *rappresenta, simbolizza o rimanda* a qualcosa d'altro dal segno corporeo<sup>3</sup>. In questo modo, ai processi di soggettivazione e di oggettivazione si affiancava una prassi dell'immanentizzazione del piano divino nel corpo.

Questo terzo e ultimo aspetto mi ha rimandato agli studi sulla svolta ontologica che avevo svolto nella mia tesi di laurea magistrale. In quel lavoro avevo cercato di creare un dialogo tra le correnti dell'antropologia postmoderna (Clifford, Marcus 1997; Marcus, Fischer 1998; Clifford 2003) e il nuovo modello proposto dall'*ontological turn* (Henare *et al.* 2007; Pedersen 2011; Holbraad 2012; Viveiros de Castro 1998; 2012; 2017). In particolare, mi ero concentrato sull'esigenze e contingenze accademiche che avevano

---

<sup>3</sup> Si veda Wagner 1986: 6 e Viveiros de Castro 2017: 40 circa l'alterità del correlato oggettivo della metafora.

favorito il ricorso inusuale<sup>4</sup> al linguaggio dell’“essere” in antropologia. Nel momento in cui sono venuto in contatto con le pratiche e le retoriche del corpo nel contesto dello *zazen*, ho riconosciuto una convergenza interessante attraverso cui si poteva discutere il paradigma teorico da me studiato. La pratica d’immanentizzazione che avevo intraveduto nello *zazen*, difatti, richiamava alla mente dei casi di studio analoghi, quali la trasformazione della polvere divinatoria tra gli oracoli cubani studiati da Martin Holbraad (2008; 2012), la metamorfosi sciamanica nel “prospettivismo” di Viveiros de Castro (1998; 2000; 2012) o l’analisi dei “faticci”<sup>5</sup> condotta da Bruno Latour (2005b). In questi scritti, gli antropologi “ontologisti” intendevano rinnovare il dibattito antropologico sull’alterità culturale oltrepassando non soltanto il paradigma semiotico dell’antropologia interpretativa (Geertz 1973) ma anche la relativa critica operata negli anni Ottanta circa la “crisi della rappresentazione” (Clifford in Clifford, Marcus 1997). Essi intendevano “prendere sul serio” gli altri (“*taking others seriously*”), ovvero radicalizzare le istanze conoscitive e politiche della disciplina attraverso l’incontro etnografico, evitando di ridurre le altrui culture a meri sistemi di classificazione e significazione del mondo (Holbraad, Pedersen, Viveiros de Castro 2014). Seguendo questa linea di pensiero, questo studio parte dall’intenzione di “prendere sul serio” la prassi d’immanentizzazione del religioso nel corpo, in modo da contribuire a un ripensamento della stessa categoria di “corpo”.

### *Prendere sul serio l’altro*

Diversi critici hanno rilevato (Heywood 2012; Killick 2014; Graeber 2015) che l’intenzione fondamentale dell’antropologia *tout court* è stata proprio di “prendere sul serio” gli altri. Perché si è inteso ribadire allora un proposito già ampiamente condiviso? È opportuno, a questo riguardo, chiarire cosa intendano gli autori della svolta ontologica per “prendere seriamente gli altri”. Secondo Viveiros de Castro (2011), la “serietà” consiste nella riconsiderazione del coefficiente d’alterità dei popoli studiati. Secondo questa corrente teorica, l’antropologia culturale tenderebbe a considerare i gruppi umani come capaci di

---

<sup>4</sup> Di diverso avviso Roberto Beneduce in Viveiros de Castro 2017: 223-224, n. 80. Si veda a proposito dell’utilizzo del concetto di “ontologia” in antropologia il celebre volume di Irving Hallowell (2002), eletto come “padre nobile” dall’antropologia ontologica.

<sup>5</sup> Attraverso il neologismo “faticcio”, Latour intende indagare la dimensione fondamentale dello statuto degli oggetti materiali, irriducibile a una narrazione di tipo rappresentazionalista (in cui i significati culturali sono imposti dagli uomini sulla materia inerte) o a un’altra di tipo realista (in cui le cose naturali “parlano da sé”). Si veda anche Latour 2006, 2009.

elaborare sistemi culturali complessi ma, allo stesso tempo, incapaci di proporre un discorso sulla “natura” del mondo. In questo senso, i gruppi umani non-occidentali avrebbero accesso soltanto a delle “visioni del mondo” (*worldviews*) e non al mondo stesso. Ciò vale a dire che gli altri, nello stabilire un rapporto di conoscenza con il mondo, sono capaci di produrre una “etno-scienza”<sup>6</sup> ma non una “scienza” vera e propria, al modo delle scienze naturali occidentali. Essi possono elaborare dei sistemi complessi di credenze e di simboli (Latour 2005b, 2009) ma non un discorso degno di considerazione scientifica su come è fatto *veramente* il mondo e sulle entità che lo compongono (l’ontologia). Secondo questi autori, alla scienza occidentale spetterebbe la qualificazione di “sapere” capace di descrivere dei “fatti”, mentre gli altri rimarrebbero confinati nel regno della “credenza” (Latour 1994: 64). La valutazione delle “credenze” di tipo simbolico degli altri e dei “fatti” di tipo scientifico degli occidentali sarebbe viziata da una fondamentale “asimmetria”. A questo proposito, Viveiros de Castro scrive:

[*l’antropologia*] must construct a concept of seriousness (a way of taking things seriously) that is not tied to the notion of belief or of any other “propositional attitudes” that have representations as their object. The anthropologist’s idea of seriousness must not be tied to the hermeneutics of allegorical meanings or to the immediate [sic] illusion of discursive echolalia. Anthropologists must allow that “visions” are not beliefs, not consensual views, but rather worlds seen objectively: not *worldviews*, but *worlds of vision* (and not vision only — these are worlds perceivable by senses other than vision and are objects of extrasensory conception as well). (Viveiros de Castro 2011: 133)

Nella visione di questi autori, prendere sul serio gli altri corrisponde in primo luogo nel non ridurre le culture dei popoli studiati all’effetto di un complesso di “credenze”. Le culture nella loro dinamicità, così, non si presenterebbero soltanto come un modello epistemologico per conoscere il mondo quanto come un modo ontologico della sua stessa effettuazione (Mancuso 2014: 11, 2016: 98 e sgg.; Benadusi, Lutri, Sturm 2016: 93-94;

---

<sup>6</sup> Per “etno-scienza” non ci si riferisce alla corrente teorica dell’antropologia cognitiva sviluppatasi alla metà del Novecento negli Stati Uniti (si veda Fabietti 2001: cap. 20) quanto al complesso di conoscenze dei popoli studiati dall’antropologia, il quale viene solitamente marcato con il prefisso “etno-” per distinguerli dai campi accademici occidentali corrispondenti (ad es.: etno-botanica, etno-matematica, etno-teologia, etno-medicina, ecc.). Bruno Latour ritiene la necessità di marcare il “sapere” altrui attraverso il prefisso “etnico” come l’effetto della generale asimmetria che il pensiero occidentale contemporaneo ha stabilito tra “noi” e “loro” (1994: 64). Di qui la necessità di elaborare un’“antropologia simmetrica” (2009).

Bertelsen, Bendixsen 2016: cap. 1). Per gli antropologi ontologisti, la cultura deve essere esplorata nella sua dimensione *pratica*, e la dimensione pratica deve essere messa in relazione con la sua intrinseca capacità di “fare mondo” (Blaser 2013: 551). Questa prospettiva intende operare uno slittamento da un linguaggio rappresentazionalista a uno radicalmente performativo. Come scrive Andrew Pickering (2016: 4), studioso che proviene dagli studi su scienza e tecnologia (STS): «we act in the world, the world acts on us, to and fro, in a dynamic process I call the dance of agency, in which all the partners are unpredictably and emergently transformed».

La pratica dello *zazen* si presentava come rispondente ad alcune di queste sollecitazioni teoriche per almeno due ragioni. In primo luogo, i neoconvertiti al culto buddhista non affermavano di essere dei “credenti” quanto piuttosto dei “praticanti”. L’aspetto della “credenza” religiosa – intesa come un *set* di proposizioni di natura metafisica a cui aderire – veniva messa da parte. I praticanti del centro cittadino non erano interessati alle opinioni, alle credenze religiose, alle convinzioni politiche, ecc. del nuovo arrivato: più importante era aderire con il corpo a specifici modelli di portamento. Si teneva in maggior conto l’ortoprassi piuttosto che la conversione a un’ortodossia religiosa composta di precetti astratti. In secondo luogo, come accennato sopra, lo *zazen* veniva concepito come un rito “autotelico”, in cui l’azione meditativa del “sedere come un Buddha” non aveva un valore metaforico ma era il compimento immediato di una metamorfosi radicale in cui il corpo dell’uomo *era* il corpo del Buddha.

A partire da queste sollecitazioni teoriche, lo scopo iniziale della mia ricerca etnografica in monastero è stato, in prima istanza, quella di “prendere sul serio” l’immanentizzazione del piano divino nella pratica meditativa, esplorando quella “*dance of agency*” tra la soggettivazione e l’oggettivazione dei corpi che avevo colto attraverso la mia breve pratica personale. In seconda istanza, si è inteso sfruttare un’altra implicazione del *taking others seriously* della svolta ontologica: la ricorsività concettuale. Con ricorsività s’intende la capacità dei concetti elaborati a partire dall’incontro etnografico di retroagire sui concetti propri della disciplina accademica (Candea 2011). Si tenterà in questo senso di abbozzare una riflessione sulle nozioni-cardine che guidano questo lavoro (corpo, soggettività, azione rituale). Inoltre, attraverso il caso etnografico si cercherà di discutere la portata e i limiti del linguaggio ontologico in un contesto antropologico e, specificatamente, religioso. Lo studio sulle rappresentazioni e le pratiche legate al corpo, poi, per via della

triplice immagine a cui sopra ho accennato, hanno favorito un raffronto tra la svolta ontologica e la fenomenologia culturale. Nel quadro iniziale del mio lavoro, ciò si poneva come la continuazione di uno studio più ampio circa la teoria antropologica di fine Novecento, permettendomi di focalizzare l'attenzione sui rapporti tra due paradigmi di pensiero che ugualmente hanno inteso reagire ad alcuni aspetti della critica postmoderna (Holbraad, Pedersen 2017: 282 e sgg.).

### *La molteplicità estensiva dei corpi*

La ricerca etnografica condotta nel monastero partiva dall'idea di esplorare le implicazioni concettuali dell'immanentizzazione corporea del religioso. Come detto, ciò nasceva dalla mia breve esperienza personale presso il centro cittadino. Durante la ricerca in monastero, tuttavia, ci fu un capovolgimento importante di prospettiva. Il concetto di "corpo" che guidava le mie osservazioni si riferiva principalmente alla configurazione storico-biologica che compone il nostro essere fisico. Nel contesto monastico, invece, il corpo non era pensato come un'entità singola, pur con la sua complessità interna. L'immagine di 'corpo' legata alla prassi monastica non era ridotta al corpo umano – alla sua carne - ma si presentava come una pluralità che andava oltre la configurazione fisica dell'uomo. Vediamo in che modo la "pluralità" dei corpi riconosciuta in monastero s'inserisce nel dibattito accademico in merito.

Sia la fenomenologia culturale, sia la cosiddetta "antropologia *del* corpo" (Csordas in Csordas 1994) pongono un'equivalenza tra ciò che viene pensato come 'corpo' e la fatticità della carne. Si tratta di un dato così evidente da essere condiviso sia dall'interpretazione fenomenologica – che sottolinea la sua capacità precipua d'incarnare e di esprimere istanze soggettivistiche - sia dalle visioni di autori in cui il corpo dell'uomo viene trattato come luogo d'iscrizione foucaultiano di forze a esso aliene (Douglas 1979; Schepher-Hughes, Lock 1987; Lock 1993; O'Neill 2004).

Con questo non intendo affermare che questa vasta congerie di studiosi si riferisca a un'idea reificata di 'corpo'. La categoria è stata rimessa in questione dall'antropologia culturale, com'è noto, fin dalle pioneristiche ricerche di Marcel Mauss (1936). Ora pensato come principale strumento dell'uomo, ora come fondamentale supporto simbolico (Douglas 1979), il concetto antropologico di 'corpo' ha perduto la staticità di una visione biologicista. Attraverso questo tipo di studi, difatti, gli universali sociologici e biologici sono stati ridiscussi e «new "local" bodies have become visible, offering a diverse history and

geography of human material Being» (Lock, Farquhar 2007: 3). Come afferma l'antropologa Frances Mascia-Less (2011: 2), a partire dagli anni Settanta, sono emersi due *insights* fondamentali. Il primo si riferisce alla visione fenomenologica dell'*embodiment* che intende il corpo in stretta connessione con l'esperienza vissuta, come sede del sé, della soggettività e condizione essenziale per la costituzione di relazioni intersoggettive. Il secondo – che è quello che ci interessa ora discutere - si riferisce invece alla “pluralizzazione” del corpo. In questa prospettiva, la declinazione del corpo come unità compatta e singola esprimerebbe un normativismo universalista che non soltanto tradisce un etnocentrismo epistemologico ma sarebbe capace di veicolare anche degli effetti negativi a livello etico-politico. A partire da questo dibattito, la categoria ‘corpo’ si è difatti complessificata.

Thomas Csordas (in Csordas 1994: 5 e sgg.) discute il “multiple body” nell'introduzione a una sua curatela sul tema dell'*embodiment* e dell'esperienza. Egli parte dal celebre volume di Mary Douglas – *Natural Symbols* – in cui la studiosa, prendendo le mosse dal saggio di Mauss (1936), isola a fini euristici due corpi: quello fisico e quello sociale. Per l'antropologa britannica, lo studio dei processi di apprendimento di modelli corporei non può prescindere dall'apparato simbolico che vi s'inscrive. L'espressione corporea è limitata dalla società, e tende a coordinarsi, secondo omologia estetica, al contesto da cui sorge (Douglas 1970: 102-109). La “naturalità” del corpo si trasfonde simbolicamente al corpo della società, legittimandone la configurazione strutturale. Allo studio della Douglas, Csordas fa seguire il celebre articolo di Margaret Lock e Nancy Scheper-Hughes (1987), in cui esse identificano tre corpi: un “corpo vissuto” nella sua soggettività fenomenologica, un “corpo sociale” fonte di rappresentazioni simboliche, e un “corpo politico” plasmato dal controllo istituzionale. Infine, l'antropologo americano chiosa citando lo studio del sociologo John O'Neill “*Five bodies: the human shape of modern society*” (2004 [1985]). In questo volume, l'autore individua cinque corpi attraverso i quali egli mette in relazione gli aspetti politici e sociali che plasmano il corpo dell'uomo con i processi moderni di medicalizzazione e di commercializzazione. O'Neill opera la sua analisi intendendo il corpo come “an institution of anthropomorphosis” (2004: xi). Nella sua visione, l'uomo si fa uomo umanizzando il mondo; l'antropomorfizzazione del mondo corrisponde a una sorta di antropopoesi<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Per il concetto di ‘antropopoesi’ si veda Remotti in Allovio, Favole 1996.

Si è consapevoli, dunque, che l'attenzione posta dall'antropologia culturale sui fattori sociali, storici e politici ha portato a un'espansione del concetto. La definizione molteplice di "corpo" a cui si farà riferimento nella tesi, tuttavia, si distingue dalla pluralizzazione appena descritta. In questi studi, i corpi moltiplicati sono comunque iscritti nel corpo fisico, il quale si fa portatore di diverse istanze di natura simbolica, sociale, politica, ecc. In un certo modo, si può affermare che Douglas, Lock, Scheper-Hughes e O'Neill si riferiscano a una *molteplicità intensiva* dei corpi. Per "intensivo" s'intende – come in fisica - una qualità o una proprietà indipendente dalla quantità di materia considerata. Ciò equivale a dire che i corpi moltiplicati dallo sguardo analitico di questi ricercatori coincidono in ogni caso con la fatticità della carne. Al contrario, il capovolgimento di prospettiva a cui sopra ho accennato si riferisce a una *molteplicità estensiva* dei corpi. Nelle pratiche e nelle rappresentazioni monastiche, il corpo è, sì, multiplo ma l'essere umano figura come uno degli elementi della serie e non come la matrice fondamentale. Il corpo del singolo viene inteso come un livello ulteriore di attualizzazione di un concetto di "corpo" molto più ampio. Detto concetto espanso viene applicato dai miei soggetti di studio sia al "corpo sociale" della Comunità, sia al "corpo architettonico" del complesso monastico. La strutturazione dei capitoli di questa tesi intende dunque seguire tale progressione: dal corpo del singolo al corpo architettonico, attraverso il corpo sociale.

La moltiplicazione dei corpi è emersa dal mio lavoro etnografico, specificatamente dall'osservazione partecipante e dalle conversazioni con i miei soggetti di studio. Avremo modo di mostrare, a partire dal secondo capitolo, i dettagli etnografici che precisano tale tripartizione. A questo riguardo, riporto qui un episodio emblematico tratto dal mio quaderno di campo - accaduto nella fase finale della ricerca etnografica - che riesce forse a restituire la complessità della concezione del "corpo" nelle pratiche monastiche.

Appena arrivato in monastero, dopo i saluti di rito, N. L. mi chiede se posso accompagnare l'Abate a una conferenza nella vicina cittadina. Si tratta di un Festival della durata di tre giorni dal significativo titolo "Educare il corpo" tenuta in una chiesa sconosciuta nel centro-città. L'Abate è stato invitato non solo per la sua carica sacerdotale ma anche perché in gioventù è stato un campione di judo. Gli interventi degli altri convenuti (tutti insegnanti dell'arte marziale giapponese) si concentrano sul problema del corpo in maniera diretta. Ad esempio, il primo – un anziano e stimato maestro di judo - fa degli esempi concreti su come nell'educazione contemporanea "la testa si sia allontanata dai piedi", su come i giovani che



vanno da lui in palestra non abbiano naturalezza nelle prese con le mani, su come anche la mancata educazione calligrafica a scuola abbia ridotto l'uso del polso nella scrittura a mano libera, ecc. L'intervento dell'Abate, al contrario, si apre con una perentoria affermazione – che fa eco a un'argomentazione sostenuta da un teologo cristiano che insegna presso il loro seminario di studi - circa l'impossibilità di sconsecrare una chiesa. Il suo riferimento allo statuto dell'edificio intende veicolare l'idea che l'educazione del corpo non può essere delineata e discussa al di là dei “corpi” di cui si fa parte. Difatti, parlando dell'”educazione del corpo”, egli fa immediatamente riferimento a quella pedagogia che educa il soggetto a muoversi nella maniera corretta nello spazio, e a esprimere con il corpo il valore simbolico delle distanze e delle precedenze. A questo riguardo, fa riferimento allo scalino che segna lo stacco dalla parte absidale dalla navata centrale della chiesa, ovvero il limite dello spazio che non si può oltrepassare se non su invito. Anche in questo caso, l'Abate parla del corpo senza parlarne direttamente ma parlando del corpo della chiesa, quello materiale, che ti “fa” corpo. E poi rimarca come sia inutile parlare di corpo individuale se non si parla del “corpo di cui fai parte”, intendendo il corpo sociale. Insomma, invece di parlare del corpo del singolo indica il corpo della comunità e il corpo materiale dello spazio sacro.<sup>8</sup>

A partire da questo tipo di considerazione, realizzai che il corpo del praticante non poteva essere analizzato al di fuori della rete che lo univa a questi due corpi. Mi resi conto, inoltre, di come non fosse soltanto in gioco il reciproco *entanglement* tra i “corpi” quanto una fondamentale concezione non-antropocentrica. Il fatto che la Comunità e il monastero venissero concepiti e vissuti come “corpi” non nasceva da una proiezione metaforica basata sul modello del corpo umano. Difatti, lo stesso giorno di cui ho appena riportato uno stralcio del quaderno di campo, una volta tornati al monastero, mentre stavamo ridiscutendo dei temi trattati nel suo intervento alla conferenza, l'Abate affermò come, dal punto di vista monastico, non si possa riconoscere un corpo «senza corpo metafisico, il quale non viene dopo il [corpo] fisico, ma *prima*»<sup>9</sup>. In questa visione, lo stesso corpo umano – piuttosto che essere una «institution of anthropomorphosis» (O'Neill 2004: xi) - si presentava come l'effetto di una “proiezione a cascata” di portata cosmica.

L'intento iniziale di “prendere sul serio” l'immanentizzazione del divino nel corpo è stato ulteriormente specificato. Lo scopo di questa tesi è dunque “prendere sul serio” al modo

---

<sup>8</sup> Dal quaderno di campo. 29/09/2017.

<sup>9</sup> Dal quaderno di campo. 29/09/2017.

della svolta ontologica l'immanentizzazione del divino nella *pluralità estensiva* dei corpi, di cui ne abbiamo isolati tre: il corpo del singolo, il corpo della Comunità e il corpo del monastero.

Un parallelo con la concezione estensiva dei corpi lo si può trovare negli studi amazzonici di Terence Turner (in Mascia-Less 2011; 1995). Egli individua tra le popolazioni Kayapò del Brasile centrale una molteplicità dei corpi simile a quella della presente tesi. Egli isola il corpo individuale, il corpo della società, il corpo del villaggio, i quali si stagliano sullo sfondo di un corpo cosmico. L'antropologo di Chicago così s'esprime:

From the Kayapo point of view, this thoroughgoing parallelism between cosmic and bodily form is neither a metaphorical correspondence between given natural and social orders or "systems of differences," nor of the structure of the social body as the structure of the cosmos. Rather, body and cosmos participate in a single process of development, the form space-time, conceived as an endlessly replicated series of irreversible processes in vertical space (diurnal solar journeys, the growth of individual bodies) which in turn imply repeated cycles of reversible movement between contrasted zones of periphery and center, and nature and society [...].

The structure of this universal macroprocess is also the structure of microprocess of social activity at all levels of social and individual action down and including intrabodily processes. Both the vertical and horizontal/concentric dimensions of the pattern are replicated, in the same complementary relation, at all levels of social organization. The "cosmos" is simply the abstract form of total process of individual and collective activity which simultaneously produces social bodies and persons, families and households, communal groupings and communities themselves. The fundamental reality of body, society, and cosmos alike is that of a process of action that unfolds from beginning through a reciprocal interaction between central subject and peripheral world, a process simultaneously subjective and objective, intentional and material which appears, at different levels, as the form of an individual act, cycle of the social body, the developmental cycles of family and household, structure of the community as a whole, and the formation of the universe. (Turner 1995: 164)

In maniera sorprendentemente analoga alla struttura di questa tesi, Turner riconosce tra i Kayapò una molteplicità di corpi, i quali non possono avere come riferimento primario il "corpo umano" poiché questa popolazione non ha nemmeno un termine per designarlo. Le relazioni tra i diversi corpi non possono essere considerate da Turner come delle

“corrispondenze metaforiche” né come il processo simbolico che “naturalizza” il corpo della società (come in Douglas 1970). È in un senso analogo alle ricerche di Turner che s’intende esplorare l’ampia nozione di “corpo” in monastero.

La tesi nasce dunque come una sperimentazione laddove s’intende prendere sul serio la molteplicità estensiva dei corpi, intendendoli non come il frutto di una metafora proiettiva, operante per similarità. Il ricorso alla radicalità interpretativa della svolta ontologica permette a nostro avviso di approfondire il discorso fenomenologico sul corpo. Per esemplificare ciò, si prenda la discussione che Csordas (1994, 2003) fa del celebre aneddoto in cui il missionario e studioso francese Maurice Leenhardt parla della nozione di “spirito” con un anziano kanak della Nuova Caledonia. Vale la pena riportare le parole in originale.

En somme, [...] c’est la notion d’esprit que nous les missionnaires avons portée dans votre pensée ? » [...] « L’esprit ? Bah! Vous ne nous avez pas apporté l’esprit. Nous savions déjà l’existence de l’esprit. Nous procédions selon l’esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c’est le corps. (Leenhardt cit. in Rognon 2007: 3)

L’«anziano filosofo kanak» - come lo chiama Csordas – ribalta il discorso spostando l’attenzione dallo spirito al corpo. Leenhardt era comprensibilmente mosso dalle categorie occidentali che individuano, citando Viveiros de Castro (2012: 116), la continuità materiale dell’universale nel corpo e la discontinuità metafisica particolare nella mente. Ciò che i kanak avevano ricevuto dagli occidentali, in realtà, non era l’anima ma la distinzione tra il corpo dell’uomo e il corpo del mondo. Csordas trae due lezioni principali da questo aneddoto. La prima riguarda la relazione, già nota al pensiero intellettuale europeo, tra la biologia del corpo e le forze storico-culturali che lo plasmano. La seconda - ch’egli fa sua - riguarda come il corpo possa plasmare la storia e la biologia. Seguendo Merleau-Ponty, egli s’interroga su come il corpo possa essere non solo oggetto della storia e della cultura – come già in Mauss, in Foucault, in Bourdieu, in Douglas, ecc. – ma divenire finalmente *soggetto*. Tale prospettiva è stata estremamente feconda e certamente rende conto in maniera sorprendentemente efficace di alcune delle dinamiche che informano la vita del monastero. Tuttavia, Csordas continua ad articolare il suo discorso secondo un modello di «corpo», che corrisponde al “sacco di pelle, carne, ossa, midollo”. Con questo non si vuole sorvolare sulla complessità del pensiero dell’antropologo americano quanto sottolineare il fatto evidente di come egli non abbia «preso sul serio» (Holbraad, Pedersen 2016) le affermazioni

dell'anziano kanak. Egli non assume la radicalità dell'altro, secondo cui si parla del corpo proprio solo attraverso il corpo del mondo. Piuttosto, grazie a un suo contributo indiretto, Csordas viene stimolato a una rilettura del concetto di corpo certamente interessante e proficua ma nondimeno radicata nella «convenzionale concezione euro-americana della persona» (Csordas 2003: 20). Al contrario, in questa tesi si cercherà di prendere seriamente in considerazione un'interpretazione estensiva dei corpi.

### *La soggettività e l'extra-sociale religioso*

A partire dalla prospettiva che s'intende adottare circa l'analisi della corporeità nel monastero zen, si svilupperà nella tesi una riflessione circa il problema della soggettività. Come viene concepita la soggettività nel momento in cui il corpo del praticante viene immesso in un quadro di molteplicità estensiva? La domanda non riguarda soltanto la relazione tra il processo d'apprendimento che manipola i corpi dei novizi dall'esterno (l'insegnante che agisce sul discepolo) e la progressiva soggettivazione del corpo dell'apprendista (il discepolo, pur essendo condotto dall'insegnante, è il protagonista della sua vicenda spirituale di cui ha piena responsabilità). Piuttosto, ci si chiede quale sia la relazione tra la soggettività incorporata del corpo singolo in un contesto in cui il 'corpo' è attributo paritario di realtà macrocosmiche (nel nostro caso, i corpi della Comunità e del monastero).

Come scrive l'antropologo Steven Van Wolputte riguardo al suo studio sulla corporeità tra i pastori della Namibia nordoccidentale: «As "bodiliness" also implies the bodies of the animals in one's herd, or the ancestors, selfhood in the first instance concerns a decentered (or ex-centric) subjectivity; it implies a body-self that originates in "outer" fields of meaning and extends in space and place, in material culture, in animals, and in the bodies of others» (2004: 252). Similmente ai rilievi dell'antropologo belga, partendo dalla considerazione piena e "seria" del corpo di elementi non-umani – come s'intende fare in questo lavoro – si ottiene un "decentramento" dell'umano. È importante aggiungere che il "decentramento" della soggettività umana (e il suo ripensamento) non corrisponde all'applicazione arbitraria di un quadro teorico non-antropocentrico sull'oggetto di studio in esame. Come verrà mostrato nei capitoli seguenti, si tratta piuttosto dello sforzo antropologico di recepire a livello teorico delle chiare indicazioni etnografiche.

Oltre alle ripercussioni che una concezione estensiva del “corpo multiplo” ha sulla soggettività umana, si terrà conto inoltre del fattore prettamente religioso ed extra-sociale. Ovvero, in che modo il rapporto intersoggettivo tra i corpi (nella loro reciproca oggettivazione e soggettivazione) s’inserisca nella fondamentale visione soteriologica che anima la vita monastica. È possibile pensare la soggettività e il corpo dell’uomo in relazione all’elemento non-sociale e non-umano che fonda l’ascesi comunitaria? In che modo è possibile farlo senza ridurre la religiosità della “forma di vita” monastica (Agamben 2011) a un effetto di relazioni prettamente “umane” e “sociali”? Riguardo a questi problemi – di cui ci si propone soltanto di contribuire e non certo di chiarificare in maniera determinante – ci si rifarà alla visione di Bruno Latour. Nella sua opera, il filosofo francese parte dal riconoscimento basilare che il regime religioso di discorso e di pratica prevede esplicitamente la presenza di entità extra-sociali ed extra-umane. Egli scrive: «Religion does not have to be ‘accounted for’ by social forces because in its very definition—indeed, in its very name— it links together entities which are not part of the social order» (1999: 7). A partire da questa considerazione, egli sviluppa – in numerose opere – un ragionamento circa la portata di un’interpretazione “sociologizzante” del fenomeno religioso.

Nella disciplina antropologica, le istanze del lavoro latouriano sono state recepite da ciò che è stata definita, nell’ambito degli studi sulla svolta ontologica, come “antropologia post-sociale” (Latour 2009; Viveiros de Castro, Goldman 2012; Goldman 2005; 2011). Nel contesto di questi lavori accademici, si è tentato di andare oltre la descrizione para-sociologica che l’antropologia ha spesso portato avanti sulla scorta dell’eredità della scuola sociologica francese, ritrasmessa dal funzionalismo (Viveiros de Castro 2017: 83) e dallo struttural-funzionalismo (Viveiros de Castro, Goldman 2012: 429). L’obiettivo di questi autori<sup>10</sup> è di de-sostantivizzare il campo del “sociale” – simmetricamente a una de-sostantivizzazione del concetto di ‘natura’ (Mancuso 2014: 19). Le immagini *altre* di “*socius*”<sup>11</sup> nate dalle sollecitazioni etnografiche non devono essere interpretate come una strategia per “naturalizzare” l’ordine sociale di un gruppo, come un’esigenza simbolica del pensiero umano o un effetto dell’architettura cognitiva del cervello. Piuttosto, l’antropologia post-sociale intende l’alterità dei modelli di relazione e identificazione (utilizzando la terminologia di Descola 2014 [2005]) come delle “possibilità” di pensiero (Holbraad,

---

<sup>10</sup> Richiamantisi esplicitamente al progetto di Latour (Viveiros de Castro, Goldman 2012: 429).

<sup>11</sup> Le quali molto spesso rimandano a un piano “socio-cosmico” di associazione tra uomo e divino (Viveiros de Castro 2017: 135).

Pedersen, Viveiros de Castro 2014): non un modo *altro* di dire la ‘società’ quando un altro modo (non reificato) della società.

Bruno Latour – in *Reassembling the social* (2005) – contrasta due regimi di discorso riguardo la categoria del ‘sociale’. La prima risponde a una concezione reificata e, secondo l’autore, estremamente diffusa:

[*Gli scienziati sociali del Novecento hanno dovuto*] posit the existence of a specific sort of phenomenon variously called ‘society’, ‘social order’, ‘social practice’, ‘social dimension’, or ‘social structure’. For the last century during which social theories have been elaborated, it has been important to distinguish this domain of reality from other domains such as economics, geography, biology, psychology, law, science, and politics. A given trait was said to be ‘social’ or to ‘pertain to society’ when it could be defined as possessing specific properties, some negative—it must not be ‘purely’ biological, linguistic, economical, natural—and some positive—it must achieve, reinforce, express, maintain, reproduce, or subvert the social order. Once this domain had been defined, no matter how vaguely, it could then be used to shed some light on specifically social phenomena—the social could explain the social— and to provide a certain type of explanation for what the other domains could not account for—an appeal to ‘social factors’ could explain the ‘social aspects’ of non-social phenomena.

For instance, although it is recognized that law has its own strength, some aspects of it would be better understood if a ‘social dimension’ were added to it; although economic forces unfold under their own logic, there also exist social elements which could explain the somewhat erratic behavior of calculative agents; although psychology develops according to its own inner drives, some of its more puzzling aspects can be said to pertain to ‘social influence’; although science possesses its own impetus, some features of its quest are necessarily ‘bound’ by the ‘social limitations’ of scientists who are ‘embedded in the social context of their time’. (2005: 3)

In questo primo registro, il sociale è un ambito ben definito attraverso cui gli umanisti riescono a operare su ambiti adiacenti (psicologia, religione, arte, politica, scienza, diritto, ecc.) non immediatamente “sociali” nella loro essenza. Il secondo registro – che coincide con la speculazione di Latour – non ipotizza l’esistenza di un regno separato del ‘sociale’. Piuttosto:

It claims that there is nothing specific to social order; that there is no social dimension of any sort, no ‘social context’, no distinct domain of reality to which the label ‘social’ or ‘society’ could be attributed; that no ‘social force’ is available to ‘explain’ the residual features other domains cannot account for; that members know very well what they are doing even if they don’t articulate it to the satisfaction of the observers; that actors are never embedded in a social context and so are always much more than ‘mere informants’; that there is thus no meaning in adding some ‘social factors’ to other scientific specialties; that political relevance obtained through a ‘science of society’ is not necessarily desirable; and that ‘society’, far from being the context ‘in which’ everything is framed, should rather be construed as one of the many connecting elements circulating inside tiny conduits.

Ora non è nostra intenzione sposare pienamente le conclusioni di Latour, molto complesse e non pienamente rispondenti ai quesiti della tesi. Piuttosto, s’intende esplorare da un punto di vista “post-sociale” come la relazione intersoggettiva tra uomini s’intersechi con il riferimento extra-sociale al piano divino. In questo senso, si cercherà di sviluppare una riflessione circa il tipo di relazione (non immediatamente ‘sociale’) che unisce questi due aspetti (l’umano e il non-umano) nel contesto della pratica monastica e dell’azione rituale che la sostanzia.

La ridiscussione della categoria di ‘sociale’ non è un tema della disciplina introdotto dalla svolta ontologica (a proposito di veda Ingold 1996). In un certo modo, si può affermare che la stessa fenomenologia culturale ha contribuito a questo dibattito, attraverso l’attenzione che ha dedicato alla dimensione “esistenziale” della vita dell’uomo. Uno dei punti chiave del discorso teorico fenomenologico, difatti, intende l’“umano” come irriducibile alle categorie sociologiche, culturologiche, psicologiche, storicistiche, ecc. (Jackson, Piette 2015; Csordas 2004). Concentrandosi sul problema esistenziale dell’“essere-nel-mondo” dell’uomo, essi riconoscono un terreno primigenio che fonda ogni istanza culturalmente elaborata. La persona umana è «a singular presence, existing beyond or below all relational logics» (Jackson, Piette 2015: 24), confrontata costantemente con la meraviglia e il pericolo di un’alterità che ne minaccia i confini. Quale dunque la differenza tra l’approccio fenomenologico e quello ontologico rispetto al problema della definizione di “sociale”?

Negli studi di Csordas (1997; 2004) e Jackson (2009) sul fenomeno religioso viene posta particolare attenzione all’autonomia di tale campo dell’azione umana. Come

nell'immagine descritta dalla citazione di Latour sopra riportata, la fenomenologia culturale riconosce al regno del religioso un proprio impeto, una propria forza, una propria logica. Significativamente, Michael D. Jackson, per rendere in un'immagine poetica l'aspetto extra-umano che fonda il sentire religioso, prende a prestito dei versi di Wallace Stevens<sup>12</sup>, laddove la «palma alla fine della mente» *precede* ogni umana comprensione e ogni umano sentimento. Ugualmente, Thomas Csordas, in un importante articolo pubblicato nel 2004, tenta di reintrodurre nel dibattito antropologico contemporaneo la tematica dell'alterità e dell'autonomia del campo del religioso a partire dall'opera del fenomenologo delle religioni Rudolf Otto. Tuttavia, nel contesto della relazione tra umanità e divinità, entrambi gli autori si concentrano sul lato umano del problema, per evitare una prospettiva esplicitamente teologica (Csordas 2004: 167). Partendo dall'assunzione dell'alterità religiosa, essi cercano di ammansire il *ganz Andere*, chi legandolo all'intimità del vissuto (ivi), chi leggendolo attraverso la penombra intersoggettiva che lega l'uomo al sacro (Jackson 2009).

Queste prospettive, per quanto profonde e proficue, tendono a reiterare un fondamentale antropocentrismo che intende il fenomeno religioso come un'impresa prettamente umana. L'uomo, prima scacciato e ora perduto, deve dare senso della sua presenza a se stesso, in un mondo che gli si oppone come avversario ostile e indifferente. Tolto l'alone poetico e nebuloso che la circonda, la religione sarebbe allora ridotta alla sua funzione strumentale, intesa come una «strategy of self in need of a powerful idiom for orientation in the world» (Csordas 1994: 287). Nella prospettiva che s'intende adottare per l'analisi delle rappresentazioni e delle pratiche corporee nel monastero zen, invece, il concetto di 'umano' e di 'sociale' verrà messo in tensione con l'elemento propriamente "religioso" (ovvero non immediatamente sociale né esistenziale) che domina il campo di vita dei soggetti di studio. Dunque, il rapporto intersoggettivo tra i praticanti - così come il rapporto tra i tre corpi del singolo, della Comunità e del monastero - verrà indagato alla luce dell'elemento religioso. Si cercherà di comprendere come la relazione diadica tra i corpi venga concepita rispetto all'elemento extrasociale (Rio 2002).

Il punto fondamentale da cui muove la presente ricerca allora è che non si può comprendere il ruolo della materialità dei corpi fuori dal riferimento religioso che anima i

---

<sup>12</sup> *The palm at the end of the mind, / Beyond the last thought, rises/ In the bronze decor, // A gold-feathered bird / Sings in the palm, without human meaning, / Without human feeling, a foreign song. // You know then that it is not the reason/ That makes us happy or unhappy. / The bird sings. Its feathers shine. // The palm stands on the edge of space. / The wind moves slowly in the branches. / The bird's fire-fangled feathers dangle down. (Of Mere Being di Wallace Stevens).*



soggetti di studio. In tal senso, rivelatore è stato un episodio di cui sono stato testimone durante uno dei miei soggiorni di ricerca. Nel maggio del 2017 si sono tenuti i festeggiamenti ufficiali del cinquantennale del Sōtō Zen in Europa presso il tempio maggiore dell'Ordine in Europa, nella valle della Loira, in Francia. Mentre ero in compagnia dei monaci della comunità - ascoltando l'Abate rievocare informalmente i primi tempi della missione che lo hanno visto discepolo – un monaco giapponese si avvicinò per salutarlo. Dopo i saluti di rito in inglese – lingua franca tra monaci nipponici ed europei - l'attenzione dell'Abate si concentrò su un grande albero che troneggiava in mezzo al prato che divideva i locali dell'accoglienza ospiti dall'edificio del refettorio. Indicandolo, l'Abate affermò che senza la *bodhi* (il Risveglio spirituale), non è possibile *vedere* l'albero; esso è visibile solo *a partire* dalla *bodhi*. Il monaco giapponese, accennando insistentemente col capo un gesto d'approvazione e avvicinando la mano al petto, si dichiarò totalmente d'accordo, affermando che solo a partire dal *body* è possibile vedere l'albero. Ora, l'incomprensione nata in quel frangente testimonia efficacemente lo statuto ambivalente che gode il corpo all'interno della disciplina dello Zen. L'omofonia dei due termini nella pronuncia giapponese non ha generato un esempio di «doppio malinteso» (Jankélévitch 2000: 82), in cui ci si fraintende a vicenda (il sé non capisce l'altro e l'altro non capisce il sé) e il senso dell'interazione è perduto per sempre (La Cecla 2009: 18). Piuttosto, ha generato un malinteso doppio e felice al tempo stesso. In quel momento, mi parse chiaro come il soggetto della *bodhi* e il *corpo* dell'albero - così come il *corpo* del soggetto e la *bodhi* dell'albero - fossero strettamente legati in una relazione che alterava la primazia ontologica dell'umano, immettendolo in una relazione di ordine superiore che additava di là dal corpo e dal soggetto.

#### *Nota metodologica*

Come ho sottolineato in apertura, il mio interesse verso l'oggetto di studio della tesi nasce dalla frequentazione personale del centro cittadino legato al monastero in cui si propone la pratica dello *zazen*. Prima di iniziare il lavoro di campo, ero stato in visita presso il monastero solamente in due fugaci occasioni domenicali<sup>13</sup>, giorno in cui la comunità si apre al mondo dei laici. Quando mi recai in visita al monastero per chiedere il permesso di poter svolgere la mia ricerca dottorale presso la loro comunità, l'Abate accettò immediatamente. Si disse soddisfatto che la comunità antropologica s'interessasse – attraverso la mia persona – al

---

<sup>13</sup> Dagli appunti personali. 11/05/2014; 23/11/2014.

fenomeno del monastero. Sottolineò inoltre l'importanza di una ricerca che non si limitasse a un mero studio bibliografico ma che s'impegnasse nell'osservazione e nella partecipazione diretta delle pratiche monastiche nel suo svolgersi quotidiano<sup>14</sup>. Gli studi di tipo etnografico del monachesimo buddhista zen, difatti, non sono numerosi<sup>15</sup>. Lo stesso vale per il fenomeno monastico di altre tradizioni<sup>16</sup>. Il presente lavoro s'inserisce in un campo ancora non pienamente esplorato. Il metodo principale del presente lavoro si può ricondurre all'osservazione partecipante. Ho condotto la mia ricerca attraverso la partecipazione alla vita monastica in soggiorni di breve-medio termine<sup>17</sup>, che si sono estesi per un periodo di diciotto mesi circa. Usualmente le mie permanenze presso la Comunità coincidevano con dei periodi mensili di ritiro intensivo (chiamati *sesshin*). Ho preferito le *sesshin* in primo luogo per la possibilità di venire in contatto maggiormente con il gruppo dei laici (i quali privilegiano questi momenti per unirsi alla vita della comunità monastica). Inoltre, le *sesshin* si presentano come dei periodi in cui la disciplina si fa più stretta e la vita di comunità più intensa rispetto ai periodi "informali". Sono stato comunque presente nel monastero anche in periodi fuori dalle *sesshin*. Ugualmente, ho seguito l'Abate nei suoi spostamenti nelle regioni circostanti del nord-Italia<sup>18</sup> in occasioni di conferenze, spettacoli ed eventi pubblici che richiedevano la sua presenza.

Durante i miei soggiorni in monastero mi sono unito alle attività della Comunità così come venivano stabilite dal programma quotidiano. Ciò ha comportato un mio

---

<sup>14</sup> Dal quaderno di campo. 11/04/2016. I testi principali attraverso cui il buddhismo zen si è diffuso in Europa nel secolo scorso (Suzuki 1970; Watts 1980), difatti, trasmisero un'idea "spiritualizzata" della pratica dello Zen, ovvero slegata dai contesti storici della sua evoluzione culturale e dall'articolazione pragmatica delle liturgie attraverso cui viene attualizzata (si veda a proposito McMahan in Prebish, Baumann 2002). Al riguardo, si rimanda alla diatriba sorta negli anni Cinquanta del Novecento tra il più grande divulgatore dello Zen in Occidente, Daisetsu Teitaro Suzuki (1953), e lo storico delle religioni cinese Hu Shih (1953), in merito alla destoricizzazione compiuta dallo studioso giapponese.

<sup>15</sup> Vi sono stati alcuni studi da parte di antropologi culturali quali quello di Joshua Irizarry (2011) presso il tempio giapponese di Sōjiji o la recente ricerca dottorale di Tim Graf (2017) nel monastero giapponese di Kasuisai. L'antropologa italiana Sara Hejazi (con Giorda 2013, con Giorda e González Díez in Jonveaux *at al.* 2014, 2014, 2015) ha compiuto una ricerca etnografica nello stesso monastero della presente ricerca ma si è trattato di uno studio che l'ha coinvolta brevemente e comunque nel quadro degli studi sociologici sulle Nuove Comunità Monastiche (si veda Chiurato, Palmisano 2012). Vi sono studi sulle comunità buddhiste zen in Argentina (Carini 2009), in Peru (McKenzie 2016), in Brasile (de Madalena Genz 2005) ma si tratta di lavori che non nascono da un'etnografia in un contesto monastico. Altri volumi pubblicati in relazione ai contesti monastici legati al buddhismo giapponese molto spesso non sono di matrice espressamente antropologica ma s'inseriscono nel quadro dei *Buddhist studies* che praticano la ricerca etnografica di campo come supporto (Reader 1983, 1995; Buswell 1993; Hori 1994; McAra 2007; Borup 2008; Arai in Heine, Winfield 2017).

<sup>16</sup> Si veda per l'etnografia in contesti monastici: Ludueña 1998, 2000, 2002; Cook 2010b; Sbardella 2015; Irvine in Jonveaux, Palmisano 2017;

<sup>17</sup> Dai tre ai venti giorni.

<sup>18</sup> Nell'occasione sopra ricordata, ho seguito la Comunità anche fuori dal territorio nazionale, in un grande raduno europeo tenutosi in Francia nel maggio 2017.

coinvolgimento corporeo nelle pratiche del monastero quali la partecipazione alla meditazione (*zazen*) e agli uffici liturgici quotidiani, il lavoro di pulizia interno e di mantenimento delle strutture esterne, e la partecipazione agli insegnamenti formali dei monaci anziani. Tutti i membri della Comunità (monaci e laici) erano consapevoli del mio ruolo di ricercatore. Allo stesso tempo, ho partecipato alla vita della Comunità come qualsiasi altra persona che in quel frangente si trovava in monastero. Ciò vale a dire che non ho cercato di sottrarmi alla durezza della vita monastica - che io percepivo in maniera viva durante il periodo iniziale del lavoro etnografico - chiedendo all'Abate di concedermi la possibilità di una partecipazione flessibile alla routine totalizzante<sup>19</sup> quotidiana. Piuttosto, ho cercato una partecipazione piena nel limite della mia posizione di persona esterna alla Comunità. La mia intenzione non era, tuttavia, “giocare a fare il monaco” (“*playing at being a monk*”), come scrive l'antropologo Richard Irvine riguardo alla sua partecipazione alla vita monastica dei benedettini<sup>20</sup> (2011: 222). Similmente all'antropologo inglese, è stata mia intenzione cercare una “legitimate peripheral participation”, secondo la formulazione degli antropologi Jean Lave ed Etienne Wenger (cit. in *ibid.*: 224). La partecipazione periferica mi ha permesso di entrare nella Comunità non soltanto attraverso la comunicazione fatica - ovvero legata al linguaggio - quanto, in accordo alla forma di vita monastica, attraverso la condivisione dei momenti di attività e di quiete. Come scrive ancora Irvine, nel cui studio troviamo numerose analogie con il campo etnografico di questa tesi:

What I came to realize was that in the monastic setting, community was not built up through phatic communion. The participant could not rely on the back and forth of chatter as a means of building up connections. I am not making the claim that there was no phatic communion in the monastery: such talk could indeed be heard, particularly at tea-time. [...] However, I would suggest that the insistence upon silence as a prominent characteristic (if not a perpetual condition) of the cloister meant that such communion is removed from its central place in

---

<sup>19</sup> A proposito dei monasteri come “istituzioni totali” si veda il celebre saggio di Erving Goffman (2001). Interessante la discussione che ne fa Fabio Dei nella sua recensione di Sbardella (2015). Citando Goffman, Dei scrive: «[in convento] lo spazio, il tempo, le attività, le posture corporee, i ruoli personali sono regolati da griglie rigidissime. Le identità personali sono costruite in modo da distanziarsi radicalmente da quelle del mondo esterno; una distanza segnata da netti e appariscenti confini sia materiali che simbolici». (Dei 2017: 349-350).

<sup>20</sup> Riguardo una ricerca sul ruolo del corpo nel contesto monastico giapponese attraverso il *commitment* religioso del ricercatore, si veda la ricerca di Buichiro Watanabe (2008). In questo lavoro, lo studioso giapponese elabora un discorso sul ruolo del corpo nei monasteri di formazione del buddhismo esoterico Shingon sul monte Kōya a partire dalla sua personale iniziazione come sacerdote del culto.

social interaction. The constant opportunity to talk is not necessary for the construction of community. (ibid.: 229)

La possibilità di accedere a una “legitimate peripheral participation” mi ha concesso l’opportunità di confrontarmi con l’apprendimento di *skills* corporee legate alla vita monastica<sup>21</sup> pur mantenendo come obiettivo principale la restituzione verso l’esterno (la comunità accademica) di un’immagine di tale forma di vita.

Legati al mio personale processo d’apprendimento – per quanto limitato – si troveranno nella tesi, come supporto all’argomentazione, dei riferimenti al vissuto corporeo di chi scrive. In questi casi ho fatto ricorso al concetto di *riflettività* coniato da Thomas Csordas<sup>22</sup>. Per riflettività, Csordas intende:

il sentimento viscerale pre-riflesso e l’impegno sensoriale [...] innalzati al livello dell’autocoscienza metodologica, grazie all’introduzione dell’incorporazione, intesa in senso fenomenologico, all’interno dell’impresa etnografica. (Csordas 2003: 28)

Tale concetto richiama la necessità per l’etnografo di pensare la sua relazione con i soggetti di studio a partire dalla base esistenziale incarnata dal proprio corpo, quindi del proprio essere-nel-mondo. Poiché il presente studio nasce come indagine sul corpo singolo, ovvero il corpo come configurazione storico-biologica<sup>23</sup>, il mio “impegno sensoriale” è risultato importante per l’elaborazione di uno sguardo quanto più sensibile al “vissuto” fenomenologico dei miei soggetti di studio. Nel secondo, terzo e quarto capitolo, vi sono alcune riflessioni circa le pratiche legate al corpo che nascono difatti dal mio stesso vissuto. Tuttavia, non è mia intenzione sostenere che le percezioni e le sensazioni riportate abbiano una rilevanza nel contesto della pratica del buddhismo zen, o che possano essere il riflesso di uno stato “oggettivo” di cose. Piuttosto, utilizzo tali dati percettivi e sensoriali per esemplificare come la ridefinizione del concetto di ‘corpo’ sia passata anche attraverso il corpo di chi scrive, seguendo un’immagine di ricerca etnografica in cui, come scrive Michael Jackson, «le idee [...] [devono] essere messe alla prova nella totalità della nostra esperienza

---

<sup>21</sup> Sedere in *zazen*, compiere le pulizie secondo il modo indicato, fare offerte d’incenso, inchinarsi nella modalità corretta, ecc.: in generale, conformarsi ai protocolli rituali.

<sup>22</sup> Elaborato in modo tale da fare da controcanto alla riflessività dell’antropologia postmoderna (Clifford, Marcus 1997; Marcus, Fischer 1998).

<sup>23</sup> Sebbene, come visto, non si ridurrà a esso.

– le percezioni sensoriali come i valori morali, gli obiettivi scientifici come quelli ordinari» (cit. in Csordas 2003: 14).

La partecipazione alla vita monastica è stata determinante non solo per ricavare elementi utili alla riflessione e alla scrittura ma anche per stabilire un legame di reciproco rispetto con i membri della Comunità<sup>24</sup>. Infine, oltre alla partecipazione alla vita della Comunità e alle conversazioni con i membri laici e ordinati, ho fatto ricorso a uno studio bibliografico legato alla storia e alla dottrina del buddhismo zen, per contestualizzare ulteriormente le mie riflessioni.

Per rispettare l'intimità del contesto monastico, ho preferito non utilizzare i nomi propri dei miei soggetti di studio ma soltanto delle iniziali fittizie.

### *Struttura della tesi*

La tesi si struttura in cinque capitoli. Prima di inoltrarsi nell'analisi delle pratiche monastiche, nel primo capitolo ho ritenuto opportuno introdurre il contesto storico dell'arrivo della religione buddhista in Occidente. Mentre la prima parte del capitolo è dedicata alla storia dello Zen in Occidente, la seconda parte intende mostrare come le pratiche corporee, le ideologie della soggettività annesse e il problema del religioso, siano strettamente legati alla maturazione della nuova religione in un contesto estraneo. La pratica zen in Europa si è storicamente inserita in una più ampia disputa circa l'autorità ecclesiale, la diffusa secolarizzazione, le tecnologie del benessere, l'individualismo, la protesta sociale e politica. Questi fattori hanno influito in maniera diretta nelle re-interpretazioni che sono state elaborate a partire dagli anni Sessanta, formando un quadro eterogeneo delle comunità Zen Sōtō europee. Nel capitolo si mostrerà come la comunità oggetto del mio studio – il monastero Fudenji – si ponga come un caso idiosincratico all'interno dell'orizzonte più ampio del buddhismo zen europeo. La particolarità della comunità – riconosciuta anche da membri appartenenti allo stesso Ordine ma esterni alla comunità italiana – risiede nell'aver elaborato un rapporto profondo e, come vedremo, inusuale con la chiesa madre giapponese. Ciò ha coinciso con l'esplorazione in profondità del complesso meccanismo liturgico di ritualizzazione del quotidiano (la pratica giornaliera detta *gyōji*), in un contesto generale in cui i neoconvertiti europei tendevano a dare preminenza assoluta alla pratica della meditazione seduta (*zazen*). Non s'intende naturalmente offrire un quadro dettagliato delle

---

<sup>24</sup> Una simile dinamica viene rilevata anche da Friz Graf (2017: 19 e sgg.) nel suo lavoro nel tempio di Kasuisai.

comunità europee. Non ho compiuto dei soggiorni di ricerca in altri monasteri europei né giapponesi. Tuttavia, durante il *fieldwork* - oltre ad aver soggiornato nel principale tempio europeo in cui ho avuto modo di venire in contatto con la totalità dei preti europei e con i più importanti esponenti americani e giapponesi - ho avuto nondimeno la possibilità di confrontarmi e interagire con tante persone – insegnanti, monaci novizi e laici – che afferivano a diverse comunità europee. Il primo capitolo fungerà dunque da testa di ponte per avvicinarsi alla discussione delle pratiche corporee del monastero, mostrando come le politiche religiose non siano state semplicemente una neutra gestione dei rapporti con la chiesa madre o con le altre comunità ma che abbiano determinato la natura stessa della *prassi* di salvezza. Questa discussione servirà a chiarire il nucleo concettuale che mi ha portato a dedicare il secondo capitolo all'analisi della pratica dello *zazen* e il terzo all'analisi del gesto rituale.

Nel secondo capitolo, ci si concentrerà sul rito-matrice dello *zazen*, data la sua importanza fondamentale nel quadro della mia ricerca. Lo *zazen* rappresenta l'alpha e l'omega dello Zen Sōtō ed è stata la pratica che ha garantito alla religione giapponese di attecchire in Occidente. In questo capitolo, che si occupa del corpo immobile del praticante, si analizzeranno fenomenologicamente i rapporti tra la mente e il corpo, i processi d'apprendimento, il rapporto tra la natura religiosa della pratica e le mediazioni simboliche e concettuali che sono state maturate all'interno del contesto del monastero italiano. Inoltre, si farà luce sulla concezione di "umano" veicolata dallo *zazen*, rispetto alla dimensione intersoggettiva della pratica, in dialogo con le tesi della svolta ontologica.

Nel terzo capitolo, verrà analizzato il corpo del praticante in movimento: la gestualità. Dopo aver descritto la ritualità quotidiana del monastero, si approfondiranno le forme di trasmissione del sapere e le implicazioni soteriologiche del gesto rituale. Si analizzerà il dispiegamento nel tempo e nello spazio della sincronia religiosa che governa i corpi nella vita quotidiana. Si mostrerà infine come l'apparato simbolico non venga concepito come un insieme di simboli disincarnati ma in quanto espressione incorporata della tradizione religiosa a cui la Comunità fa riferimento.

Nel quarto capitolo, si passerà dal corpo del monaco ai due corpi ulteriori che sono stati isolati: il corpo della Comunità e il corpo del monastero. Si mostrerà in che modo questi due corpi si rivelano agire nella quotidianità della pratica e come portino a una destrutturazione del concetto stesso di corpo. Si analizzerà l'*entanglement* tra i vari corpi

attraverso la teoria delle *affordances* (Gibson 2015 [1986]) e la natura della relazione gerarchica tra i corpi microcosmici e macrocosmici.

Nel quinto e ultimo capitolo, di maggiore respiro teorico, si esporrà la concezione fondamentale che permette la moltiplicazione estensiva dei corpi. Si cercherà di mostrare quale sia il rapporto tra i tre corpi isolati nella tesi e il concetto di “corpo cosmico” che li sostanzia. Attraverso la discussione circa la trascendenza e l'immanenza dei corpi, si formulerà una riflessione conclusiva circa i due paradigmi teorici utilizzati: la fenomenologia culturale e la svolta ontologica. Infine, si proporranno delle considerazioni teoriche sul concetto *altro* di “corpo”, di “soggettività” e di “azione” emersi dal lavoro etnografico e dall'analisi antropologica, attraverso lo studio della dinamica sacrificale che compone i corpi e il cosmo.

In conclusione, lo scopo del presente lavoro è, in primo luogo, di verificare la portata di un'interpretazione non-metaforica della pluralità estensiva dei corpi. A questo riguardo, è nostro intento esplorare la relazione tra i tre corpi isolati a livello analitico, stabilendone la natura e le implicazioni più ampie rispetto al concetto fenomenologico di “corpo”. Inoltre, nell'analisi della rete di relazione tra i corpi (umani e non-umani), s'intende prendere seriamente in considerazione l'immanenza dell'elemento extra-sociale a cui i soggetti di studio fanno costante riferimento e a cui riconducono il fondamento della pratica monastica. Il nostro scopo è pertanto di verificare quale immagine *altra* di relazione possa emergere attraverso questa sorta di “triangolazione” di marca religiosa, in cui i processi pedagogici di soggettivazione e oggettivazione del corpo vengono concepiti nel quadro di una più ampia soteriologia. Attraverso questa discussione, la presente tesi intende quindi contribuire al ripensamento dell'immagine del “corpo”, della soggettività e dell'azione rituale così come concepiti nei due paradigmi teorici utilizzati. Ugualmente, s'intende stabilire un principio di dialogo, seppur mediato dalla trattazione del caso etnografico, tra le due correnti teoriche, entrambe coinvolte dallo sforzo di prevenire gli effetti deteriori della critica postmoderna in antropologia.

## 1. LA POLITICA RELIGIOSA DEI CORPI: UNA NOTA STORICA

Nella prima parte di questo capitolo, si descriverà la traiettoria storica che ha portato il buddhismo (in particolare lo Zen) in Occidente, in modo tale da contestualizzare il fenomeno di Fudenji all'interno di un quadro più ampio. Dopo aver abbozzato una storia sintetica dell'evoluzione del monastero italiano, si cercherà di mostrare come la conoscenza delle vicissitudini storiche attraverso cui la Comunità si è definita sia necessaria per una piena comprensione delle pratiche e delle rappresentazioni del corpo e dei corpi. Si mostrerà, in primo luogo, come le scelte di politica ecclesiastica operate dalla Comunità abbiano avuto una profonda incidenza sulla tipologia di formazione liturgica che viene attuata nel monastero. In secondo luogo, presenteremo, in maniera più specifica, come la peculiarità di Fudenji nel contesto delle comunità europee sia legata all'integrazione della pratica dello *zazen* con la ricchezza liturgica della Regola monastica tradizionale. Si chiarirà quindi ulteriormente perché l'analisi dello *zazen* e quella del gesto rituale siano state divise in due capitoli differenti, nonostante entrambi i temi costituiscano due segmenti della medesima ritualizzazione del quotidiano.

### 1.1 I primi contatti

Si dice che una volta il Buddha dimorasse a Kalandakanivāpa quando, indossata la veste e presa la ciotola, entrò nella città di Rājagṛha con i suoi seguaci per la questua. Arrivato sulla strada principale, il Buddha si trovò di fronte due bambini, intenti a costruire per gioco delle casette col fango al lato della strada. Uno di loro, Jaya, proveniva da una famiglia molto importante di Rājagṛha. Al vedere la maestosità e lo splendore del corpo del Buddha, marchiato dai trentadue segni del Grande Uomo<sup>1</sup>, Jaya volle fare un'offerta per riempire la

---

<sup>1</sup> Il 'Grande Uomo' (in sanscrito *mahāpuruṣa*) nel contesto del buddhismo indiano è un individuo dal destino straordinario, connotato da diversi segni corporei, nato per diventare un monarca universale (il cosiddetto



ciotola ancora vuota del Buddha: non avendo niente da offrire vi gettò una manciata di polvere e di sporco. Il Buddha, riconoscitone la sincerità e il carattere, profetizzò la rinascita di Jaya in un *cakravartin*, un monarca universale, che diverrà noto al secolo con il nome di Aśoka della dinastia dei Maurya (Strong 1989: 198-201).

Quello appena riportato è uno dei racconti delle vite passate di Aśoka (304 a.C – 232 a.C.), contenute nell'*Aśokāvadāna*<sup>2</sup>, che iscrive nel mito l'opera che l'imperatore fece a favore della diffusione del buddhismo. Appartenente alla dinastia dei Maurya, ereditò dal padre, a costo di violenti combattimenti contro i fratellastri, un regno di grandi dimensioni che si estendeva sulla quasi totalità del subcontinente indiano, dal confine occidentale con la Persia fino al delta del Gange. Il suo regno, brutale e dispotico, fu segnato da numerosi conflitti con i regni adiacenti. L'ultima regione - il regno del Kaliṅga – fu conquistata nel 260 a.C. a prezzo di una guerra sanguinosa (Batchelor 1995: 21). Si consolidò in questo modo un regno esteso e omogeneo capace di resistere all'avanzata dei coloni greci, i quali si erano spinti fino al fiume Beas durante le campagne di Alessandro Magno.

A seguito della battaglia finale con il Kaliṅga, tuttavia, Aśoka ebbe un profondo conflitto interiore che si risolse con la conversione al buddhismo. A partire dall'unificazione del subcontinente, il re amministrò con saggezza il vasto territorio e si distinse per la sua politica missionaria, venendo tuttora ricordato per questo. I cosiddetti “editti di Aśoka” – iscrizioni multilingua scolpiti su roccia e posizionati in ogni parte dell'impero - esortavano alla coltivazione del Dharma di Buddha, narrando le circostanze della sua conversione e le numerose opere benefiche patrocinate dall'imperatore. Cercò inoltre di propagare la religione del Buddha non solo attraverso le stele multilingua ma inviando dei messi in tutto l'impero, fino alle terre d'Occidente. Monaci buddhisti furono inviati alla corte di Antioco II di Siria, Tolomeo II Filadelfo d'Egitto, Antigono di Macedonia, Magas di Cirene e Alessandro d'Epiro (Bergonzi in Puech 1997: 310).

Le ambasciate di Aśoka tuttavia, se realmente avvenute, non hanno lasciato traccia. Il primo vero incontro tra i greci e l'insegnamento del Buddha è probabilmente avvenuto nelle colonie della Battriana (attuale Hindu Kush). Testimonianza scritta di questo primo contatto è il *Milinda-pañha* (“I dialoghi di Milinda”), testo buddhista in cui il re greco Milinda (Menandro I) discute del Dharma con il monaco Nagasena. Al di là della natura apologetica

---

*chakravartin*) oppure un grande leader spirituale (come il Buddha). Si veda: <https://www.britannica.com/topic/mahapurusa>

<sup>2</sup> La raccolta delle leggende riguardo la vita di Aśoka, scritta attorno al II sec. d. C.

dell'opera - che vuole una finale conversione di Menandro – non sono da escludersi, come sembra suggerire Bergonzi (ivi), delle precoci conversioni dei coloni greci al buddhismo. La prima testimonianza, in Occidente, dell'esistenza della nuova religione si ha non prima del II secolo d.C. quando Clemente Alessandrino accenna nel primo libro degli *Stromateis* a un certo culto indiano verso un maestro spirituale chiamato «Boutta». Il fugace accenno del santo cristiano sarà l'unico riferimento testuale reperibile in Occidente in un lungo periodo che va dal tardo antico fino al tardo medioevo<sup>3</sup>.

I primi veri contatti si ebbero a partire dal XIII secolo quando si moltiplicarono le ambascerie tra la sede pontificia e l'impero mongolo. Celebri missionari cristiani, quali Guglielmo di Rubruck, Giovanni da Pian del Carpine, Giovanni da Monte Corvino e altri, vennero in diretto contatto con i monaci buddhisti, abbozzando un primo incontro culturale. I frati occidentali, composti soprattutto da francescani e domenicani, tradirono un atteggiamento ambiguo verso il buddhismo, divisi tra la condanna senz'appello del culto pagano e l'ammirazione sincera verso l'austerità dell'istituzione monastica (ibid.: 312). A partire dal XV secolo, i contatti aumentarono grazie alle missioni esplorative dei portoghesi i quali si spinsero dal sud-est asiatico fino alla Cina e al Giappone. Di questo periodo, sono passate alla storia le missioni gesuite di Matteo Ricci in Cina, di Alessandro Valignano e di Francesco Saverio in Giappone. Essi, a differenza dei domenicani e dei francescani, operarono in maniera maggiormente strutturata una prima diffusione del messaggio evangelico, abbozzando una traduzione culturale della dottrina cristiana. Nonostante l'ambiguità fondamentale che segnò l'incontro con le differenti scuole buddhiste, i gesuiti cercarono di comprendere pienamente la religione del Buddha.

### **1.1.1 Francesco Saverio e lo Zen**

Nel contesto appena descritto, Francesco Saverio fu il primo occidentale a venire in contatto con la scuola buddhista dello Zen. Il sacerdote portoghese, per quanto deprecasse i culti pagani - e in particolar modo lo Zen che pareva negare l'immortalità dell'anima (Faure 1993:

---

<sup>3</sup> Certamente è da menzionare la penetrazione in Occidente di un testo intitolato *Vita dei Santi Barlaam e Josafat* avvenuta nell'VIII secolo a opera del teologo Giovanni Damasceno del Monte Athos. Apparentemente un'agiografia di martiri cristiani, si rivelò essere alla luce di moderne ricerche storiografiche una versione della vita del Buddha, in cui 'Barlaam' e 'Josafat' non erano che una distorsione di 'Buddha' e 'bodhisattva', suo attributo. Il libro fu tradotto in molte lingue, ebbe una straordinaria diffusione e, nel XVI secolo, i due santi vennero addirittura inseriti nel martirologio romano (de Lubac 1958: 25; Bergonzi in Puech 1997: 311). Poiché inconsapevole, però, non si può intendere questo fraintendimento come un influsso buddhista sul cristianesimo.

16) - strinse dei rapporti di amicizia con alcuni ‘bonzi’<sup>4</sup>. In particolare, tra il 1549 e il 1551, entrò in relazione con Ninshitsu, abate di Fukushōji, tempio Zen della scuola Sōtō a Kagoshima. A testimonianza di questa amicizia è rimasta una lettera del santo cristiano, risalente al 5 novembre 1549, in cui viene descritto il prete buddhista, dando qualche accenno delle divergenze dottrinali tra i due. Francesco Saverio ne scrive in questi termini (in Batchelor 1995: 144):

Si chiama Ninshitsu, che in giapponese vuol dire ‘Cuore della Verità’. Egli è per loro come un vescovo, e se il suo nome è appropriato, è davvero un sant’uomo. Nelle molte conversazioni che ho avuto con lui, l’ho trovato incerto sull’immortalità della nostra anima o sulla sua morte con il corpo. Spessi mi diceva “Sì”, e poi ancora “No”. Temo che gli altri monaci dotti siano come lui. Ma è incredibile quanto quest’uomo mi sia amico.

Un altro episodio spesso riportato vede Francesco Saverio, passeggiando nel Fukushōji, imbattersi nei monaci in *zazen*; impressionato dalla loro concentrazione e dignità, chiese a Ninshitsu cosa stessero facendo. L’abate rispose ridendo: «Some are calculating the contributions received from their followers during the past months. Others think on how they might obtain better clothing and personal care. Still others think of vacation and pastimes. In short, no one thinks of anything of importance» (Dumoulin 1963: 200). Il gesuita non cogliendo l’ironia – e la verità – delle parole di Ninshitsu si convinse ancor di più della fallacia fondamentale che animava il buddhismo. Sebbene questo episodio sia ritenuto apocrifo da alcuni studiosi (App 1997: 224-225), rimane esemplificativo dei fraintendimenti culturali e religiosi che avevano luogo quando grandi uomini di fede cristiana incontravano la viva pratica dello Zen.

Non bisogna pensare tuttavia che la predicazione gesuita non abbia avuto alcun riscontro in Giappone. Nel periodo iniziale della missione cristiana, i giapponesi convertiti si contavano nell’ordine delle centinaia di migliaia. Non furono soltanto i contadini a convertirsi ma, a volte, anche gli stessi sacerdoti zen. Si ricorda in particolare il caso di uno dei discepoli di Ninshitsu, che, mentre svolgeva le funzioni di abate del tempio Nanrinji, si convertì e si fece battezzare cristiano in segreto prendendo il nome di Fabião Meison. Ancor

---

<sup>4</sup> Resa portoghese del termine giapponese *bōzu*, usato per indicare il ruolo di abate. Il lemma ‘bonzo’, entrato nell’uso comune in italiano, fu introdotto dallo stesso Francesco Saverio. Si veda: <http://www.treccani.it/enciclopedia/bonzo/>

più clamore destò il caso di un celebre maestro zen di nome Kesshu, il quale si convertì dopo che, nel corso della sua carriera monastica, il suo Risveglio era stato confermato da due diversi insegnanti (Dumoulin 1963: 202). La missione cristiana, diversamente che in Cina, sembrava avere un esito insperato. La grande forza dell'attività missionaria di Francesco Saverio e della Compagnia di Gesù fu piegata soltanto dal potere politico della famiglia dei Tokugawa. Tra il Cinquecento e il Seicento, gli *shōgun* – i capi politici e militari del paese - attuarono politiche repressive verso i cristiani poiché sospettavano che all'eccezionale fervore evangelico sottostesse l'intenzione di rovesciare il potere dello shogunato, aprendo le porte all'invasione europea dell'isola. Le persecuzioni ridimensionarono drasticamente la comunità cristiana giapponese, quasi fino all'annichilimento, quando, nel 1641, lo *shōgun* Tokugawa Iemitsu blindò il Giappone in un regime autocratico (il cosiddetto *sakoku*). I cristiani che si rifiutavano di abiurare venivano torturati fino alla morte. Chi, invece, rifiutava il cristianesimo cedendo alla violenza, veniva integrato nella società giapponese, anche se inevitabilmente stigmatizzato.

In questo contesto, si trovano le prime conversione di uomini occidentali al buddhismo e allo Zen. Una delle più celebri conversioni forzate fu quella di Christovão Ferreira, uno dei superiori della Compagnia di Gesù in Giappone. La sua apostasia, ottenuta dopo quattro giorni di supplizio, contribuì a scalfire la reputazione dei cristiani. Sebbene le fonti non siano univoche in tal senso, pare ch'egli si sia convertito e infine convinto della bontà degli insegnamenti buddhisti, aderendo alla scuola Zen, nel tempio di Kōdaiji. Ferreira fece da interprete per le transazioni commerciali con gli olandesi nel porto di Nagasaki e si dedicò alla stesura di diversi testi, di natura scientifica e religiosa. Scrisse inoltre un trattato anticristiano (“*L'inganno svelato*”) dove venivano ripresi temi protestanti e confuciani<sup>5</sup>.

Al di là delle contingenze storiche della missione cristiana, troviamo significative le reazioni dei missionari gesuiti al buddhismo giapponese poiché mostrano due intendimenti speculari dell'alterità buddhista che si manifesteranno nei secoli successivi. Come fa notare Mauro Bergonzi (in Puech 1997: 317-318), da una parte vi è una ferma condanna del

---

<sup>5</sup> In un passo significativo, egli così confuta il fenomeno della transustanziazione: «It is against reason for bread to be changed into body and wine [*sake*] into blood through one word. [...] And if Jesus said, “My words are life for the people,” this only means that his words will live on and not die. This is called a metaphor [...] and is to be interpreted in this way. The word, “This bread is my body, this wine is my blood,” are to be understood as metaphor» (Cieslik 1974: 35). La razionalizzazione della transustanziazione è un espediente per mostrare la credulità dei cristiani ma, nell'orizzonte del presente scritto, è interessante notare com'egli faccia ricorso al tropo della metafora per infiacchire la forza religiosa della celebrazione eucaristica.

politeismo buddhista, inteso come una forma d'idolatria pagana e superstiziosa. Il buddhismo, influenzato dallo spirito animista dello Shintō, appariva agli occhi dei cristiani come una sorta di naturalismo, ingenuo e diabolico a un tempo, che si fermava alla venerazione creaturale, ignorando il piano della grazia divina. Dall'altra parte, invece, il buddhismo veniva recepito come un ateismo nichilistico, che nega Dio, l'immortalità dell'anima e il regno ultraterreno. Era l'impressione di Francesco Saverio riguardo allo Zen. Il fraintendimento del concetto di "vacuità"<sup>6</sup> (in sanscrito *sūnyatā*), unitamente all'interpretazione nichilistica del *nirvāṇa*, rendevano il buddhismo una religione pessimistica e quietista, in qualche modo un culto della morte. Ogni eventuale somiglianza con il cristianesimo veniva presto derubricata ad accidente storico o concepita addirittura come gli esiti di un diffusionismo nascosto.

## 1.2 Lo studio scientifico e filosofico del buddhismo in Europa

Le missioni gesuite costituirono dunque il primo terreno d'incontro degli europei con la religione del Buddha e lo Zen. In Europa, tuttavia, le religioni di terre lontanissime rimanevano al di fuori di ogni interesse pubblico. Per contingenze sociopolitiche (Bergonzi in Puech 1997), nel periodo medievale e rinascimentale non si aveva alcuna solida conoscenza delle religioni orientali. Questa situazione mutò tra il XVIII e il XIX secolo quando lo spirito enciclopedico dell'Illuminismo, con la sua aspirazione alla comprensione globale del fenomeno umano, favorì uno studio sistematico delle religioni straniere. Nel caso del buddhismo, ciò avvenne principalmente attraverso lo studio filologico dei testi originali in lingua sanscrita e pali<sup>7</sup>.

Il primo studioso a porre le basi per una filologia scientifica dei testi buddhisti fu Eugène Burnouf il quale nel 1844 in un testo fondamentale<sup>8</sup> stabilì una prima distinzione,

---

<sup>6</sup> Il dogma fondamentale del buddhismo secondo cui tutti gli enti mancano di sostanza propria (in sanscrito *svabhāva*).

<sup>7</sup> In genere, tuttavia, il buddhismo non veniva riconosciuto come un movimento religioso autonomo - spesso veniva semplicemente incluso nella macro-categoria delle "religioni orientali" (Bergonzi in Puech 1997: 324) - né si aveva chiara coscienza dell'origine indiana comune ai vari buddhismi incontrati dai gesuiti nei paesi dell'Asia orientale. Sebbene già Matteo Ricci avesse intuito la loro comune provenienza, solo nel XVIII secolo fu chiarita a livello scientifico, con l'opera di Engelbert Kaempfer, di Jean-François Pons e altri. Tra l'altro, Kaempfer, protestante olandese, è il primo a dare una definizione esplicita dello *zazen* in una pubblicazione scientifica occidentale, nel 1732. Nella sua *Storia del Giappone*, egli definisce lo *zazen* come: «a profound meditation of divine mysterious and holy things; which so entirely takes up a man's mind, that his body lies, as it were, destitute of all sense and life, unmoved by any external object whatsoever» (Faure 1993: 33).

<sup>8</sup> Si veda: E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Maisonneuve – Libraires-Éditeurs, Parigi 1876.

all'interno del Canone Pali<sup>9</sup>, tra i discorsi del Buddha (i *sūtra*), i commentari di metafisica (l'*abhidharma*) e i codici di disciplina monastica (il *vinaya*). Altri importanti studiosi furono Theodor W. Rhys Davis, fondatore della *Pali Text Society* nel 1881; Max Müller, editore dell'opera in cinquanta volumi de *Sacred Books of the East*; Sandor Csoma de Kőrös, filologo ungherese autore del primo dizionario tibetano-inglese; Barthélémy de Saint-Hilaire, filosofo e politico che introdusse nel dibattito pubblico francese il tema buddhista; Louis de La Vallée-Poussin, orientalista belga che dedicò più di trecento opere al buddhismo; Sylvain Lévi, storico delle religioni il cui studio sul sacrificio vedico fu pubblicato grazie all'interessamento di Marcel Mauss. Grazie a essi, lo studio scientifico del buddhismo venne consolidandosi, furono approntate nuove metodologie d'indagine e vennero fornite inedite interpretazioni del fenomeno, contribuendo a introdurre i concetti buddhisti nel contesto intellettuale europeo.

L'avvento delle scienze sperimentali, il consolidarsi degli stati-nazione, l'affermarsi delle «sorti magnifiche e progressive» paventate dal razionalismo scientifico, l'apertura all'alterità nel contesto coloniale, segnarono in maniera decisiva l'approccio futuro al buddhismo. Si può affermare che tra l'Ottocento e il Novecento fosse nata una vera «questione buddhista» attraverso cui gli intellettuali modulavano il discorso sulle sorti della modernità. Se, nel periodo medievale, il buddhismo era una delle tante superstizioni incontrate sulla via dagli evangelizzatori, nel secolo decimonono la religione orientale diventa un elemento capace di esacerbare le differenze tra il progressismo vittoriano e il conservatorismo dell'*ancien régime* (Obadia 2009: 38). Anche a causa di tali dibattiti, gli eruditi europei conservarono a lungo un atteggiamento ambivalente, ancora divisi tra un rifiuto illuministico e una fascinazione di marca romantica. Alcuni pensavano al buddhismo come l'unica religione in grado di conformarsi al razionalismo scientifico. Altri vedevano nella meditazione del Buddha solo una cieca ostinazione dettata da un nichilismo fideistico pericoloso per la società europea. Persino studiosi attenti come Burnouf e Barthélémy de Saint Hilaire ritenevano il buddhismo un culto del nulla. Quest'ultimo, nel confutare qualsiasi ipotesi pseudo-scientifica che sostenesse un legame diretto tra il cristianesimo e il buddhismo, arriva ad affermare: «Au fond, le bouddhisme n'est pas autre chose que l'adoration et le fanatisme du néant; c'est la destruction de la personnalité humaine poursuivie jusque dans ses espérances les plus légitimes. Je demande s'il est au monde quelque chose

---

<sup>9</sup> La più grande collezione di testi canonici buddhisti di origine indiana pervenutaci integralmente.

de plus contraire au dogme chrétien, héritier de toute la civilisation antique, que cette aberration et cette monstruosité» (in Burnouf 1876 : xxii-xxiii).

Gli storici delle religioni e i filologi, dunque, nonostante un'indubbia fascinazione, collocavano il loro interesse scientifico in un più ampio quadro morale di marca conservatrice. La discussione generata in ambito filosofico, al contrario, riuscì a evadere gli angusti confini del positivismo vittoriano, avvalendosi di temi indiani e buddhisti per rinforzare – quando non giustificare – interi sistemi di pensiero. Ci si sta riferendo in particolare ad Arthur Schopenhauer (1788-1860) il quale ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819) si serve della 'filosofia orientale' senza alcuna remora. Egli giunge a riconoscere, prima della morte, una sostanziale identità tra la sua filosofia, i sermoni del mistico tedesco Meister Eckart e l'insegnamento di Buddha<sup>10</sup>. Sebbene egli si riferisse al pensiero indiano come a un tutto unico - secondo quell'atteggiamento ottocentesco che non distingueva apertamente tra il buddhismo e il brahmanesimo - le sue intuizioni al riguardo segnano un distacco netto da quelle di Hegel e Kant, eccessivamente influenzate dai resoconti missionari. Schopenhauer traccia una soteriologia filosofica - affine all'immagine ottocentesca del buddhismo - che faceva della negazione della «volontà» (*Wille*) la porta d'accesso al mondo della beatitudine, per sfuggire al dolore che intride l'esistenza nel mondo. Egli è uno dei primi occidentali a sviluppare un'interpretazione del concetto di *nirvāṇa* non in senso nichilistico - come già accadeva nell'alto medioevo - ma in tono apofatico, alla guisa di una certa teologia negativa protestante attraverso cui spesso s'inquadra il buddhismo stesso. Paradossalmente, però, la ricezione popolare delle intuizioni del filosofo tedesco contribuì all'associazione ricorrente tra la religione del Buddha e il culto del nulla (Bergonzi in Puech 1997: 335).

In ultimo, non si può trascurare l'interesse di Friedrich Nietzsche verso il buddhismo, ereditato dallo stesso Schopenhauer. Il giudizio di Nietzsche verso il buddhismo è altalenante. In un primo momento, viene colpito dall'immagine immanentistica del buddhismo e dalla mancanza apparente della figura salvifica del Redentore. Verso la fine della sua vita, invece, rifiuterà definitivamente la severità ascetica del Buddha, il cui accento sul carattere doloroso dell'esistenza appare come una negazione della vita. In ogni modo, è significativo che un pensatore radicale come Nietzsche s'interessasse al buddhismo per costruire un discorso rivoluzionario sulle sorti dell'Occidente. L'interesse nicciano è

---

<sup>10</sup> Si veda: A. Schopenhauer, *Il mio Oriente*, Adelphi, Milano 2007.

rilevante poiché testimonia in maniera particolarmente efficace come il buddhismo rappresentasse, nel contesto intellettuale ottocentesco, ora l'alterità speculare del cristianesimo, ora il suo omologo superstizioso in salsa indiana, un doppio pregiudizio che persisterà fino al XX secolo.

### **1.3 Il modernismo buddhista**

Gli studi accademici sul buddhismo, nati ed evoluti nel contesto culturale positivista ottocentesco, non riflettono necessariamente il complesso delle posizioni che furono assunte dagli esponenti degli strati alti della cultura europea e statunitense. Come visto, gli studiosi consideravano la religione asiatica come un sistema di vita nichilistico inadatto all'ottimismo dell'epoca. Ai margini del razionalismo della vita accademica, però, il buddhismo incarnava una delle «utopie di fine secolo» (Obadia 2009: 39) con cui gli intellettuali d'impronta romantica e spiritualista prefiguravano una sorta di «Rinascimento orientale» (ibid.: 40). A questo riguardo, fu importante la pubblicazione in Inghilterra de *The Light of Asia* (1879) di Edwin Arnold che, grazie alla sua straordinaria diffusione, contribuì alla creazione di un'immagine romantica del culto orientale (Baumann in Prebish, Baumann 2002: 86). Parallelamente, negli Stati Uniti, lo scrittore Henri Thoreau e il filosofo Ralph W. Emerson prendevano diretta ispirazione dai testi sacri buddhisti e brahmanici, introducendo dei temi indiani nelle speculazioni filosofiche e nell'immaginario americano.

Un evento importante per la diffusione del buddhismo in Occidente fu la fondazione della società teosofica avvenuta a New York, nel 1875, per mano del colonnello Henry S. Olcott e di Helena P. Blavatsky. I teosofi non intendevano solamente dissezionare analiticamente gli insegnamenti esoterici bensì applicarli attraverso un esercizio metodico nel seno di un'istituzione strutturata. La loro attività di studio e di pratica, inoltre, s'inseriva in un contesto generale di recupero e salvaguardia. La vasta congerie dei teosofi che pubblicavano pamphlet e libricoli sulle virtù del buddhismo si riproponevano difatti non solo di rivitalizzare un Occidente infiacchito ma anche di riscoprire quella "essenza" del buddhismo che, a loro dire, gli stessi orientali avevano perduto (Fields 1992 cit. in Obadia 2009: 40). L'idea che spettasse all'Occidente la missione di salvare il buddhismo dalla corruzione del tempo e delle superstizioni popolari si riproporrà lungo tutto il Novecento.

L'immagine del buddhismo, di cui parte della classe alta occidentale si invaghì, era spesso frutto di una proiezione etnocentrica. L'idea ch'essi ne avevano non si basava sul



reale incontro con la tradizione vivente delle istituzioni monastiche e i suoi esponenti, né con le pratiche culturali delle popolazioni orientali. Il modernismo di inizio Novecento adoperava come un feticcio culturale esotico una tradizione millenaria - comunque fraintendendola - per affermare dei motivi culturali prettamente occidentali. I caratteri di questo modernismo sono riassunti efficacemente dallo studioso David L. McMahan (2008: 7):

They include demythologization—the modernization of cosmology along with a “symbolic interpretation of traditional myths”—something that has allowed Buddhism to be interpreted as a “scientific religion” over against others that stressed belief and dogma. They also include the idea of Buddhism as a philosophy rather than a creed or religion, the insistence on the optimism of Buddhism (to counter early western representations of it as pessimistic) and an activist element that stresses social work, democracy, and a “philosophy of equality.” Also crucial is the newly central emphasis on meditation, a development that not only has revived canonical meditation methods but also popularized and democratized them, making them available to all at uniquely modern “meditation centers”.

Avremo modo di vedere sotto come l'interpretazione modernista del buddhismo sia particolarmente longeva. Basti ora sottolineare come il buddhismo godette di alterna fortuna in Occidente e che le interpretazioni che se ne davano rispondevano alle istanze sociali e politiche del tempo. Per dare un'immagine d'insieme delle modalità in cui il buddhismo era recepito, è utile la tripartizione operata dall'antropologo delle religioni Lionel Obadia (ibid.: 40-43). In primo luogo, vi era una fascinazione per l'esoterismo e l'occultismo, in ispecie del buddhismo tibetano (in questo senso si muoveranno gli adepti della teosofia). In secondo luogo, godeva di una certa popolarità un'immagine razionalistica del buddhismo che, spogliandolo dagli orpelli rituali e folkloristici, lo inventava come una pura filosofia, dai contorni secolarizzati e capace di armonizzarsi con le scienze moderne della natura e della mente. In terzo luogo, il buddhismo veniva fossilizzato in narrazioni stantie, specchi dei contesti politici e culturali da cui erano sorte, per dare un senso ai drastici cambiamenti sociopolitici che investivano le nazioni a cavallo dei due secoli. Esempi di questa ultima tendenza sono la trattazione che lo studioso Daisetsu Teitaro Suzuki fece del buddhismo

giapponese<sup>11</sup> oppure alcuni aspetti della descrizione del buddhismo tibetano di Giuseppe Tucci, in cui il lamaismo diventa un'utopia tradizionalista, immagine perfettamente speculare alle antinomie portate nel contesto italiano dall'avanzare della modernità.

L'appropriazione etnocentrica del buddhismo non fu un'opera di travisamento che ebbe luogo solamente in Occidente ma, una volta propagatasi lungo le principali rotte coloniali, prese corpo anche in testimoni orientali. Due casi esemplari sono costituiti da Anagarika Dharmapala (1864-1933) e dal sunnominato D. T. Suzuki, divenuti noti al pubblico americano grazie alla partecipazione al *World's Parliament of Religions* tenuto nel 1893 a Chicago. Dharmapala crebbe nel contesto della colonia inglese in Sri Lanka. Il suo impegno religioso coincise con una militanza di tipo politico. Coadiuvato dai teosofi, fondò la «Mahābodhi Society» attraverso cui si proponeva di diffondere il buddhismo, restaurandone le antiche istituzioni, rimediando all'egemonia culturale e politica della colonia. Allo stesso tempo, proponeva il buddhismo come unico possibile intermediario tra la religione e la scienza, poiché non teistico e anti-ritualistico (Obeyesekere 1970). D. T. Suzuki contribuì fortemente alla creazione nell'immaginario occidentale di uno Zen depurato dalle contaminazioni culturali del contesto religioso giapponese, finendo per ideare uno Zen filosofico, trattando solo in maniera contingente le pratiche concrete dei sacerdoti e dei devoti.

In entrambi i casi descritti, i rappresentanti asiatici svilupparono solo parzialmente un rapporto mimetico con le categorie occidentali. Essi re-interpretarono in chiave modernista il buddhismo non solo perché potesse propagarsi nella maniera più efficace ma anche e soprattutto poiché essi stessi erano cresciuti sotto l'influenza culturale dell'Occidente. Allo stesso tempo, non si può disconoscere come il loro modernismo rappresentasse un tentativo di resistenza al colonialismo occidentale, un tentativo di cannibalismo inverso attuato attraverso la manipolazione di un'economia del prestigio scientifico.

#### **1.4 La diffusione dello Zen in Occidente**

Il primo monaco della tradizione Zen a calcare il suolo occidentale fu Sōen Shaku (1860-1919), maestro di D. T. Suzuki. L'incontro avvenne nel contesto della conferenza mondiale

---

<sup>11</sup> Inteso come «espressione di un'“anima” giapponese legata al suo sistema imperiale, ma anche [...] una vera e propria “scienza”» (ibid.: 44).

delle religioni di Chicago. Sebbene l'atmosfera del congresso fosse animata dal presupposto, più o meno esplicito, che il cristianesimo fosse l'unica religione in grado di salvare l'uomo (Snodgrass 2003: 1), l'intervento dell'abate di Engakuji fu tra i più apprezzati. In questa occasione, ebbe modo di stringere diversi legami con scrittori e studiosi, e permise al suo discepolo D. T. Suzuki di presentarsi alla società statunitense<sup>12</sup>. L'opera di diffusione dello Zen negli Stati Uniti avvenne difatti non solo attraverso il lavoro missionario compiuto dai discepoli religiosi di Sōen Shaku<sup>13</sup> ma soprattutto attraverso gli scritti dell'allora giovane professor Suzuki. Egli realizzò un'opera di divulgazione su larga scala, traducendo testi originali dal sanscrito, dal cinese e dal giapponese, e influenzando studiosi più giovani, come il celebre Alan Watts (1915-1973). Le sue pubblicazioni ebbero una così vasta eco da far diventare lo Zen un fenomeno di moda. Egli stesso era divenuto un personaggio pubblico, conosciuto attraverso i principali media (Bergonzi in Puech 1997: 348).

L'impatto maggiore della sua opera si ebbe nel mondo artistico e intellettuale statunitense nell'immediato dopoguerra. Nell'ambito della pittura, della scultura, della musica, della poesia e della letteratura, le influenze di questo nuovo paradigma, esotico e liberatore, si fecero evidenti nei lavori di Jack Kerouak, Allen Ginsberg, Gary Snyder, John Cage, Nam June Paik e altri. Si moltiplicarono inoltre gli studi filosofici che comparavano lo Zen al pragmatismo americano, alla linguistica antropologica di Whorf, all'esistenzialismo, alla fenomenologia, alla psicologia junghiana, ecc.

La cosiddetta *Beat Generation* americana degli anni Cinquanta vedeva nello Zen una nuova spiritualità che poneva l'irrazionale al di sopra del conformismo sociale, libera da dogmi costrittivi, antitetica al consumismo e al puritanesimo americano. Veniva inoltre immaginato come una mistica spontaneista che portava l'individuo a liberarsi dall'autorità gerarchica (Tollini 2012: 279). Il buddhismo zen veniva feticizzato e fatto oggetto di preoccupazioni morali, politiche, religiose ed estetiche tipicamente americane, influenzate

---

<sup>12</sup> Henri de Lubac (1958: 294-295), in *Buddhismo e Occidente* dedica all'intervento di Sōen Shaku un accenno sbrigativo, giudicando la sua presentazione dello Zen come una «vaga dottrina» che si riduce a «una specie di monismo spiritualistico». Lo stesso Sōen Shaku, difatti, si sforzò di rendere l'insegnamento del Buddha, ora come panteismo (1906: 27), ora come panenteismo (ibid.: 14), trascendente e immanente a un tempo, una religione che non era un sistema filosofico pur essendo «the most rational and intellectual religion in the world» (ibid.: 16). Il tentativo di mediazione concettuale dell'abate di Engakuji rivela la difficoltà d'espressione del duplice principio di verità del buddhismo Mahāyana, laddove «sameness without difference is sameness wrongly conceived, while difference without sameness is difference wrongly conceived» (ivi). Come avremo modo di vedere nei capitoli seguenti, l'apparente ambiguità gnoseologica del buddhismo del Grande Veicolo ha rappresentato un'insidia particolare nel lavoro di riproposizione in Occidente.

<sup>13</sup> Come Nyogen Senzaki (1876–1958), Sokei-an Sasaki (1882-1945) e sua moglie, Ruth Fuller Sasaki (1892-1967), i quali contribuirono a formare dei centri di pratica cittadini, adatti allo stile di vita americano.

dal clima post-guerra. La distanza tra questo tipo di movimento intellettuale e artistico e la formazione monastica giapponese era profondissima. Per dare senso a questa distanza, Alan Watts stabilì una distinzione tra il *Beat Zen* e lo *Square Zen*. Il primo corrispondeva a un certo edonismo anarcoide, mentre lo *Square Zen* era la fazione ortodossa, legata agli schemi culturali giapponesi e alla rigida formazione monastica. Nella sua opera, per poter diffondere la pratica buddhista in modo comprensibile agli statunitensi, Watts propone una sorta di mediazione tra le parti. Umberto Eco (1962: 241 e sgg.) - il quale scrisse il primo saggio sullo Zen in lingua italiana - nonostante la limitata conoscenza del soggetto e un diffuso scetticismo, nella sua sociologia culturale della «moda zen» aveva ben compreso la superficialità di alcune interpretazioni. Dal punto di vista attuale, in cui lo Zen si è radicato negli Stati Uniti nella sua espressione religiosa e monastica, appare difatti pretenzioso pensare che il *Beat Zen* incarnasse sul serio un'eterodossia della scuola giapponese.

#### **1.4.1 La svolta esperienziale nello Zen occidentale**

##### **1.4.1.1 Gli Stati Uniti**

Uno dei cambiamenti maggiori nella proposizione dello Zen in Occidente si ebbe a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta, con la cosiddetta “rivoluzione psichedelica” e il movimento del '68. L'approccio allo Zen, prima intellettuale e libresco, diverrà principalmente pratico-esperienziale. Acuendosi le contraddizioni della civiltà industriale americana ed europea, quindi il disagio esistenziale che non trovava risposta nelle religioni tradizionali, lo Zen si costituiva come alternativa viabile, capace di fornire una metodologia pratica per accedere a un'esperienza mistica liberatoria<sup>14</sup>. In corrispondenza con tale

---

<sup>14</sup> Lo Zen attrasse molti occidentali a partire dagli Sessanta e Settanta per la centralità apparente che veniva data all'esperienza meditativa. La concezione utilitaristica della meditazione, come una tecnica per accedere a uno stato non-ordinario di coscienza, associava l'autenticità all'esperienza diretta e personale. La mediazione – linguistica, dottrina, rituale, istituzionale – veniva screditata poiché si poneva come diaframma tra l'esperienza spontanea e diretta del religioso e l'individuo (Sharf 1995; 1998). Attraverso il coinvolgimento diretto, il praticante s'immetteva direttamente in relazione con il divino – o con se stesso, in altre interpretazioni – senza che venisse richiesta una professione di fede o un'adesione a una comunità di religiosi. Il buddhismo veniva interpretato come una religione dell'esperienza mentre il cristianesimo come una religione del Libro. L'immagine occidentale del monaco che dedica la sua vita intera alle pratiche meditative, però, è fuorviante e non rispecchia la realtà quotidiana dei monasteri, non solo in Giappone ma in tutta l'Asia orientale (Faure 1991; Buswell 1993). Solo alcuni individui nel contesto monastico si dedicano alla coltivazione delle virtù attraverso la contemplazione. Altri s'impegnano attivamente nell'esecuzione di altri compiti, quali la preparazione del cibo, la manutenzione dei locali, la gestione delle finanze e dei rapporti esterni, la coltivazione della terra, ecc. Inoltre, al fraintendimento storico si sovrappone uno di ordine metafisico. I neoconvertiti allo Zen fondavano l'ecumenismo buddhista su una separazione netta tra il regno dell'esperienza mistica e il mondo delle espressioni culturali attraverso cui tale esperienza prendeva corpo. In questo modo, gli occidentali

esigenza delle fasce giovani e agiate occidentali, avvenne un coinvolgimento sempre maggiore di sacerdoti zen giapponesi in un'opera di diffusione e insegnamento che non era inizialmente prevista. Essi furono inviati dal Giappone perché si prendessero cura delle anime dei migranti che si erano stabiliti nelle Americhe. Così avvenne in Perù, in Brasile e negli Stati Uniti. Il loro dovere era di gestire le parrocchie d'oltremare, fornendo un servizio religioso di ascolto, di supporto alla comunità, di esecuzione di riti funerari e di altro genere. Il contesto sociale dell'epoca li mise tuttavia nella posizione di diretti insegnanti dell'arte dello *zazen* ai giovani occidentali. Nei paesi ad alta immigrazione asiatica - come gli Stati Uniti - si creò così uno iato tra i buddhisti di origine asiatica e i neoconvertiti (Prebish 1993). I giovani occidentali che si votavano al buddhismo contribuirono a una sua rielaborazione, sotto la spinta di domande spirituali e religiose che non avevano luogo tra i fedeli dei paesi d'origine, per i quali la presenza fisica del tempio all'estero era funzione della coesione identitaria del gruppo e non luogo di esperienza mistica.

Uno dei più prolifici missionari dello Zen Sōtō in America fu Shunryū Suzuki (1904-1971). Figlio di un sacerdote zen, dopo aver compiuto la sua formazione monastica presso le principali istituzioni giapponesi, nel maggio del 1959 giunse a San Francisco come membro della missione Sōtō presso il tempio di Sokoji. Dopo essere entrato in contatto con la generazione dei *beatniks* attraverso degli incontri presso il San Francisco Art Institute o l'American Academy of Asian Studies, la sua popolarità crebbe rapidamente. Il primo gruppo raccolto intorno a Suzuki diede vita al San Francisco Zen Center (SFZC) e, nel 1966, al Tassajara Zen Mountain Center, il primo vero e proprio tempio Sōtō d'America (Tollini 2012: 283). Lo stile d'insegnamento apparentemente semplice e la sua enfasi sulla gratuità della pratica rispondevano in maniera decisa all'idea sensazionalistica che si era formata dello Zen, in cui la diffusa sottocultura psichedelica invitava all'esplorazione di stati non-ordinari di coscienza.

Nel 1956, presso la missione di Zenshuji a Los Angeles, fu inviato Taizan Maezumi (1931-1995), un giovane monaco destinato anch'egli a diffondere lo Zen attraverso i suoi discepoli, non solo negli Stati Uniti ma in tutte le Americhe e in Europa. Autorizzato a insegnare sia lo Zen Sōtō che lo Zen Rinzai, il suo impegno portò non solo alla fondazione di un tempio ma alla creazione di una vera e propria colonia nel quartiere in cui risiedevano,

---

potevano dismettere le pratiche rituali e la struttura gerarchica istituzionale - intesi come orpelli di ordine "culturale" - e accedere, attraverso la pratica, al regno pre-culturale dell'*unio mystica*.

formata da una clinica medica, laboratori di artigianato, una casa editrice e il Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values, ancora attiva e diretta dagli accademici più importanti degli *Zen studies*<sup>15</sup>.

#### 1.4.1.2 L'Europa

Similmente agli Stati Uniti, la diffusione dello Zen in Europa avviene a partire dalla fine degli anni Cinquanta-Sessanta. Come visto, l'interesse per il buddhismo era coltivato fin dal XIX secolo. I principali movimenti buddhisti o filo-buddhisti si trovavano in Regno Unito o in Germania. La "Buddhist Society of Great Britain and Ireland" fu fondata nel 1907 (Prohl in Poceski 2014: 490), godendo del legame con la colonia indiana e il supporto materiale dei teosofi. A partire dal primo dopoguerra - quando iniziarono a diffondersi gli insegnamenti delle scuole Mahāyāna e Vajrayāna<sup>16</sup> - il lavoro missionario avveniva tramite testi pubblicati oltremare, visite di monaci conferenzieri, giornali dedicati, ecc. All'inizio del Novecento, l'idea di proporre il buddhismo attraverso la pratica della meditazione non era presa in considerazione: perché questa soluzione si sviluppasse occorsero diversi decenni. D'altra parte, l'interesse del pubblico veniva attirato dalle conferenze sul tema più che sulla partecipazione immediata (Cox in Jerryson 2016: 335). In generale, nel primo dopoguerra, si possono distinguere due tendenze missionarie. La prima a carattere monastico, che prevedeva l'impiantazione di una comunità (*saṅgha*) tradizionale. La seconda a carattere laico, non basandosi sull'apparato culturale, aveva un'identità mal definita<sup>17</sup>. Sia le comunità

---

<sup>15</sup> L'opera di Taizan Maezumi fu anche oggetto di un'etnografia sociologica di David Preston (2010) [1988].

<sup>16</sup> La scuola del "Grande Veicolo" (*mahāyāna*) è composta da numerose correnti riformiste sviluppatasi intorno al II sec. d. C. La scuola del "Veicolo adamantino" (*vajrayāna*) fa parte del movimento mahāyānico ma presenta delle peculiarità proprie per dottrina e pratica (identificandosi con il buddhismo cosiddetto "tantrico").

<sup>17</sup> Associazioni di stampo laico difatti erano presenti nel primo dopoguerra in quasi tutte le principali nazioni europee. Laurence Cox (in Jerryson 2016: 334) li elenca in maniera esaustiva: «The earliest Buddhist groups in Europe represented a variety of attempts to find effective relationships between European organizations and Asian bases. These included Pfouder's Buddhist Propagation Society (1889 – 92) and Ananda Metteyya's Buddhist Society of Great Britain and Ireland (1907 – 1924), the latter absorbed into the Buddhist Lodge of the Theosophical Society, later the Buddhist Society (Humphreys 1937), while the Maha-Bodhi Society founded a short-lived monastery in London in 1928 (Baumann 2012: 122). In Germany, Karl Seidenstücker's Buddhistische Missionsverein ("Buddhist Mission Society") was founded in 1903 in Leipzig (Baumann 1997: 275) and continued into the 1920s, while Berlin's Buddhistisches Haus ("Buddhist House", founded 1924) operated until 1941 and was slowly revived from the later 1950s. In 1909-10 the German-born Theravadin monk Nyanatiloka briefly attempted to found a *vihāra* (monastery) in Switzerland (Baumann 2000: 154-5). In Denmark, a Buddhist Society was founded in 1921 (Borup 2008: 29); in Dublin a Buddhist center operated from 1927-9 until 1935-6 (Cox 2014a); while Les amis du bouddhisme ("The friends of Buddhism") operated in Paris from 1929 (Baumann 2012: 122)».

monastiche che quelle laiche soffrivano di una generale debolezza strutturale. Solo in esiguo numero sopravvissero all'avvento dei totalitarismi.

Dopo la Seconda guerra mondiale si ebbe nel vecchio continente la medesima “svolta esperienziale” che prese corpo negli Stati Uniti. Grazie alla crescita economica che seguì il periodo della ricostruzione e il consolidamento di una classe media agiata e istruita, il secondo dopoguerra diventò il terreno fertile per la diffusione della pratica buddhista. Il clima degli anni Sessanta, inoltre, per via di tensioni sociopolitiche interne e alcune contingenze storiche esterne (come l'invasione cinese del Tibet), favorì l'afflusso dei primi insegnanti stranieri. Essi riuscirono a dare forma, infine, a comunità durature aventi una precisa configurazione identitaria.

Lo Zen, grazie ai libri di D. T. Suzuki e al celebre *best-seller* di Eugen Herrigel (1975 [1948]), si diffuse in maniera crescente. Con il tempo venne a considerarsi come la forma “pura” del buddhismo. Si rovesciò quindi la tendenza di inizio Novecento che vedeva nel buddhismo *hinayāna*<sup>18</sup> la forma primitiva - quindi autentica - del buddhismo. Tra i primi maestri zen europei vanno ricordati Irmgard Myokyo Schlögl (1921-2007) - monaca Zen attiva in Inghilterra che aveva ricevuto la trasmissione del Dharma della scuola Rinzai nel tempio giapponese di Daitokuji - e Houn Jiyu-Kennett (1924-1996). Quest'ultima è stata la prima donna europea a essere riconosciuta come rappresentante della scuola Sōtō. Sottopostasi a una dura formazione presso il Daihonzan Sōjiji, uno dei due templi madre dello Zen Sōtō, diretta dall'abate Keidō Chisan Kohō Zenji, completò il suo percorso monastico nel 1963. Ritornata nella sua terra natia, in Inghilterra, fondò una comunità - *Order of Buddhist Contemplatives* - che si richiama esplicitamente alle forme della vita monastica cristiana. È da citare inoltre la figura di Thích Nhất Hạnh (1926-), monaco vietnamita della tradizione Thiên Lâm Tế (equivalente dello Zen Rinzai), grande attivista politico e umanitario, ha fondato il Plum Village in Francia, dando vita a una comunità florida che si distingue per il suo approccio “engaged”<sup>19</sup> riguardo ai problemi secolari.

### **1.5 La missione europea di Taisen Deshimaru**

L'opera missionaria zen più stabile e diffusa in Europa fu fondata dal maestro giapponese Taisen Deshimaru (1914-1982). Nato a Saga da un'antica famiglia di samurai, crebbe tra

---

<sup>18</sup> Letteralmente “piccolo veicolo”, l'*hinayāna* rappresenta l'insieme delle scuole del buddhismo primitivo, rifacentesi esclusivamente ai testi del Canone Pali.

<sup>19</sup> Per quanto riguarda il buddhismo “impegnato” si veda Queen 2000.

l'educazione tradizionale e marziale impartitagli dal nonno e quella religiosa della madre, discepola laica della scuola amidista Jōdō Shinshū. Da giovane si allontanò dal buddhismo amidista materno per avvicinarsi brevemente al cristianesimo protestante. In seguito, la sua ricerca religiosa si volse verso lo Zen. Dopo una breve e infelice esperienza presso un monastero di tradizione Zen Rinzai, ancora studente di economia, incontrò nel 1936 Kōdō Sawaki (1880-1965), uno dei maestri Zen Sōtō più conosciuti e influenti del XX secolo. Dopo un anno di pratica, chiese l'ordinazione monastica ma Kōdō Sawaki rifiutò, invitandolo a studiare lo Zen rimanendo nella vita secolare. Deshimaru si laureò, trovò lavoro come manager e, dopo l'attacco di Pearl Harbor (1941), venne richiamato sotto le armi. Per i suoi problemi di vista non fu mandato al fronte ma dovette gestire una miniera di rame sull'isola indonesiana di Bangka. Tornato in Giappone una volta conclusa la guerra, continuò a condurre la vita secolare di un uomo sposato con tre figli, seguendo come laico gli insegnamenti del suo maestro. Alla fine del 1965, poche settimane prima della sua morte, Kōdō Sawaki gli concesse infine l'ordinazione monastica (Deshimaru 2000). Nel luglio 1967, sotto l'invito di un gruppo di macrobiotici francesi, giunse a Parigi con la ferrovia trans-siberiana, con il solo abito monacale, il cuscino (*zafu*) per lo *zazen* e il quaderno donatogli da Kōdō Sawaki. In breve tempo, nonostante la mancanza di una formazione monastica, Deshimaru riuscì a creare gruppi sempre più numerosi di giovani provenienti da tutta Europa per praticare lo *zazen*. Il primo luogo di pratica (*dōjō*) venne aperto a Gretz nel 1968, poi nel 1972 quella che fu la base parigina in Rue de Pernety a Montparnasse. Rapidamente si moltiplicarono i luoghi di pratica in Francia, Italia, Germania, Spagna, Svizzera, Belgio, fino ad arrivare in Marocco. Alcuni suoi allievi stabilirono dei centri anche negli Stati Uniti e in Canada. Nel 1970 fu costituita l'Associazione Zen d'Europe che si trasformerà nel 1978 nell'Association Zen Internationale (chiamata colloquialmente con l'acronimo "AZI"), tuttora molto attiva. Nel 1974, Deshimaru ottenne il riconoscimento della sua missione da parte della chiesa Sōtō giapponese. L'abate del Daihonzan Eiheiji, Yamada Reirin, trasmise il Dharma a Taisen Deshimaru, regolarizzando la sua posizione, concedendogli la funzione di ministro di culto<sup>20</sup>. Taisen Deshimaru fu così riconosciuto e

---

<sup>20</sup> Egli, difatti, nei primi anni della missione francese aveva conferito l'ordinazione monastica a numerosi giovani europei pur non avendone il ministero. All'epoca, per la chiesa Sōtō egli non era che un monaco novizio senza maestro che non aveva completato alcuna tappa della classica formazione sacerdotale e monastica. La prassi anti-istituzionale di Deshimaru derivava non solo dall'esigenza missionaria ma si richiamava direttamente alla posizione poco convenzionale del suo maestro – Kōdō Sawaki - il quale, fervente riformatore, criticava aspramente la sclerotizzazione del culto all'interno della chiesa giapponese.



nominato primo direttore (*sōkan*) della missione europea e africana dello Zen Sōtō, carica creata appositamente per il suo ruolo.

Deshimaru fu molto attivo come scrittore, traduttore, conferenziere, riuscendo a stringere legami con i più importanti esponenti del mondo intellettuale parigino. Ricalcando il modello buddhista del ritiro estivo durante la stagione dei monsoni (detto *ango*), organizzò dei grandi campi estivi nella Val d'Isère. Con il passare degli anni, la condotta religiosa trasmessa ai suoi discepoli si fece più complessa, nel linguaggio e nelle forme. Se nei primi tempi non avevano a disposizione nemmeno i cuscini per lo *zazen*, negli anni Settanta vengono introdotte e diversificate le liturgie quotidiane, con i relativi supporti rituali (Prohl 2014: 493). Attraverso l'educazione allo Zen, Taisen Deshimaru introdusse inoltre i suoi allievi alle arti e all'etichetta giapponesi, molto spesso in contrasto con il libertinismo diffuso tra i giovani parigini. Dopo aver fondato il tempio di Avallon, nel 1979 viene acquistata grazie a una cospicua donazione la tenuta de La Gendronnière (*Zendōnienji*), uno *chateau* nella valle della Loira, che diverrà il primo vero tempio Zen Sōtō d'Europa. All'apice della sua opera, nel 1982, contrae una malattia che rapidamente lo condurrà alla morte. Volato in Giappone per curarsi, morirà in ospedale a Tokyo nell'aprile dello stesso anno, lasciando una comunità numerosa, senza aver tuttavia trasmesso il Dharma ad alcuno dei suoi discepoli.

La mancata scelta del successore portò un forte turbamento nella comunità, pesantemente provata dalla scomparsa improvvisa della figura carismatica di riferimento. Sebbene Deshimaru avesse lasciato una lista di sette nomi<sup>21</sup> che, per i due anni successivi alla sua morte, dovevano prendersi cura della comunità (Blain 2011), i diversi gruppi su base nazionale si scissero. Si crearono insomma delle divisioni riguardo alla fonte dell'autorità e alla sua trasmissione. Una delle maggiori discriminanti fu il rapporto da tenere con la Sōtō-shū<sup>22</sup> giapponese (Koné 2001: 159).

Una prima scissione vide protagonista l'attuale Abate di Fudenji. Nonostante fosse stato incaricato dai suoi confratelli di celebrare la cerimonia funebre di Taisen Deshimaru a La Gendronnière e di dirigere il campo estivo successivo, si trovò rapidamente emarginato

---

<sup>21</sup> Tra cui figurava anche l'attuale Abate di Fudenji.

<sup>22</sup> Il suffisso *-shū* equivale al carattere giapponese 宗, traducibile come “scuola”, “religione”. Detto suffisso viene utilizzato per tutte le scuole religiose del buddhismo giapponese (ad es.: Shingon-shū, Jōdo Shin-shū, Kegon-shū, ecc.). Perciò nella tesi quando si scrive ‘Sōtō-shū’ s’intende “la scuola [Zen] Sōtō”. Farò spesso uso di questa formulazione giapponese poiché ampiamente utilizzata dai praticanti italiani in monastero.

dalla struttura dell'AZI. In particolar modo, non fu condivisa la scelta di continuare la sua formazione monastica presso un altro maestro giapponese, Shūyū Narita (1914-2004), primo erede nel Dharma di Kōdō Sawaki e amico di Taisen Deshimaru. Nel 1983, difatti, l'Abate, dopo aver soggiornato a Todenji e aver compiuto il rito di passaggio della Battaglia del Dharma (*hosshenshiki*)<sup>23</sup>, ricevette la Trasmissione del Dharma da Shūyū Narita. La sua scelta tuttavia fu interpretata dagli altri membri della comunità come un tradimento della memoria del comune maestro<sup>24</sup>. Solo pochi membri seguirono le orme dell'Abate. Il resto della comunità afferente all'AZI si era rifiutata di seguire Shūyū Narita per diversi motivi. Oltre alla fedeltà alla figura di Taisen Deshimaru, vi era una totale diffidenza verso le procedure standardizzate con cui la Sōtō-shū produceva i certificati di riconoscimento che garantivano l'autorità nell'insegnamento. Inoltre, era diffuso uno scetticismo verso la stessa figura di Shūyū Narita, il quale veniva visto come un colto prete giapponese più che come un maestro dal carisma mistico, come una sorta di "professore" dello Zen e non un vero testimone della pratica viva dello *zazen*. Egli non corrispondeva insomma all'alto ideale del monaco che Taisen Deshimaru aveva trasmesso ai suoi discepoli.

Gli aderenti all'AZI, tuttavia, sprovvisti di una testimonianza formale esterna per regolare la distribuzione interna dell'autorità, accettarono dopo breve tempo di venire incontro alla volontà della Sōtō-shū di riconoscere la missione di Deshimaru. Nel 1984, fu consentito a tre tra i più stretti discepoli di Taisen Deshimaru - scelti tramite votazione - di ricevere la Trasmissione del Dharma dall'allora abate di Eihei-ji, Rinpō Niwa Zenji (1905-1993)<sup>25</sup>. In una cerimonia tenuta a La Gendronnière, i tre ricevettero la Trasmissione in nome del comune maestro scomparso. Nonostante l'accettazione del riconoscimento della Sōtō-shū, l'associazione francese in un primo momento tenne fede alle direttive di Taisen Deshimaru circa i rapporti con la chiesa giapponese, i quali erano cordiali ma distanti. In un certo modo, si verificò una dicotomizzazione netta tra una trasmissione carismatica dello Zen e una prettamente istituzionale, utilizzando un dualismo che in Giappone era stata messo da parte nel XVII secolo con la riforma di Menzan Zuihō (1683-1769) (Bodiford 1991)<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Si veda *infra* § 4.1.2.

<sup>24</sup> In Giappone, in realtà, è tradizione comune per un monaco zen continuare la formazione presso un altro maestro nel momento in cui viene a mancare il proprio.

<sup>25</sup> Una tradizione dello Zen Sōtō vuole che un monaco rimasto fuori dal proprio lignaggio per cause contingenti venga accolto da uno dei due abati superiori dell'Ordine.

<sup>26</sup> Uno dei tre discepoli di Deshimaru scelti dalla comunità francese per ricevere la Trasmissione ha continuato nel corso dei decenni a rifiutare il riconoscimento istituzionale, anche solo ai fini della regolamentazione dei suoi numerosi discepoli, pur di tener fede allo "Zen del futuro" che la missione europea doveva comporre. Nel

Con il passare degli anni, numerosi membri dell'AZI, dopo ennesime scissioni ed epurazioni interne, si sono orientati verso la Sōtō-shū per cercare un riconoscimento formale, mettendo in evidenza come la mancata nomina del successore di Deshimaru abbia creato una vera e propria «diaspora spirituale», secondo un'espressione usata dall'Abate di Fudenji.

### 1.6 Il contesto del buddhismo italiano

Il 27 febbraio 1928, Antonio Gramsci scrive dal carcere a sua cognata Tania di aver avuto una conversazione con un «povero evangelista» apparentemente preoccupato di «un innesto dell'idolatria asiatica nel ceppo del cristianesimo europeo». Gramsci risponde al suo interlocutore che non è possibile considerare il buddhismo un'idolatria, né che la sua influenza sia da considerarsi recente, avendo agito, sotto mentite spoglie, fin dal XIII secolo, con la diffusione dell'agiografia *Vita bizantina di Barlaam e Josafat*<sup>27</sup> (Pasqualotto 1988).

Questo episodio fa riflettere non tanto sulle posizioni gramsciane circa le religioni orientali – mai state oggetto di un suo vero interesse – quanto sulle preoccupazioni che

---

sito della sua comunità, nella sezione dedicata allo scambio di domande e risposte online, scrive esplicitamente la sua posizione. Alla domanda « Is the Sangha of Master K. recognised by the Sotoshu of Japan?», egli così risponde: « Without meaning once again that I am the true spiritual son of my Master, for best and for worst, I am forced to notice unfortunately that the evidence shows up in the facts, one that continues with the practice of the line of Deshimaru, that believes in it and creates it. Everyone today has betrayed him, in the direction they have adopted exactly, word for word, in the model described by Sensei what especially was not supposed to be followed. The behaviour to be followed as regards the Sotoshu and Japan was always, however, very clearly explained by our Master. [...] Sensei [*Deshimaru*] requested us to harmonize ourselves with Sotoshu and to keep a good relationship with it, but in no case to follow it or follow the Japanese Zen which, already for Deshimaru, belonged to the past. He said: "the large majority of my disciples who go to Japan mislead thereafter. This is because there they see a Zen of church and hierarchy. That is not the true transmission any more". He added: "You will have to create the Zen of the future starting from my teaching and not to turn this living Zen I taught into a by-product of the Japanese Buddhist church. You are more important and greater than the Japanese Masters..., etc" You can see that my opinion on this matter was not forged by me only, but I got hold of it from my own Master, who himself already had got hold of it from his Master Kodo Sawaki; this last not wanting at any price to take the risk that his disciple would become a Japanese monk rather than a monk of the transmission, refusing for nearly 40 years to give him the ordination. Kodo was not a member of the Sotoshu. He generally criticized it and always got by on his own, even though he was Godo of the temple of Sojiji for many years. [...] I think that the Sotoshu is the past and we must think about the Zen of the future. Unfortunately, the disciples of the AZI not relying sufficiently on themselves, or not having the sufficient awakening in themselves, tested the need to still go to beg to the Sotoshu, moreover on a purely individual basis, for a recognition and a capacity of which they were deprived». (URL: <http://www.zen-deshimaru.com/en/mondo/sangha-master-kosen-recognised-sotoshu-japan>).

Nel suo caso, tra l'altro, si è creata una situazione idiosincratica in cui due generazioni d'insegnanti si dichiaravano diretti discendenti del proprio maestro senza che vi fosse un legame istituzionale all'interno di una carriera monastica ben definita (Ovvero: il presente insegnante rivendica di essere discepolo di Taisen Deshimaru, il quale a sua volta riconosceva come suo maestro Kōdō Sawaki. A livello formale però l'insegnante francese risulta essere discepolo di Rinpō Niwa Zenji così come Taisen Deshimaru risultava esserlo di Yamada Reirin Zenji).

<sup>27</sup> Vedi *supra* nota 3.

potavano agitare una persona degnamente istruita e sufficientemente legata alla “purezza” delle proprie tradizioni. In questo senso, il buddhismo si presentava davvero come una disciplina esotica, venuta forse a sconvolgere i giovani e i deboli di mente. Tuttavia, non bisogna pensare che in Italia il buddhismo abbia mai goduto della presenza e della forza esercitata in altri contesti europei. Nonostante la presenza illustrissima di Giuseppe Tucci (1894-1984) e dell’Istituto per il Medio ed Estremo Oriente (ISMEO) da lui fondato, il buddhismo non solo si è sviluppato in ritardo sotto l’aspetto pratico-culturale ma anche sotto quello accademico-filologico<sup>28</sup>. Nonostante l’attiva ricerca di eminenti studiosi nostrani fin dalla fine dell’Ottocento (Euron 2016), l’interesse per il buddhismo rimase un evento blando nel complesso del panorama culturale italiano. Secondo Piergiorgio Pasqualotto (cit. in Mathé 2010: 522), i mancati rapporti coloniali con paesi a maggioranza buddhista e la volontà esasperata durante il periodo fascista di reinventare la nazione a partire dalla sola cultura greco-romana furono i fattori principali che concorsero a una tenue diffusione del fenomeno. L’interlocutore di Gramsci, dunque, aveva ben poco di cui preoccuparsi. Basti pensare che il primo monaco buddhista italiano in assoluto, Salvatore Lokanatha Cioffi (1897-1966), convertitosi in Birmania e tornato con la veste zafferano nella Firenze del 1926, fu arrestato per vagabondaggio e forzatamente tradotto a Cervinara, suo paese natale, perché rinsavisse presso la famiglia (Deslippe in Bocking *et al.* 2015).

Con l’avvento del regime fascista<sup>29</sup>, le poche organizzazioni buddhiste sparirono definitivamente dalla scena pubblica, secondo una dinamica comune alla Germania nazista e alla Russia sovietica (Cox in Jerryson 2016: 335). Solo nel secondo dopoguerra, le condizioni politiche e sociali consentirono la rinascita di comunità buddhiste che perseguivano pubblicamente i loro scopi. Nel 1960, sotto l’invito di Giuseppe Tucci giungono in Italia Geshe Jampel Senghe e Namkhai Norbu, maestri tibetani che fondarono dei centri di studio e di pratica ancora attivi. Nel 1967, Luigi Martinelli dà vita alla prima rivista buddhista italiana dal titolo «Buddhismo Scientifico» ed erige in Toscana una prima pagoda. Da ricordare inoltre l’importante lavoro per il buddhismo italiano di Vincenzo Piga, fondatore della rivista «Paramita» - ora «Dharma» - e dell’associazione Maitreya (Pasqualotto 2003: 106). Parallelamente a queste iniziative di divulgazione, a partire dagli

---

<sup>28</sup> Basti pensare che il *Samyutta Nikaya* – una delle raccolte di *sūtra* più importanti del Canone Pali – sia stato tradotto in lingua italiana solo nel 1998, ovvero a più di cent’anni di distanza dalla prima traduzione inglese (Mathé 2010: 522).

<sup>29</sup> Riguardo la relazione tra fascismo e buddhismo in Italia si veda: Nanajivako 1989; 1989b; 1990.

anni Settanta, si ha una crescita dei centri di pratica e di meditazione legati alle diverse tradizioni buddhiste. Soffermandoci al solo buddhismo zen, nel 1973 Luigi Mario Engaku Taino fonda, nei pressi di Orvieto, il primo tempio Zen di tradizione Rinzai, Bukkosan Zenshinji. Il primo tempio Zen Sōtō – scuola Zen di maggiore diffusione in Italia e nel mondo - è invece il monastero presso cui ho condotto le mie ricerche: Shōbōzan Fudenji.

### **1.7 La nascita di Shōbōzan Fudenji**

La fondazione di Fudenji, avvenuta nel 1984, fu la coronazione degli sforzi di molti praticanti, i quali seguivano gli insegnamenti dell'attuale Abate da diversi anni, ben prima che ricevesse la Trasmissione del Dharma nel 1983. Alcuni erano stati allievi diretti di Taisen Deshimaru, mentre altri si erano uniti alla comunità in formazione in anni recenti. L'Abate di Fudenji, campione di judō e altre discipline marziali, aveva incontrato per la prima volta il maestro giapponese nel 1969 in una palestra di judō a Milano. Colpito dalla sua presenza e dalla pratica dello *zazen*, intensificò i contatti con Deshimaru, partecipando ai periodi intensivi di pratica (*sesshin*) in Francia e in Europa. Nel 1975, l'Abate chiese l'ordinazione monastica (*shukke tokudo*). Invitato da Deshimaru a diffondere il suo insegnamento nella penisola, l'Abate fondò dei luoghi di pratica (*dōjō*) in diversi centri del nord Italia. Nel 1983, alla morte di Deshimaru, l'Abate, confermato nel Dharma da Shūyū Narita, poté dare vita a una comunità autonoma dall'AZI francese. Il 19 dicembre 1983 venne fondata l'Associazione Zen Italiana, con sede presso il *dōjō* di Milano. L'anno successivo fu acquistata una casa colonica sull'appennino parmense che diverrà poi Fudenji. Inizialmente, la denominazione era «Tempio Zen di Castelbargone» e, oltre alla casa colonica centrale che s'affaccia sulla strada, l'unico altro edificio era il fienile. Dopo i primi lavori di ristrutturazione, a cui parteciparono anche molti praticanti stranieri, s'iniziarono a tenere i primi ritiri intensivi (*sesshin*) – la prima svolta tra il 16 e il 18 novembre del 1984.

Il tempio iniziava a costituirsi come il centro di una comunità in rapida espansione, in cui si poteva iniziare a coltivare la pratica quotidiana (*gyōji*) del monaco in un luogo adatto. La tradizione dei campi estivi e invernali inaugurata da Taisen Deshimaru – richiamantesi ai ritiri (*ango*) durante la stagione dei monsoni all'epoca del Buddha storico - fu portata avanti anche dalla comunità italiana. Tuttavia, in mancanza di un posto adatto a contenere centinaia di praticanti, fu costretto a ritrovarsi presso grandi hotel o abbazie cristiane. Disponendo ora di un luogo atto alla pratica dello Zen, e slegato dalle costrizioni

di un *dōjō* cittadino, iniziarono a susseguirsi i ritiri intensivi a cadenza mensile. Si cercava un primo accostamento alla vita regolata dei monaci giapponesi. Nel 1985, il Tempio riceve da Shūyū Narita la denominazione ufficiale “Shōbōzan Fudenji”<sup>30</sup>. I contatti con la scuola Sōtō giapponese s’intensificarono. L’istituzione giapponese premeva perché i giovani rappresentanti europei venissero formati pienamente alle funzioni sacerdotali attraverso dei periodi speciali di formazione (*tokubetsu sesshin*). Dal 1990 al 1993, l’Abate assunse anche le funzioni di Presidente dell’Unione Buddhista Italiana – fondata nel 1985. Nel 1994, fu offerta formalmente la guida di Fudenji a Narita Shūyū il quale ne divenne così il primo abate fondatore (*go kaizan*). Taisen Deshimaru fu nominato come fondatore onorario (*kanjo kaizan*) Nel 1999, con il Decreto del Presidente della Repubblica del 5 luglio, Fudenji, costituito come «Istituto Italiano Zen Sōtō Shōbōzan Fudenji» fu ufficialmente riconosciuto come Ente Religioso da parte dello Stato. In seguito a questo provvedimento, la Comunità adottò lo Statuto della Sōtō-shū, che sostituisce lo Statuto iniziale dell’Associazione Zen Italiana, modellata sui principi della missione di Taisen Deshimaru. In seguito al riconoscimento statale, nell’ottobre 2009 la chiesa giapponese riconosce Fudenji come un tempio a statuto speciale esterno al Giappone (*Sōtōshū tokubetsu jūin*)<sup>31</sup>. Nel 2013, dopo una battaglia legale (Alicino 2013), l’Abate e la vice-Abate vengono riconosciuti dal Ministero dell’Interno come ministri di culto. Nel 2017, a Fudenji viene concesso un prestigioso riconoscimento da parte del tempio madre giapponese, Eiheiji, venendo ammesso come tempio affiliato in maniera diretta (*ojikimatsu*) al monastero-radice, uno status assegnato soltanto a tre templi al di fuori del Giappone.

### **1.8 Re-incorporare la tradizione: Fudenji e la Sōtō-shū**

La progressiva istituzionalizzazione di Fudenji era in contrasto con il diffuso scetticismo europeo verso la casa madre giapponese. Lo sviluppo di Fudenji è stato segnato da una riscoperta delle forme liturgiche della tradizione del Sōtō, unitamente alla rilettura del proprio portato culturale. La coltivazione della virtù religiosa si è accompagnata

---

<sup>30</sup> Il primo nome formale “Shōbōzan” è traducibile come “la Montagna del Vero (Buon) Dharma”. Il secondo nome “Fudenji” si può tradurre come “il Tempio della Trasmissione Universale”. In realtà, la traduzione del nome del tempio viene costantemente reinventata, anche evadendo la costrizione della literalità. Per esempio, l’Abate riconduce molto spesso il tema della Trasmissione (*den*) all’“apostolicità” e quello dell’Universalità, alla “cattolicità” ecumenica. Riguardo lo statuto del nome del tempio e il legame con la persona dell’Abate si veda *infra* § 5.2.

<sup>31</sup> Da specificare che tutti i templi al di fuori del Giappone vengono riconosciuti come “a statuto speciale” (*tokubetsu*).

all'approfondimento della Regola, esplorandone le complessità e i modi di applicazione. La ricchezza delle tradizioni monastiche giapponesi ha necessitato di un lavoro costante di traduzione e di riadattamento per poter essere applicato all'interno del recinto del tempio italiano. Sarebbe fuorviante pensare che la fondazione *ex novo* di un monastero corrisponda alla trasposizione sistematica di una certa forma di vita. La modellazione di una comunità monastica non corrisponde all'obbedienza meccanica a una delle differenti Regole elaborate nei secoli. I testi Sōtō che disciplinano la vita dei religiosi nei dettagli più minuti – come la Regola scritta da Dōgen Zenji (*Eihei Shingi*) o il manuale ufficiale del rituale (*Sōtōshū gyōji kihan*) – vanno interpretati e plasmati secondo le contingenze particolari al contesto in esame. Inoltre, nello Zen Sōtō i diversi templi godono di una concreta autonomia che li costituisce come delle isole con una logica interna a essi propria. Ogni tempio e monastero, in Giappone come in Italia, sviluppa una particolare interpretazione della vita monastica, un suo “stile”. Nei nuovi monasteri europei, a maggior ragione, la pratica monastica quotidiana è stata modellata con il tempo, a seconda delle esigenze oggettive che presentavano i soggetti e i contesti. Nel caso di Fudenji, pertanto, non è stata applicata in maniera cieca una configurazione prestabilita, anche perché la loro formazione religiosa non era nata in un contesto cenobitico. La strutturazione attuale della pratica quotidiana (*gyōji*) si è andata delineando gradualmente, ed è tuttora in continuo cambiamento.

Nei primi anni, l'Abate partecipò a dei ritiri intensivi a carattere speciale (*tokubetsu sesshin*) della durata di un mese che, annualmente, venivano organizzati in Giappone o negli Stati Uniti. In questi periodi formativi – a cui molti condiscipoli europei rifiutavano di partecipare perché percepiti come un indottrinamento da parte della Sōtō-shū – si veniva iniziati al ritmo della vita monastica vera e propria. Le diverse esperienze all'estero dell'Abate si riflettevano sul *gyōji* di Fudenji, che di volta in volta cambiava, alla ricerca di una composizione equilibrata. I continui cambiamenti che seguivano alle permanenze giapponesi dell'Abate hanno contribuito a esacerbare le difficoltà della formazione dei monaci residenti, i quali non potevano affidarsi a un'abitudine consolidata. D'altra parte, come mi disse l'allora vice-abate, N. L., in una conversazione, la continua flessibilità della Regola li ha resi più attenti e solleciti<sup>32</sup>. Unitamente alla formazione della *praktognosis* monastica giapponese, fu essenziale nel caso di Fudenji un riferimento religioso esterno al

---

<sup>32</sup> Dal quaderno di campo. 16/08/2017.

buddhismo. L'Abate si dedicò per questo allo studio della Regola francescana<sup>33</sup> la quale contribuì in maniera significativa a creare la cornice di senso per un evento inedito: creare una Comunità stabile di confratelli e consorelle.

La complessificazione del culto ha dunque portato la comunità a esplorare il lato complementare della pratica meditativa: la ricchezza delle pratiche liturgiche in uso in Giappone. Molti dei discepoli di Deshimaru insegnavano usando il suo stesso linguaggio, stabilendo, al modo del maestro giapponese, una fondamentale equivalenza tra lo "Zen" come religione e la pratica dello "zazen". L'evoluzione del monastero italiano è stata segnata in un certo modo da ciò che Ian Reader (1991: 77) – uno dei maggiori studiosi del buddhismo giapponese – definisce come: «the dual dynamic of Buddhism, aimed simultaneously at enlightenment and the alleviation of the everyday problems of people in this world». Avremo modo di esplorare in profondità la dinamica duale tra mediazione e immediatezza nei capitoli a venire. Basti ora sottolineare come la rivendicazione di un ministero totale da parte dei monaci di Fudenji - capace di provvedere sia alla ricerca mistica dell'individuo che alla mediazione etica con la comunità laica – sia maturata in seno a una mimesi consapevole, messa in atto per una penetrazione efficace nel contesto cattolico emiliano. Ciò è stato effettuato attraverso espedienti particolari, come ad esempio l'adozione del registro teologico-pastorale cristiano (precisamente del cosiddetto "Movimento liturgico") o l'avvalersi della somiglianza cromatica tra il nero dell'abito zen e il talare cattolico<sup>34</sup>. In un senso più ampio, si è trattato della trasformazione di ciò che poteva essere visto dall'esterno come un "centro zen" per la meditazione in un'organizzazione parrocchiale, composta da una classe clericale e dal popolo dei laici. In questo contesto, i laici non vi afferiscono solo per la propria ricerca spirituale ma anche per soddisfare delle esigenze di ordine comunitario più ampie, quali battesimi, matrimoni e funerali.

### **1.8.1 Fudenji e le Nuove Comunità Monastiche (NMC)**

Per comprendere appieno lo sviluppo di Fudenji è importante tenere conto del mutamento sociale e religioso all'interno del quale si è inserito. Il monastero non è solamente l'espressione dell'impiantamento di una religione straniera in terra italiana ma anche di una nuova religiosità che ha rimodellato l'ideale monastico *tout court*. Fudenji può essere

---

<sup>33</sup> Dal quaderno di campo. 26/11/2016.

<sup>34</sup> Che i preti, proprio in quel periodo, andavano dismettendo.



considerato, sotto alcuni aspetti, come un'espressione del nuovo monachesimo che ha preso vigore in Occidente in seguito alle aperture del Concilio Vaticano II<sup>35</sup>. Vediamo prima quali sono le caratteristiche principali del nuovo monachesimo. Le Nuove Comunità Monastiche (NCM) – come vengono definite dalla sociologia delle religioni (Palmisano, Chiurato 2012) – ridiscutono i modelli tradizionali di asceti religiosi alla luce degli interrogativi tipici della modernità, quali il valore della soggettività, la relazione con il laicato e il rinnovamento liturgico. In esso, i principi portanti della *fuga mundi* - quali l'autorità assoluta dell'abate, la divisione tra generi, la restrizione rigorosa delle libertà individuali, la separazione netta dalla vita mondana - vengono ridiscussi e reinterpretati (Filoramo, Giorda 2015: 11-12). Alcuni di questi aspetti si ritrovano anche nel monastero italiano. In modo particolare si rinviene la centralità dell'aspetto esperienziale della religiosità, il numero crescente di laici che intraprendono un percorso religioso non limitato a un'adesione inconsapevole e la riappropriazione del momento rituale. Inoltre, all'interno del monastero vi è una compenetrazione tra la vita esterna e la vita interna. Da una parte, alcuni monaci hanno un lavoro fuori dalle mura del monastero; dall'altra molti laici frequentano assiduamente il tempio, anche al di fuori dei periodi di ritiro intensivo (*sesshin*), marcando il clima generale con la loro presenza. Infine, è importante menzionare anche la compresenza dei generi: un modello che non ha riscontri nei monasteri giapponesi, in cui si opera una rigorosa divisione in base al sesso (Arai 1999). La corrispondenza tra alcune caratteristiche delle NCM e la realtà di Fudenji, pertanto, non è trascurabile. Per questo, si può ipotizzare che le sollecitazioni sociali e politiche che hanno generato le NCM a partire dagli anni Sessanta abbiano esercitato la propria influenza anche nella formazione di comunità religiose non cristiane. Lo stesso Abate interpreta Fudenji alla luce del contesto religioso post-conciliare<sup>36</sup>.

Non è possibile, tuttavia, esaurientemente chiarire la natura del fenomeno Fudenji senza tener conto di due elementi: 1) lo specifico lignaggio zen ereditato; 2) la discussione che la Comunità opera delle stesse istanze moderniste proprie del contesto europeo che hanno generato le Nuove Comunità Monastiche.

---

<sup>35</sup> Il Concilio Vaticano II (1962-1965) scrivono Chiurato e Palmisano (2012: 217): «[ha] generato un diffuso contrasto tra spinte innovatrici e freni conservatori». Nel caso delle NCM, si tratta di un'espressione religiosa innovatrice che «in parte effetto della parziale liberalizzazione del cattolicesimo ispirata dal Concilio [...] ha favorito nuove consapevolezze nella chiesa come il rinnovamento liturgico, il ruolo non più subalterno dei laici, l'apertura al dialogo ecumenico e interreligioso» (ibid.: 218).

<sup>36</sup> In una conversazione, egli affermò che in futuro l'opera di Fudenji potrà essere riconosciuta «come un carisma della Chiesa Cattolica», come se lo Zen non fosse un seme straniero da impiantare nella terra patria quanto una talea da innestare sull'albero della cristianità. Dal quaderno di campo. 17/09/2017.

Per quanto riguarda il primo elemento, bisogna sottolineare che il lignaggio sacerdotale in cui s'inserisce l'Abate con i suoi discendenti è stato l'espressione di un movimento riformista nato all'interno della scuola Sōtō tra il XIX e il XX secolo. Come abbiamo visto sopra, il lignaggio di trasmissione del Dharma dell'Abate risale - attraverso Shūyū Narita - a Kōdō Sawaki, il più famoso riformatore dello Zen Sōtō del Novecento. Sawaki fu celebre per la sua condotta non-convenzionale, per le sue critiche all'*establishment* religioso e per la sua enfasi sulla pratica dello *zazen*. Egli, a differenza della quasi totalità dei preti giapponesi, non soggiornava in un tempio afferente a una parrocchia, non formò una famiglia, né condusse degli studi strutturati presso l'università principale dello Zen Sōtō (Università di Komazawa). Piuttosto, dopo un'infanzia vissuta in un contesto familiare povero e disagiato, entrò nell'Ordine monastico con l'intenzione di ravvivare una pratica Zen spesso irrigidita dalle dinamiche ecclesiali e contaminata dagli interessi mondani. Cercò in primo luogo di ristabilire la pratica dello *zazen* al centro della vita religiosa. Inoltre, promosse la restaurazione di una tradizione di marca pauperista (chiamata *nyohō*) interna alla scuola Sōtō che regolava l'uso dell'Abito (l'*okesa*), la preparazione del cibo e le dimensioni dei templi in termini di colore, materiali e dimensioni (Riggs 2004: 315 e sgg.; Uchiyama, Okumura 2015: 250-251; Katagiri 2015).

Un'attitudine simile è stata trasmessa lungo il suo lignaggio alla maggior parte dei monaci zen europei, i quali hanno avuto accesso allo Zen tramite Taisen Deshimaru o Kōshō Uchiyama, il successore di Sawaki alla guida del tempio di Antaiji. La riproposizione dello Zen come pura pratica meditativa - «lo Zen è *zazen*» soleva ripetere Deshimaru – rispondeva, da un lato, alle necessità degli *spiritual seekers* laici europei (McMahan 2008) e, dall'altro, alla riforma radicale propugnata da alcune frange eterodosse del clero giapponese. Si può dunque supporre che vi sia stata una convergenza – mai esplicita – tra la contestazione religiosa interna nata nella Sōtō-shū a partire dalle contraddizioni sociali dell'epoca Meiji (1868-1912) e la richiesta di metodi per la ricerca spirituale dei giovani occidentali sopra descritta.

Il secondo elemento da prendere in considerazione è la rilettura che nel monastero italiano viene condotta non solo del “modernismo buddhista” (McMahan 2008) ma anche del modernismo che ha condotto alla formazione delle NCM. Nel nostro caso di studio, difatti, l'affiancamento della dimensione sacerdotale di sostegno alla comunità laica a una prettamente ascetico-monastica di ricerca spirituale non risponde pienamente ai tratti

definitori della categoria di “Nuova Comunità Monastica”. La necessità, esplicitata continuamente, di nuovi registri per interpretare il fenomeno che i soggetti di studio stanno vivendo mostra la volontà di rivedere il portato modernista di cui sopra abbiamo descritto le implicazioni. Nel contesto buddhista, ha prevalso l’affermazione della ricerca esperienziale soggettiva, la destrutturazione della gerarchia ecclesiastica e un addomesticamento - quando non annichilimento - delle forme rituali. A Fudenji, al contrario, si è cercato di recuperare la dimensione comunitaria, inglobando la componente esperienziale in un orizzonte di senso più ampio, attraverso la comprensione della natura dell’azione rituale e il rapporto formalizzato con l’insegnante. Inoltre, nelle NMC è diffusa una laicizzazione generale del culto, sia per quanto riguarda l’ampio coinvolgimento dei non-ordinati, sia per lo scetticismo diffuso riguardo l’autorità sacerdotale e le forme dogmatiche della credenza religiosa (Chiurato, Palmisano 2012: 218). Nel caso che si sta trattando, vi è stata una chiara revisione di questi elementi sulla base di una sensibilità esplicitamente religiosa<sup>37</sup>: la stessa che ha portato la comunità, per così dire, a rientrare nei ranghi della chiesa giapponese. Vediamo ora in dettaglio come ciò avviene nella pratica quotidiana del monastero, e quali contraddizioni implica nel momento dei ritrovi intercomunitari.

### **1.8.2 La politica religiosa dei corpi**

Nel maggio del 2017 si sono tenute le commemorazioni ufficiali per il cinquantennale dello Zen europeo, presso il tempio de La Gendronnière in Francia, in cui si sono radunati la quasi totalità dei monaci zen europei e un numero cospicuo di alti prelati giapponesi. In quel frangente, ho avuto modo di constatare quanto le narrazioni più diffuse tra gli europei – monaci e laici - fossero legate allo spirito di contestazione giovanile del Sessantotto, composto dall’antagonismo verso l’idea generale di un’autorità esterna.

Nel secondo giorno del Cinquantennale fu organizzato un simposio in cui gli esponenti maggiori di tutte le comunità europee, alla presenza di alte gerarchie giapponesi, presentavano sinteticamente la loro prospettiva sul “passato, presente e futuro dello Zen” in Europa. Uno degli argomenti più discussi fu il processo di “inculturazione” e, in particolare, la rilevanza da assegnare ai riti e il rapporto con la chiesa giapponese. Numerosi convenuti si dichiararono contro qualsiasi forma di ritualità di marca giapponese, così come rimarcarono in modo assolutamente esplicito il loro affrancamento da qualsiasi autorità

---

<sup>37</sup> Dal quaderno di campo. 02/02/2017.

ecclesiale<sup>38</sup>. Uno dei discepoli di Taisen Deshimaru, nel suo intervento (intitolato significativamente «*The Right Distance from Institutions*»), testimonia in maniera efficace questa tendenza:

Since F. V. died [*uno tra i primi discepoli di Deshimaru a ricevere la trasmissione del Dharma dall'abate di Eihei-ji; morì nel 1990*] two opposing tendencies have appeared. Some have gone towards the guardianship of the Japanese ecclesiastic. Other have gone toward a religious autonomy. [...] An ecclesiastical guardianship imposes an external authority upon you in exchange for protecting you in your practice, giving you titles and highlighting the value of your mission.

But in religious autonomy, a guardianship cannot exist. Autonomy is the independence to decide for oneself by oneself. It is to freely direct one's own sangha [*comunità*]; in our case, that means to live with a minimum of 'hierarchy' and that within the sangha itself.

It is not one vision that I have chosen over another. If you now know yourself profoundly, you do not choose, you just know. You just are, that's all.<sup>39</sup>

Com'è evidente, la dicotomia tra ortodossia ecclesiale e autonomia individuale è ancora viva e regola i rapporti tra confratelli. Ancor più significativa è la scelta di non argomentare le proprie politiche religiose se non attraverso il ricorso alla retorica dell'esperienza (Sharf 1995) in cui «you just know».

La diffidenza che i buddhisti zen europei nutrono per la chiesa giapponese si riflette in un rifiuto, o perlomeno in uno smaccato disinteresse, verso il cristianesimo. Significativamente, tra i ventinove insegnanti (di cui sette giapponesi) convenuti al simposio sull'inculturazione del buddhismo, soltanto il direttore giapponese del "Soto Zen International Center", L. E. (1959-), ha menzionato nel suo intervento il confronto con la religione cristiana. La decisione della comunità italiana di orientarsi verso uno scambio attivo con la Chiesa cattolica risulta pertanto essere un caso che eccede la norma. L'uso comune a Fudenji di un lessico teologico cattolico («la scuola di catechesi», «i sacramenti», «il consiglio evangelico pastorale», ecc.) si pone di fatto in netto contrasto con le altre comunità zen presenti in Italia e in Europa. A La Gendronnière, al contrario, si respirava un clima altamente informale in cui non solo veniva bandito qualsiasi riferimento al

---

<sup>38</sup> Dal quaderno di campo. 13/05/2017.

<sup>39</sup> Dal quaderno di campo. 13/05/2017.

cristianesimo ma, in generale, l'idea stessa di religione veniva evitata. Significativo a questo riguardo è stata un'intervista informale con una praticante olandese con ordinazione laica di medio-lungo corso – una donna di circa quarant'anni che praticava *zazen* da quindici-venti anni. Quando le ho chiesto le sue impressioni riguardo alla cerimonia commemorativa della mattina, lei ha senz'alcuna riserva espresso il fastidio viscerale che provava di fronte alle liturgie, cercando di rimando una conferma in me della sua insofferenza verso le forme del culto, come se il disagio fosse l'unica risposta possibile. In particolare, era stata disturbata da un preciso momento del rito, ovvero quando l'officiante (*dōshi*) di fronte all'altare offre un pizzico di incenso in polvere bruciandolo su un carboncino inodore, non prima di averlo sollevato all'altezza della fronte, alzando lo sguardo al di sopra della linea dell'orizzonte. Il gesto era da lei avvertito come uno scimmiettamento grottesco di «Holy Spirit things, and the like...»<sup>40</sup>. L'atteggiamento della donna olandese era ampiamente condiviso e ciò si rifletteva nella liberalità con cui manifestava il suo disappunto verso le “cerimonie”.

Questo dialogo è indicativo non solo per sottolineare la singolarità di Fudenji ma anche e soprattutto per illuminare la strettissima connessione tra le forme rituali del culto e la coltivazione del corpo. Come ricordato in precedenza, lo Zen introdotto da Taisen Deshimaru si concentrava sulla *zazen*, sul lavoro comunitario (*samu*) e su una forma semplificata di cerimonia del pasto. Nonostante l'insegnamento di Deshimaru si sia diversificato e approfondito negli anni - ricorrendo a registri diversi e introducendo i suoi discepoli alla ritualità monastica giapponese - la comunità di allora non si basava sulla vita cenobitica tradizionale. I discepoli che hanno preferito mantenere una relativa autonomia dalla Sōtō-shū hanno conservato la forma primitiva dello Zen così come insegnata da Deshimaru. Alcune di queste comunità non hanno un monastero di riferimento in cui viva una comunità stabile di monaci, ma si ritrovano per i periodi di pratica intensivi (*sesshin*) oppure per i campi estivi (*ango*) in cui allo *zazen*, al *samu* e al momento della refezione si accompagna una scarna ritualità. Quest'articolazione del quotidiano lascia molto tempo e spazio al praticante per i suoi bisogni personali, alternando in maniera netta il tempo religioso da quello profano. A Fudenji, invece, la pratica non è “puntiforme” ma viene espressa nella totalità dei gesti quotidiani. La totalizzazione delle pratiche disciplinanti contiene certamente un respiro interno - che avremo modo di esplorare nei capitoli seguenti - tra la dimensione formale e informale. Eppure, ciò ha luogo in un contesto religioso che

---

<sup>40</sup> Dal quaderno di campo. 14/05/2017.

non cessa mai di essere tale, rinnovandosi, e non annullandosi, nel momento profano. Nella mia breve esperienza a La Gendronnière, invece, l'alternanza tra il tempo della pratica e il tempo libero era netto. Durante le pause ognuno era libero di diportarsi come più gli conveniva, né vi erano particolari restrizioni. Si poteva passeggiare liberamente per il recinto del tempio, fumare, chiacchierare ad alta voce, ridere in modo fragoroso. Certamente è da tenere in conto che l'incontro del Cinquantennale era improntato fondamentalmente alla memoria e alla celebrazione<sup>41</sup>. Inoltre, non posso testimoniare sulla base della mia esperienza di campo la regolamentazione delle ore e dei giorni presso altre comunità. Tuttavia, a partire dall'esperienza in Francia e da numerosi e ripetuti dialoghi con praticanti esterni alla comunità italiana, si può affermare che la pratica quotidiana (*gyōji*) presso la maggior parte delle comunità europee sia molto meno severa.

Questa differenza colpì non solo me - che allora frequentavo la Comunità da circa un anno - ma anche altri laici di Fudenji che non erano mai stati in un altro tempio che non fosse quello italiano. La constatazione della differenza d'impronta non avveniva solo a livello intellettuale - come quando in maniera asettica si viene informati circa i propri diritti e doveri in tal luogo - ma si rivelava soprattutto attraverso il diverso ritmo che governava i nostri corpi. La differenza si rifletteva, in prima istanza, nella libertà di interazione, nella gestione della prossemica, nella compostezza della postura del corpo (ovvero nella posizione delle gambe e delle braccia), nella regolazione del tono della voce, nell'orientamento dello sguardo, ma anche nel modo in cui venivano eseguiti i riti, adoperati gli strumenti rituali, effettuate le pulizie, servito e consumato il cibo, ecc. Il portamento del corpo veniva regolato tenuamente nel tempo rituale - *zazen* e ufficio mattutino (*chōka fugin*) - e pressoché trascurato nel tempo libero. Prendiamo ad esempio la deferenza verso i superiori: questa era tutt'al più implicita ma raramente veicolata attraverso la postura del corpo. Essendo uno dei tratti principali dell'educazione monastica della comunità italiana<sup>42</sup>, fui dunque colpito dall'informalità che regnava tra gli insegnanti e i propri discepoli, o verso gli insegnanti in generale. In un frangente particolare fui testimone di un episodio che si può ritenere sintomatico. Durante una pausa, mentre si sostava, liberi, di fronte all'edificio del refettorio e del bar in attesa del prossimo evento, giunse con un nutrito seguito di attendenti l'anziano vice-abate del tempio madre giapponese di Eiheiji, E. L. Si tratta di una delle cariche più

---

<sup>41</sup> Il programma quotidiano dunque era del tutto differente rispetto a quello di un periodo intensivo di pratica.

<sup>42</sup> Si veda *infra* § 3.5 riguardo alla gestione della prossemica rispetto alla gerarchia monastica e, in generale, allo statuto sacerdotale del corpo dei monaci.

importanti del prelato zen e, tra i praticanti italiani, a volte ci si riferiva scherzosamente come il “vice-papa”. L’importanza della figura che si stava avvicinando poteva essere dedotta da diversi fattori: l’età veneranda del maestro giapponese, la schiera di attendenti che lo scortavano tenendosi a debita distanza alle sue spalle, il colore viola del suo abito da viaggio (*nagasamue*), ecc. Di tutti gli astanti solamente i monaci giapponesi s’inclinavano con le mani giunte (*gasshō*) al suo passaggio per esprimere deferenza, mentre gli altri europei ignorarono ciò che stava succedendo. Questo episodio è esemplificativo di una differenza d’approccio tra una diffusa concezione occidentale della pratica dello Zen e la tradizione monastica della scuola Sōtō.

Ora, il punto non è certo stabilire quale sia la “vera” pratica dello Zen o altro, quanto evidenziare una discrepanza tra i discorsi e le pratiche che riguardano il ruolo del corpo all’interno del più ampio quadro della pratica buddhista. La vicenda appena riportata può essere certamente interpretata come l’espressione di una scarsa conoscenza dell’etichetta giapponese. Difatti, spesso, in alcune comunità europee, simili aspetti vengono intesi come un orpello culturale nipponico che niente avrebbe a che vedere con il “vero Zen”. Tuttavia, nella storia del Ch’an cinese prima e dello Zen giapponese poi, l’incontro con il superiore – con il proprio insegnante e maestro – viene pensato essere l’incarnazione concreta della trasmissione dell’insegnamento religioso, trasmesso “da cuore a cuore” (*i shin den shin*). Non si tratta di una mera formalità ma dell’espressione costante del rapporto salvifico che lega l’insegnante al discepolo, e viceversa. In una delle prime *sesshin* (periodo intensivo di pratica) a cui partecipai a Fudenji, questo aspetto mi si rivelò con particolare intensità. Il programma quotidiano prevedeva un insegnamento formale (*teishō*) da parte dell’Abate da tenersi alle 08:30. Noi tutti, monaci e laici, eravamo in piedi, con le mani raccolte all’altezza del plesso solare in *sasshū* (la mano sinistra che stringe il pollice viene avvolta dalla mano destra) dietro i bassi tavolini di stile giapponese, su cui vengono poggiati i quaderni per gli appunti, in attesa. Nella sala si respirava una viva tensione, ravvivata dai colpi profondi e cadenzati di tamburo che segnano l’arrivo imminente dell’Abate e che sarebbero culminati in un *crescendo* al momento del suo ingresso. Quando il tamburo raggiunse il *climax*, l’Abate, ormai giunto alla porta, si bloccò, rifiutandosi di tenere l’insegnamento, adducendo come motivazione lo sporco presente sulle pedane esterne in legno. Lo sconcerto generale pervase i presenti poiché s’era finito di pulire solo qualche minuto prima delle superfici già tirate a lustro. La sera stessa, poi, l’Abate spiegò che il vero motivo del suo rifiuto era dovuto

al fatto che, invece che tra i tavoli, si doveva stare in attesa nel lato sgombro della sala dove, una volta entrato, avremmo potuto compiere le tre prosternazioni rituali (*sampai*), lui verso di noi, e noi verso di lui. Il saluto rituale con l'Abate non era in alcun modo inteso come un preludio all'insegnamento formale ma la sua reale essenza, «l'incontro ierofanico»<sup>43</sup> tra maestro e discepolo.

Sebbene si possano addurre considerazioni riguardo la particolare configurazione sino-giapponese del saluto, è importante sottolineare come, in quel frangente, l'omaggio rituale non era un'infiorescenza preparatoria né un gesto metaforico che rimandava ad altro ma, nel contesto monastico, la manifestazione vera del Dharma, l'Insegnamento del Buddha. Ora, è chiaro che non s'intende equiparare i due episodi riportati, poiché il primo – il saluto mancato al vice-abate di Eihei-ji - era al di fuori di qualsiasi cornice rituale. Tuttavia, la mancanza *totale* della cornice rituale, anche nel frangente informale, testimonia appunto un diverso intendimento del rapporto intercorporale tra maestro e discepolo.



*Immagine 1: L'insegnante e il discepolo si salutano in gasshō*

Si consideri ora brevemente l'Immagine 1, esemplificazione di un istante di cui l'Abate mi ha parlato più volte<sup>44</sup>. Le figure di due monaci in *gasshō* – le mani giunte all'altezza del viso – si stagliano su di uno sfondo illuminato. È evidente anche a chi non ha alcuna conoscenza della prassi monastica che i due monaci si stanno scambiando un reciproco omaggio. A giudicare dall'angolo d'inclinazione dei corpi e dall'altezza delle mani

<sup>43</sup> Dal quaderno di campo. 06/08/2016.

<sup>44</sup> Come avremo di indagare a fondo nei capitoli seguenti, l'Abate di Fudenji pone al centro quella che egli stesso a volte definisce come una «scienza del movimento»; altre volte vi si riferisce in quanto «linguaggio».



rispetto al viso, si può affermare che la figura a sinistra è di grado superiore alla figura sulla destra. Quando un monaco saluta un superiore, difatti, si inchina per primo, più profondamente, e riguadagna la posizione eretta per ultimo. Al contrario, il maestro che si inchina profondamente di fronte al discepolo, a seconda dei contesti in cui viene eseguito, veicola dei significati ben circostanziati<sup>45</sup>. L'inchino tra maestro e allievo, inoltre, non si riferisce solamente al rapporto intersoggettivo tra due individui. Dalla prospettiva della pratica religiosa l'atto di omaggiare l'insegnante con un inchino tende a sfumare nella dimensione "terza"<sup>46</sup> che oltrepassa la dicotomia tra soggetto e oggetto. Scrive ad esempio il maestro giapponese Shunryū Suzuki (1976: 38):

Non c'è distinzione tra cielo e terra, uomo e donna, maestro e discepolo. Ora un uomo si inchina a una donna, ora una donna si inchina a un uomo. Ora il discepolo si inchina al maestro, ora il maestro si inchina al discepolo. Un maestro che non sa inchinarsi davanti al proprio discepolo, non sa inchinarsi davanti a Buddha. Talvolta maestro e discepolo si inchinano entrambi al Buddha. Talvolta può darsi che ci inchiniamo davanti a gatti e cani.

Il saluto reciproco dei corpi attualizza in questo modo la «dinamica duale» del buddhismo individuata da Ian Reader, in cui la dimensione che vede dei soggetti individuati profondersi in un'azione reciproca è co-presente con la dimensione trascendente in cui non vi è alcun soggetto che compie un'azione nei confronti di qualcuno o qualcosa che gli sta di fronte. Avremo modo di sondare più a fondo questi aspetti nel sesto capitolo.

Il riferimento al saluto e alle sue implicazioni è un esempio per indicare come la pedagogia del corpo sia direttamente connessa a scelte di politica religiosa. Le comunità zen europee che, a seguito della morte di Taisen Deshimaru, hanno deciso di entrare nel corpo ecclesiale della scuola Sōtō hanno dovuto farlo con il corpo stesso e non con un'adesione puramente formale. Al netto delle reinterpretazioni locali di ciascuna comunità, la riconfigurazione monastica del corpo del praticante trasmessa nei periodi di formazione speciale è scaturita dall'adesione al corpo della chiesa giapponese. Se dovessimo dirlo con un gioco di parole: si viene re-incorporati, re-incorporandosi. La formazione canonica Zen Sōtō viene testimoniata dal corpo intero del monaco, che reca in sé inscritto un modello

---

<sup>45</sup> Come ad esempio il riconoscimento della realizzazione spirituale dell'allievo oppure un appunto ironico circa la sua cattiva condotta o qualsiasi altro significato che il contesto può suggerire.

<sup>46</sup> Di cui abbiamo accennato nell'Introduzione e sarà oggetto d'analisi in maniera specifica del sesto capitolo.

religioso che governa la totalità dell'essere nella vita quotidiana, da quando ci si sveglia a quando ci si addormenta. Si è passati allora dall'attenzione preminente allo *zazen* – che ha prevalso inizialmente – alla coltivazione dell'“esercizio continuo” (*gyōji*). La pratica dello *zazen* ha condotto, nel caso della comunità italiana, all'esplorazione dell'asceti monastica quotidiana, composta non soltanto dal rito meditativo ma dall'iscrizione totalizzante dello scrupolo religioso nel corpo e nella mente dei praticanti.

### 1.8.3 «Il Maestro o la Tradizione?»

Durante il simposio<sup>47</sup> a cui prima si è fatto riferimento, il direttore dell'ufficio per gli affari esteri di Eihei-ji, U. W., ha posto al pubblico europeo una domanda esplicita: «Dopo la morte di Deshimaru *rōshi*<sup>48</sup>: il Maestro o la Tradizione?»<sup>49</sup>. Come abbiamo visto, la connotazione politica e ideologica di tale scelta è preminente. Lo stesso U. W., qualche mese più tardi, in una lezione a Fuden-ji, ha cercato di mettere in prospettiva l'enfasi sullo *zazen* di Taisen Deshimaru. Secondo il prete giapponese, Deshimaru è partito dallo *zazen* poiché corrisponde alla pratica-matrice dello Zen Sōtō, così come insegnato dal fondatore dell'ordine, Dōgen Zenji. Nella visione di U. W., lo *zazen* è il fondamento insostituibile e necessario cui, nondimeno, non ci si deve ridurre. La recitazione dei testi sacri (*sūtra*) e delle formule rituali (*dharani*), l'offerta d'incenso, le prosternazioni (*sampai*), i riti di confessione e pentimento (*fusatsu*), ecc., compongono il quadro religioso nella sua totalità. La ritualità monastica si costituisce – afferma U. W. – come «the extension of *zazen*»<sup>50</sup>, ovvero come la manifestazione di un sentimento di profonda gratitudine e, al contempo, l'espressione in movimento dell'essenza dello *zazen* stesso. Secondo il prete giapponese, Taisen Deshimaru non ha operato una selezione indebita tra i diversi segmenti della tradizione Sōtō ma ha condotto la sua opera missionaria sotto l'auspicio di un importante insegnamento di Dōgen Zenji. Per meglio chiarire, riportiamo un passaggio molto conosciuto dai praticanti zen, tratto dal fascicolo *Bendowā*<sup>51</sup> parte dell'opera magna *Shōbōgenzō*. In questo celebre passo, Dōgen Zenji così si esprime:

---

<sup>47</sup> “Passato, presente, futuro” tenutosi in Francia.

<sup>48</sup> ‘*Rōshi*’ – letteralmente ‘anziano maestro’ - è un titolo onorifico che viene attribuito agli insegnanti di maggiore esperienza e di comprovata reputazione.

<sup>49</sup> Dal quaderno di campo. 12/05/2017.

<sup>50</sup> Dal quaderno di campo. 05/09/2017.

<sup>51</sup> Dōgen Zenji, *Bendowā* (in Cross, Nishijima 2007a: 5-6), parte dello *Shōbōgenzō*. Per quanto riguarda l'edizione utilizzata dello *Shōbōgenzō* – testo fondamentale per comprendere l'immaginario e la pratica monastica zen – in questa tesi ci riferiremo alla traduzione di Chodo Cross e Gudō Wafu Nishijima (pubblicata

In the authentic transmission of [our] religion, it is said that this Buddha-Dharma, which has been authentically and directly transmitted one-to-one, is supreme among the supreme. After the initial meeting with a [good] counselor we never again need to burn incense, to do prostrations, to recite Buddha's name, to practice confession, or to read sutras. Just sit and get the state that is free of body and mind. If a human being, even for a single moment, manifests the Buddha's posture in the three forms of conduct, while [that person] sits up straight in *samādhi*, the entire world of Dharma assumes the Buddha's posture and the whole of space becomes the state of realization.

In questo passo del *Bendowā* - che in molti casi è stato interpretato in Occidente come la conferma dell'irrelevanza dell'apparato liturgico – Dōgen Zenji sembra dare una priorità assoluta alla figura del maestro e allo *zazen*, ovvero l'eredità principale lasciata da Taisen Deshimaru ai suoi discepoli. La maturazione delle comunità europee starebbe dunque in un'integrazione di questi elementi con la pratica cenobitica quotidiana, attuata sotto l'egida della tradizione Sōtō.

La "giustificazione" della ritualità monastica di U. W. stabilisce, da una parte, una contiguità tra l'impronta iniziale europea con la necessità d'esplorare la tradizione liturgica nella sua ampiezza. Dall'altra, tuttavia, questa retorica della giustificazione rischia di offuscare la specificità interna del cerimoniale, costituendolo, per rapporto oppositivo o complementare, come un'appendice dello *zazen*. Non si sta affermando che ciò sia nelle intenzioni del prete giapponese. Si tratta probabilmente di una strategia pedagogica a fronte della diffusa sensibilità anti-ritualistica dei neoconvertiti occidentali. Affermo ciò alla luce del fatto che, nella vita monastica, ogni gesto della vita quotidiana è pensata come «the extension of *zazen*» - anche quello più umile - e non solo le prosternazioni, i canti, ecc. Legittimare il rito attraverso lo *zazen* può risultare un'operazione tautologica, che non aggiunge alcunché di nuovo alla comprensione del rito stesso. Piuttosto, mette in luce, da una parte, la scelta che i discepoli di Deshimaru dovettero compiere tra la fedeltà letterale

---

in quattro fascicoli dall'editore londinese Windbell, qui citati attraverso la riedizione del Numata Center di Berkeley) poiché la più diffusa e adoperata nel contesto degli *Zen Studies*. La scelta dell'edizione non risiede in un giudizio di valore sulla qualità della traduzione (vi sono traduzioni altrettanto, se non più, valide sia in inglese che in lingua francese) quanto sull'uso e sulla molteplicità di riferimenti negli studi accademici. Il Sōtō Zen Text Project dell'Università di Princeton ha intenzione di pubblicare una nuova e canonica traduzione dello *Shōbōgenzō* (che probabilmente si porrà come riferimento in ambito accademico, scalzando l'edizione di Nishijima e Cross) entro il 2020. Si veda: <https://buddhiststudies.stanford.edu/research/hcbss-research-projects>

all'insegnamento del maestro e la tradizione giapponese e, dall'altra, le tattiche persuasive di giustificazione del rito attraverso lo *zazen* che gli alti ranghi giapponesi mettono in opera<sup>52</sup>.

## 1.9 Conclusioni

In questo capitolo ho delineato i tratti principali della diffusione del buddhismo in Occidente, analizzando in dettaglio la diffusione dello Zen nell'ambiente europeo. A partire dagli anni Cinquanta e Sessanta, negli Stati Uniti e in Europa, l'approccio intellettuale lascia il posto al desiderio d'intraprendere in prima persona la pratica dello Zen, attraverso l'iniziazione allo *zazen*. In Europa, il principale fautore dello Zen Sōtō fu Taisen Deshimaru il quale, dopo aver creato una grande comunità e fondato numerosi *dōjō* e due templi, morì prematuramente senza indicare un successore a guida della comunità e della sua struttura istituzionale (l'AZI - Association Zen Internationale). L'assenza della figura del maestro incrinò i rapporti interni tra le personalità di maggior spicco all'interno dell'organizzazione, portando a numerose defezioni e contrasti interni. L'Abate di Fudenji assunse fin da principio la scelta, che portò alla sua esclusione dall'AZI, di continuare la propria formazione monastica presso un altro maestro - Shūyū Narita, amico di Deshimaru. Negli anni seguenti, anche membri dell'organizzazione francese cercarono il riconoscimento ufficiale della chiesa giapponese. Si venne così a delineare un divario tra chi, pronunciando una fedeltà letterale agli insegnamenti di Deshimaru, rifiutava di avere un rapporto con la Sōtō-shū, e chi invece, ottenendo il grado di insegnante (*kyōshi*), veniva introdotto alla totalità della pratica monastica giapponese.

Si è mostrato inoltre come la politica religiosa delle comunità non riguardasse solo un'adesione di tipo istituzionale, riguardante diritti e doveri di tipo burocratico, amministrativo o finanziario, ma implicasse una ristrutturazione e un ampliamento dell'insegnamento che gli europei avevano ricevuto da Taisen Deshimaru. Le comunità che intendevano costituirsi come tempio e monastero dovettero dunque essere educate alle forme della vita regolare, il cui dettaglio non era praticato all'interno dell'AZI, sia per una scelta

---

<sup>52</sup> È importante, tuttavia, non considerare le parole di U. W. come una manipolazione persuasoria ma come l'espressione della fondamentale flessibilità dell'apparato culturale Zen Sōtō. La religione giapponese non poteva che propagarsi attraverso lo *zazen* e per questo motivo, almeno in Europa, si è glissato circa gli aspetti devozionali e ritualistici (Alan Wallace in Prebish, Baumann 2002: 40-41). Questo mostra come la pratica dello *zazen* possa venire contrapposta alla formalità dei riti da parte del pubblico laico occidentale e, al contempo, fungere da cardine significativa per la totalità della vita monastica.

pedagogica di Deshimaru, sia per la personale traiettoria di vita del maestro giapponese. La partecipazione annuale a dei ritiri speciali (*tokubetsu sesshin*) per i giovani preti europei e, in generale, l'affiliazione verso la chiesa madre, ha reimmesso la pratica dello *zazen* nel contesto monastico originario. Inoltre, ha educato i successori occidentali della tradizione Sōtō alla pratica religiosa quotidiana, in cui si dipana l'«esercizio continuo» (*gyōji*) che forgia il corpo e lo spirito del monaco Zen. In questo quadro, lo Zen non corrisponde in maniera esclusiva alla pratica dello *zazen*<sup>53</sup> ma si costituisce come l'«arte dell'abitare, del vestire e del nutrirsi» (Narasaki 2011). Laddove lo studio tradizionale dello Zen coincide con la vita del *sōdō* (la Sala della Comunità) – come affermò il celebre studioso e prete zen Etō Sokuō - l'educazione del corpo assume una diversa prospettiva. Non si tratta solamente di coinvolgersi in uno sforzo meditativo atto a ottenere un conseguimento di tipo spirituale - capace di ribaltare la vita dell'individuo - quanto di fare del corpo-mente l'espressione della «buddha-natura» (*busshō*) che permea tutto l'esistente.

Pur memori dell'eredità di Deshimaru, la comunità italiana ha assunto il carico di una Regola monastica che facesse eco a quella del tempio-madre di Eihei-ji. Questa decisione si è impressa sui corpi dei monaci, ridefinendo la propria comprensione riguardo alla formazione sacerdotale e monastica, espandendo la concezione stessa dell'azione corporea, arrivando a coprire la totalità della vita quotidiana. Spostando il focus dallo *zazen* al *gyōji* (l'«esercizio continuo») ha risignificato *bottom-up* la stessa pratica meditativa. Ciononostante, nel contesto europeo, lo *zazen* rappresenta ancora il cardine e la scaturigine della fede nei neoconvertiti. Come abbiamo visto, può divenire funzione di un atteggiamento anti-ritualistico così come la fonte da cui ogni rito scaturisce, divenendone in questo modo la giustificazione.

Nel prossimo capitolo, esploreremo il ruolo della pratica dello *zazen* nella coltivazione dei corpi dei monaci e dei praticanti laici all'interno della disciplina quotidiana a Fuden-ji, e quali siano le implicazioni di ordine teorico circa il rapporto tra il corpo, la soggettività mistica e l'incorporazione dell'apparato simbolico relazionato.

---

<sup>53</sup> Come strategicamente Taisen Deshimaru aveva cercato di veicolare al principio della sua attività missionaria ai fini di una migliore propagazione dell'insegnamento buddhista.

## 2. ZAZEN SHIKANTAZA: FINZIONE E FUNZIONE DEI BUDDHA

Quando iniziai a praticare *zazen* presso il centro corrispondente bolognese, come già accennato nell'Introduzione, fui colpito da alcune affermazioni dei praticanti più anziani circa l'impossibilità di formulare un giudizio di valore riguardo al proprio *zazen*<sup>54</sup>. Non mi riusciva di cogliere quale fosse la base di senso che permetteva loro la sospensione del giudizio. Venivo rassicurato, con un linguaggio criptico e oscuro, circa l'infallibilità dello *zazen*. Da una parte, non comprendevo pienamente le loro risposte, dall'altra, anche intuendo cosa volessero comunicarmi, non le trovavo persuadenti. A giudicare da ciò che mi veniva detto, la pratica non dipendeva dal mio sforzo individuale, ma dalla pratica stessa: una volta seduto sullo *zafu* ero già Buddha, checché le mie impressioni individuali mi comunicassero. Dal mio punto di vista, invece, l'elemento che dominava il campo nella mia pratica dello *zazen* era il continuo controllo della postura corporale, la quale si torceva o si sfaldava sulla spinta di un'incessante irrequietezza mentale che, invano, tentavo di sedare. Alcune volte lo *zazen* era "buono" ovvero, assestato comodamente nella postura, la mia mente era relativamente sgombra di pensieri, focalizzata in una concentrazione disinvolta. Non cercavo di governare dall'alto (con la mente discorsiva) il mio corpo, ma ero il mio corpo e con esso "sedevo". Più spesso, al contrario, lo *zazen* era decisamente "cattivo": il corpo era tormentato dai dolori alle ginocchia e da tensioni diffuse in tutto l'addome, il respiro era toracico, irregolare e poco profondo, e la mente - succube di ogni immagine e pensiero - cercava disperatamente di riportare la calma nella confusione che dominava i vari aspetti del mio essere. L'obiettivo inconscio divenne applicare uno sforzo affinché lo *zazen* "cattivo" si ammansisse, divenendo uno *zazen* "buono". Cercavo di manipolare con la mente sia il corpo, dirigendolo dall'alto e costringendolo in una postura che mi era stata indicata, sia la mente stessa, cercando di placare i marosi del pensiero e dell'immagine. La puerilità del metro di

---

<sup>54</sup> Ovvero se, quel tale giorno, lo *zazen* fosse stato "buono" o "cattivo", concentrato oppure continuamente disperso in fantasticherie.

giudizio che applicavo si scontrava con l'idea continuamente reiterata che lo *zazen shikantaza* – ovvero lo *zazen* dove si siede e basta, “assolutamente”, “intensamente”, “sinceramente”<sup>55</sup> – non poteva essere misurato. Nel momento in cui assumevo la postura rituale, *ero* già Buddha, e facevo Buddha a partire da una realtà metafisica che avvolgeva tutti gli esseri, la “buddha-natura” (*busshō*).

Per comprendere meglio il legame tra la pratica corporea dell'individuo e la dimensione soteriologica dell'insegnamento è bene a questo proposito introdurre una delle formule dottrinarie fondamentali dello Zen Sōtō: *shushō ichinyō*, o anche *shushō ittō*, traducibili approssimativamente come “unità di pratica (*shu*) e Realizzazione (*shō*)”. Questo principio riguarda il rapporto unitario che intercorre tra la pratica individuale e la realizzazione spirituale. Come scrive l'eminente studioso dello Zen Sōtō, Griffith Foulk:

[...] the practice of “sitting in meditation” (Ch. *zuochan*, Jp. *zazen*) [*viene intesa*] with “nothing to be gained” (*mushotoku*)—that is, without any intention of gaining awakening—and without any object of contemplation other than the mind-ground (*shinji*) itself. The practice of *shikantaza* is said to be based on the doctrine of the “identity of practice and realization” (*shushō ittō*), according to which, practice (*shugyō*) is not a means of attaining awakening but rather a way of manifesting the buddha-nature (*busshō*) that is innate in all beings. (Foulk in Heine 2015: 25)

Poiché non è inteso esserci alcun oggetto esterno di contemplazione né l'intenzione di ottenere un beneficio spirituale, il rapporto causa-effetto nello *zazen* è inteso dissolversi. Ritornando all'esempio della mia partecipazione personale, da tale prospettiva, per quanto m'impegnassi in uno sforzo atto a ottenere un risultato conseguente, non vi era alcuna possibilità di riuscita. Dal punto di vista assoluto, il mio sforzo non poteva essere cagione di uno *zazen* “buono” a discapito di uno “cattivo” poiché la sua vera essenza era *al di qua e al di là* dei propositi personali.

Si scorgono ora due aspetti complementari. In primo luogo, il praticante cerca di imitare con il corpo una postura che gli viene insegnata, conformandosi al contempo agli individui che lo circondano. Allo stesso, egli è anche protagonista dell'esercizio della postura, attraverso il quale riesce ad accedere a una sensibilità corporea raffinata. In secondo

---

<sup>55</sup> Dal quaderno di campo. 14/04/2018.

luogo, alla dimensione di oggettivazione e di soggettivazione del corpo in *zazen* si accosta l'aspetto religioso e soteriologico. Da questa prospettiva, l'impegno individuale viene trasceso. Lo sforzo mimetico del praticante (e il suo eventuale compimento) viene raffrontato dalla comunità dei praticanti a un fondamentale *décalage*, in cui lo sforzo e il compimento non sono legati da una dinamica causale.

A partire da questa doppia dimensione, in questo capitolo si esplorerà inizialmente l'aspetto psichico e fisico della pratica dello *zazen*. Verrà sondata la relazione che unisce il corpo, il respiro e ciò che viene tradotto come 'mente'. Analizzeremo inoltre il contesto rituale della pratica e le modalità in cui le narrazioni mitologiche si costituiscono come cornice significativa in un contesto estraneo ai mondi simbolici sino-giapponesi. Nella seconda parte del capitolo, a partire dalla doppia prospettiva a cui abbiamo appena accennato, cercheremo di mettere in luce come le soggettività in gioco all'interno della pratica dello *zazen* sono intese subire un profondo rovesciamento. L'agentività umana del praticante coinvolto nello sforzo meditativo è pensata in relazione a un'agentività di tipo divino. In questo senso, si analizzerà in che modo questa concezione venga vissuta nella prassi monastica e quali effetti tale contiguità è intesa produrre. La metamorfosi corporea immediata – “nello *zazen* sei Buddha” – ci porrà infine in condizione di contribuire al dibattito teorico circa i due paradigmi di riferimento del presente lavoro enunciati nell'Introduzione. Si tenterà di discutere in che modo la svolta ontologica ci permette di comprendere la metamorfosi rituale dello *zazen*. Si cercherà di fornire inoltre una riflessione circa il carattere antropocentrico della fenomenologia culturale e le eventuali implicazioni teoriche. Detta discussione ci permetterà infine d'articolare un discorso iniziale riguardo ai concetti di «soggetto» e di «umano» riguardo al corpo del singolo.

## **2.1 Il corpo e la mente nel rito dello *zazen***

Per meglio comprendere quale sia il ruolo del complesso psicosomatico dell'uomo nella pratica dello *zazen*, è bene esaminare in dettaglio come vengono governati il corpo, il respiro e la mente secondo quanto appreso durante il lavoro di campo e alla luce del contesto del lignaggio di Fudenji.



### 2.1.1 Il corpo

La posizione del corpo – ciò che in monastero viene chiamata in maniera standard “postura” - è un elemento imprescindibile nella tradizione Zen Sōtō. Essa viene considerata la porta di accesso allo *zazen* e, in generale, il veicolo espressivo della Realizzazione spirituale (Sōtō-shū Shūmichō 2002). Per questo motivo, la cura con cui viene disposto il corpo potrebbe apparire eccessivo a un neofita assoluto o anche a chi è avvezzo alle pratiche meditative di altre tradizioni buddhiste<sup>56</sup>. La postura del corpo è il perno della pratica nello Zen e, durante la sessione meditativa, bisogna averne cura in maniera costante.

Prima di esplorare il dettaglio del corpo in *zazen*, è opportuno descrivere brevemente i gesti rituali che precedono il sedersi vero e proprio, i quali non sono considerati una fase preliminare allo *zazen* ma vengono posti in chiara contiguità con esso. In monastero, il praticante è spinto all’incorporazione di *skills* non soltanto in relazione al segmento dello *zazen* ma in base all’intero contesto della pratica comunitaria nella Sala della Comunità. In un certo modo, la pratica dello *zazen* è coestensivo con una modalità di governare il corpo in relazione all’ambiente che s’estende oltre la vera e propria seduta rituale. I gesti che precedono il suono della campana che dà inizio allo *zazen* (chiamato *shijō*) può essere ricondotto a ciò che l’antropologo Tim Ingold denomina «practical enskilment», definito come «the embodiment of capacities of awareness and response by environmentally situated agents» (2000: 5). Per questo motivo, si ritiene importante descriverli brevemente.

Prima di sedersi sullo *zafu* (il cuscino per lo *zazen*), è opportuno inchinarsi con le mani giunte in *gasshō* una prima volta verso il cuscino stesso, per porgere il proprio saluto a coloro che siedono di fianco (questo gesto viene chiamato *rin’i monjin*). Poi, girando su se stessi in senso orario, ci s’inchina allo stesso modo verso coloro che sono di fronte (*taiza monjin*). I praticanti vengono esortati a rispettare questa ritualità anche nel caso si trovassero a fare *zazen* in solitudine. I saluti rituali difatti non sono necessariamente rivolti a una persona specifica ma astraggono il senso di rispetto verso il corpo comunitario in un gesto virtuale<sup>57</sup>. Nel monastero, lo *zafu*, poggiato sul cuscino quadrato (*zabuton*)<sup>58</sup>, sono sistemati

---

<sup>56</sup> Simmetricamente, il vigore posturale dello *zazen* spesso funziona come catalizzatore per molti neoconvertiti. A Fudenji, alcuni praticanti si sono avvicinati allo Zen dopo aver praticato alcune forme di buddhismo tibetano, in cui la mancanza di un controllo ferreo della postura - la loro apparenza “gobba” - sembrava tradire ai loro occhi una generale mollezza. Dal quaderno di campo. 21/10/2016.

<sup>57</sup> A proposito della virtualità del gesto nel contesto della molteplicità dei corpi si veda *infra* § 4.2.2.

<sup>58</sup> Nell’immagine 1 è ritratta una piattaforma (*tan*) che non è dotata di cuscini quadrati (*zabuton*). Inoltre, non sono piattaforme pensate per il riposo notturno, perché troppo strette. Nella foto, difatti, vengono ritratte le piattaforme posizionate nella parte esterna della Sala (il cosiddetto *gaitan*). All’interno della Sala della

sopra delle piattaforme di legno (*tan*) ricoperte di *tatami* di paglia intrecciata e pressata, su cui i monaci tradizionalmente fanno *zazen*, mangiano e dormono. Sedersi sui *tan* comporta una particolare abilità che consiste nel poggiare le natiche sul cuscino e sollevare le gambe senza che queste tocchino la banda esterna di legno (*jōen*) che ne disegna il contorno. Il *jōen* è considerato avere un particolare valore sacrale, poiché è dove vengono posate le ciotole dei monaci durante il pasto rituale e dove la testa dei monaci è direzionata durante il sonno.



Immagine 2: Monaci di Eihei-ji in zazen

Una volta sistemate con ordine le ciabatte al di sotto dei *tan*, ci si gira in senso orario, rivolti verso il muro. Compire con decoro e in silenzio queste brevi operazioni, apparentemente semplici, richiede un notevole livello di accuratezza. Compire i saluti rituali e salire sulla piattaforma comporta uno sforzo consapevole di attenzione che molto spesso tradisce chi non è iniziato alla pratica. Ad esempio, dimenticare di risistemare le proprie ciabatte sotto i *tan*, oppure non riuscire a girarsi verso il muro senza spostare lo *zabuton* insieme al proprio corpo e allo *zafu*, sono tra gli errori più comuni. A partire dunque da tale ritmo il corpo in *zazen* prende vita e non indipendentemente da esso.

Lo *zafu* non viene utilizzato in tutta la sua superficie ma solamente la metà anteriore. Nel monastero si viene invitati a sedere al centro dello *zafu* prima di assumere la postura ma, altri insegnanti di diversi lignaggi, invitano a utilizzare fin da subito la parte esterna del cuscino<sup>59</sup>. Ci si radica sullo *zafu* non con il coccige - come avviene usualmente quando ci si

---

Comunità (*sōdō*) – sia a Fudenji che a Eihei-ji – i *tan* sono più larghi. A proposito della strutturazione del *sōdō* si veda *infra* § 3.2.2 (Figura 1).

<sup>59</sup> Dal quaderno di campo. 23/11/2016.

siede all'occidentale su una sedia - bensì con il perineo (nel caso delle donne, l'organo sessuale). Per essere in grado di fare ciò è necessario rovesciare in avanti il bacino. La rotazione del bacino permette di scaricare tutto il peso della parte superiore del corpo verso il basso, rilasciando ogni tensione e, aprendo le articolazioni coxofemorali, consente di non forzare indebitamente i tendini laterali delle ginocchia nello sforzo di poggiare il dorso dei piedi sulle cosce opposte. La base della postura viene quindi a essere un triangolo formato dalle due ginocchia – che poggiano sullo *zabuton* – e dal perineo radicato sullo *zafu*. La postura più stabile è il loto completo (*kekkaфуza*) ma se non è possibile assumerla, è permesso adottare anche il mezzo loto (*hankafuza*). Chi non riesce a poggiare il piede sinistro sulla coscia destra, può semplicemente incrociare le gambe, sebbene

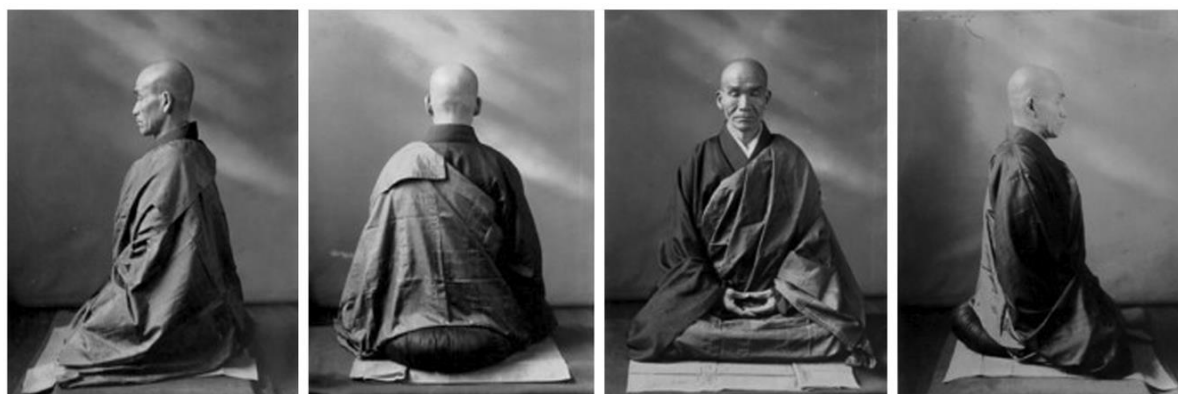


Immagine 3: Kōdō Sawaki rōshi in zazen

ciò mini la stabilità del corpo poiché le ginocchia non poggeranno per terra. È permesso anche sedere con lo *zafu* su un piccolo sgabello, rivolti verso il muro, se si soffre di gravi problemi alle articolazioni delle ginocchia.

Il proprio status all'interno del monastero – monaco, laico e visitatore estemporaneo – determina il rigore con cui viene richiesto di sedere. Per i laici è previsto un margine più ampio d'imprecisione. In un'occasione particolare, l'Abate assicurò due giovani neofiti che partecipavano a una *sesshin* (ritiro intensivo) circa il male alle ginocchia che causava loro lo *zazen*, invitandoli a non forzare le articolazioni<sup>60</sup>. I monaci, al contrario, soprattutto se giovani, sono spinti ad assumere il loto completo. Nel monastero di Eihei-ji, in Giappone, celebre per la sua ferrea disciplina, i responsabili della formazione dei giovani novizi modellano la postura con espedienti radicali, per esempio costringendo le gambe nel loto completo con delle corde (Nonomura 2015: 63-64). Sebbene non sia stato testimone di simili

<sup>60</sup> Dal quaderno di campo. 16/08/2017.

stratagemmi a Fudenji, si tratta di un caso rilevante di manipolazione del corpo che, come vedremo sotto, non può ridursi all'esercizio arbitrario di potere da parte dei formatori ma che rimanda ad aspetti ulteriori della pratica.

Collegato alla posizione delle gambe è il gesto rituale – il *mudrā* cosmico (*hokkaijōin*) - che viene eseguito con le mani. La mano destra accoglie la mano sinistra, con il palmo verso l'alto, facendo combaciare le falangi intermedie del dito medio. La linea formata dai pollici, i quali si toccano leggermente, non deve presentare avvallamenti o rialti, contribuendo in questo modo a disegnare l'ovale dell'*hokkaijōin*. I mignoli si tengono aderenti alla pancia e i pollici all'incirca all'altezza dell'ombelico (Maezumi, Glassman 2004: 38).

Il dorso deve essere perpendicolare al suolo e la spina dorsale ben stirata. Il naso deve essere in linea con l'ombelico e la linea delle orecchie parallela alle spalle. I gomiti sono leggermente divaricati. Il petto è aperto e le spalle cadono, rilassate, indietro. Il mento viene rientrato e la nuca tira dall'alto l'intera spina dorsale. La bocca è chiusa, i denti si toccano, e la lingua si pone sul palato, dietro agli incisivi centrali superiori, per inibire un'eccessiva secrezione di saliva. Infine, lo sguardo viene poggiato a circa un metro di distanza, a 45° di inclinazione, senza focalizzarsi su un oggetto specifico.

### **2.1.2 La respirazione**

Una volta che si è sistemati sullo *zafu* in tal guisa, si compiono delle brevi oscillazioni laterali e frontali (*sayu-yoshin*) per stabilire il baricentro in un punto dell'addome (*hara*) poco al di sotto dell'ombelico. Poi, inarcando indietro la schiena fino a vedere il soffitto, s'inala dalla bocca un profondo respiro e, espirando, si ritorna nella posizione eretta. Questa sorta di «sbadiglio artificiale» (Associazione Italiana Zen Sōtō 1991: 67) – in giapponese *kanki issoku* – contribuisce a ossigenare l'organismo e a spingere ulteriormente in avanti il bacino. Una volta stabilitisi nella postura, i praticanti iniziano a respirare dolcemente attraverso il naso, senza compiere alcun rumore.

Presso alcune scuole zen sono previste alcune tecniche di concentrazione sul respiro da usare inizialmente. Alcuni insegnanti invitano a contare i respiri (*susoku-kan*) oppure a concentrarvi l'attenzione, semplicemente seguendolo (*zuisoku-kan*). Taisen Deshimaru invitava a concentrarsi in modo particolare sull'espirazione. A una lunga e lenta espirazione, faceva seguito un'inspirazione automatica, come nell'apertura di un mantice. Tuttavia, è

comune non dare quasi alcuna indicazione circa la respirazione, di cui non si deve cercare di gestirne il flusso, ma lasciare che divenga profonda e addominale da sé. La mancanza di istruzioni esplicite al riguardo sta per una strategia didattica specifica che mira a non sovraccaricare la persona con istruzioni da seguire, stimolandone negativamente la facoltà volitiva. A questo riguardo a Fudenji anche i principianti vengono introdotti allo *zazen shikantaza* dell'«assoluto sedere», senza che il respiro debba essere contato, seguito o riconosciuto come lungo o corto.

In questo senso, si segue l'insegnamento di Dōgen Zenji, il quale fornisce un'interpretazione al riguardo che si distanzia in un certo modo dalla stessa tradizione riformatrice mahāyāna cui appartiene il buddhismo giapponese. Nel sermone 390 del quinto volume dell'*Eihei Kōroku* - raccolta degli insegnamenti orali del maestro giapponese - Dōgen Zenji così si esprime al riguardo:

In the *zazen* of patch-robed monks, first you should sit correctly with upright posture. Then regulate your breath and settle your mind. In the lesser vehicle [*il buddhismo primitivo hinayāna*] originally there were two gateways, which were counting breaths and contemplating impurity. In the lesser vehicle, people used counting to regulate their breath. However, the buddha ancestors' engaging of the way always differed from the lesser vehicle. A buddha ancestor said, "Even if you arouse the mind of a leprous wild fox, never practice the self-regulation of the two vehicles." [...] In the Mahāyāna there is also a method for regulating breath, which is knowing that one breath is long, another breath is short. The breath reaches the tanden [*centro vitale del basso addome, 5-6 centimetri al di sotto dell'ombelico*] and comes up from the tanden. [...]

My late teacher Tiantong [Rujing] [*Tendō Nyōjō*] said, "Breath enters and reaches the tanden, and yet there is no place from which it comes. Therefore it is neither long nor short. Breath emerges from the tanden, and yet there is nowhere it goes. Therefore it is neither short nor long."

My late teacher said it like that. Suppose someone were to ask Eihei [*Dōgen stesso*], "Master, how do you regulate your breath?"

I would simply say to him: Although it is not the great vehicle, it differs from the lesser vehicle. Although it is not the lesser vehicle, it differs from the great vehicle.

Suppose that person inquired again, "Ultimately, what is it?" I would say to him: Exhale and inhale are neither long nor short. (Leighton 2010: 348-349)

Come traspare dall'eloquio cerimoniale di Dōgen Zenji, la respirazione è stata oggetto di una speciale attenzione nell'ambito delle prassi meditative buddhiste. Nella corrente mahāyāna, non si cerca di controllare la respirazione ma di riconoscere senza giudizio ulteriore la qualità di ogni respiro. Si tratta di una tecnica di cui si trova traccia già nel Canone Pali, precisamente nello *Ānāpānasati Sutta*. Lo Zen Sōtō di Dōgen cerca invece di oltrepassare, o di reinterpretare, la pratica della concentrazione sul respiro. Come usuale negli scritti del maestro giapponese, nelle descrizioni concernenti il corpo e il respiro si evita ogni narrazione tecnicista. Non si spiega come manipolare il respiro o come utilizzarlo in quanto veicolo di concentrazione. Piuttosto, senza mediare con il piano relativo dell'esistenza, il praticante viene immesso direttamente nel piano assoluto dell'insegnamento del Buddha, in cui ogni dicotomia viene trascesa. Riconoscere il respiro come lungo o corto difatti è pensata innescare l'attività della coscienza discriminante la quale misura la lunghezza o cortezza del respiro *relativamente* a un riferimento esterno. La tecnica della consapevolezza del respiro<sup>61</sup> rischierebbe in tal modo di divenire un'attività che è funzione di qualcos'altro, oppure di indurre l'esercizio di un controllo soggettivo («the self-regulation» a cui si riferiva Dōgen Zenji). Nello Zen Sōtō, invece, la modalità interventista di autoregolazione del respiro è intesa come direttamente connessa con l'attitudine a voler disporre di se stessi secondo se stessi la quale, in monastero, viene combattuta senza posa<sup>62</sup>.

L'esito concreto dell'interpretazione di Dōgen Zenji, quindi dell'Abate, è dunque la generale mancanza d'istruzioni esplicite, ritenute un linguaggio inadatto per parlare al corpo del praticante. Il respiro è pensato assestarsi in piena coordinazione con la postura del corpo. Una volta che il corpo si è saldamente ancora al suolo, come una montagna con base triangolare, il respiro si approfondirà da sé, senza alcuna necessità di uno sforzo individuale prolungato.

### **2.1.3 Shin. La mente dello *zazen***

Prima di discutere dell'aspetto mentale dello *zazen* è bene fare alcune precisazioni riguardo lo stesso concetto di 'mente'. In Occidente, si è soliti tradurre il carattere giapponese, di

---

<sup>61</sup> In pali *ānāpānasati*; in sanscrito *ānāpānasamṛti*.

<sup>62</sup> In una conferenza pubblica, l'Abate di Fudenji si è espresso chiaramente riguardo a questa diffusa interpretazione della meditazione, in relazione alla cosiddetta *mindfulness* e alla sua funzione terapeutica (si veda a proposito, Sharf 2015), affermando: «[...] volete sedervi e controllare la respirazione?! Fa ridere...lasciate perdere la meditazione. Dovete cominciare con un *incontro*, non con delle tecniche». Dal quaderno di campo. 20/09/2017.

origine cinese, *shin* (anche *kokoro*<sup>63</sup>) 心 come ‘mente’, in inglese ‘*mind*’. Numerosi scritti di maestri giapponesi o traduzioni occidentali di testi dottrinali hanno reso il lemma ‘mente’ la traduzione spontanea e ricorrente di *shin* 心 (si veda ad esempio: S. Suzuki 1976; Blofeld 1982; Maezumi, Glassman 2004). Ciò rischia di produrre una serie di fraintendimenti alla luce della *folk psychology* occidentale che identifica la mente come l’insieme dei pensieri e delle immagini che occupano il campo della nostra attenzione. Cerchiamo allora di ripercorrere concisamente l’origine del termine *shin/kokoro* e dei significati di cui si fa portatore.

Bisogna non soltanto tener conto dell’aspetto filologico del termine ma anche del contesto religioso buddhista che ne ha determinato l’uso. Quando il buddhismo giunse in Cina, i traduttori resero il termine originale sanscrito *hṛdaya*<sup>64</sup> con l’antico pittogramma cinese (*xīn*) 心, che rappresenta appunto un cuore stilizzato. Tra il termine sanscrito e il carattere cinese vi era un’equivalenza semantica poiché entrambi si riferivano al cuore nel suo senso letterale (l’organo fisico) e in quello figurato (il “cuore” delle cose) (Robert 2007: 32). I traduttori cinesi, tuttavia, utilizzarono lo stesso carattere per rendere altri tre termini fondamentali del buddhismo indiano - *citta*, *manas* e *vijñāna* – concetti che riguardano l’ambito del mentale e della coscienza. Una parola cinese già ricca di significati venne utilizzata per rendere delle nozioni in origine distanti tra loro, unendo l’aspetto cognitivo, intenzionale ed emozionale<sup>65</sup> (Okumura 2017). Per questo motivo, tradurre *shin/kokoro* come ‘mente’ può risultare fuorviante. Alcuni autori lo hanno tradotto ‘mente-cuore’, in inglese ‘heart and mind’. Thomas Kasulis, importante studioso delle religioni giapponesi, prova a tradurre *kokoro* come ‘mindful heart’ tentando di non separare arbitrariamente l’aspetto emozionale da quello cognitivo, sebbene egli stesso riconosca una sostanziale reificazione convogliata da una simile traduzione (2011: 1-4).

---

<sup>63</sup> In giapponese, i caratteri (*kanji*) di derivazione cinese possono essere pronunciati in due maniere differenti. La pronuncia *on’yomi* ricalca quella originale cinese (*xīn* → *shin*); la pronuncia *kun’yomi* è giapponese (*shin* → *kokoro*).

<sup>64</sup> Il quale anche in italiano viene tradotto come ‘cuore’. È evidente, inoltre, la derivazione filologica dal lemma sanscrito del greco καρδία (*kardia*), quindi del latino *cor*.

<sup>65</sup> In seguito, *citta*, *manas* e *vijñāna* verranno distinte con traduzioni più precise. Se nella scuola Sarvāstivādā (III sec. a.C.) i tre termini erano considerati equivalenti nell’indicare la ‘mente’ dell’intelletto e della cognizione, nella scuola Yogācāra (III sec. d.C.), i termini vengono utilizzati diversamente per riferirsi alla teoria delle otto coscienze (*hachi shiki* 八識). *Citta* venne collegata alla coscienza-deposito *ālaya* (阿賴耶識) - l’ottava e la più profonda - *manas* alla settima, la facoltà volitiva, e *vijñāna* (*i* 意) alla facoltà ideazionale, capace di organizzare il contenuto delle coscienze legate ai cinque sensi corporei (Okumura 2017).

Uno degli episodi più eloquenti vissuti durante il lavoro di campo riguardo le differenti concezioni di mente avvenne durante la lezione di U. W., il direttore giapponese dell'Ufficio internazionale della Sōtō-shū. Mentre stava dando qualche breve accenno circa l'atteggiamento mentale in *zazen*, nel pronunciare “my mind” indicò se stesso all'altezza del plesso solare<sup>66</sup>. Recepii immediatamente questo dettaglio come l'espressione di una diversa modalità d'intendere il concetto di mente. In quel frangente, mettendomi nei panni del prete giapponese, io stesso non avrei mai puntato l'indice al petto ma, con ogni probabilità, avrei puntato il dito alla testa. Inoltre, continuando la sua lezione, si riferì al “pensiero discriminante” (*discriminating thought*) come qualcosa che sale, che emerge, che viene su (*it comes up*). In questo senso, ciò che U. W. tradusse come “pensiero” sembra avere a che fare maggiormente con il corpo che con la nostra idea comune di mente. I pensieri appaiono essere associati a un contenuto emozionale che, generandosi nella parte inferiore dell'addome procedono verso l'alto, e non come un flusso ininterrotto di pensieri particolari che si agitano nella testa.

È importante sottolineare inoltre come *kokoro* possa essere posseduto ed espresso anche da non-umani, quali una montagna, un fiume o un albero (ivi). Shōhaku Okumura – prete e studioso Zen Sōtō – nell'articolo sopra citato, chiama in causa un'interessante definizione di *shin/kokoro* utilizzata in un sermone da Shunryū Suzuki (1976: 111): «La mente che è sempre dalla parte vostra non è soltanto la vostra mente, è la mente universale, sempre la stessa, non differente dalla mente di un altro. È la mente zen. È la grande, grande mente. Tale mente è qualsiasi cosa vediate. Sebbene non conosciate la vostra mente, essa è là». Com'è evidente, *shin/kokoro*, nel suo senso più alto, coinvolge l'individuo e la sua parte psichica ma non può essere ridotta a esso, né solamente alla sfera umana, in quanto la ‘mente’ è qualcosa che precede la persona umana. A partire dal complesso di tali premesse, il concetto di *shin/kokoro* viene usualmente tradotto come ‘mente’, ‘cuore’, ‘spirito’ (Kasulis 1981: 43). A Fudenji, negli scritti e nei discorsi, a volte si utilizza anche ‘anima’.

È importante sottolineare, tuttavia, come permanga un'ambiguità di fondo nell'utilizzo che si fa del termine ‘mente’ tra gli accoliti del monastero italiano. Il ricorso al lemma italiano ‘mente’ non intende veicolare sempre e soltanto la concezione “espansa” appena descritta, capace di racchiudere sia la parte non-psichica dell'uomo che il non-umano. Spesso, nel linguaggio colloquiale, si utilizza ‘mente’ per riferirsi alla parte della

---

<sup>66</sup> Dal quaderno di campo. 05/09/2017.



coscienza discorsiva del monologo interiore o ad altre facoltà cognitive della parte psichica dell'uomo (quali la cognizione, la volontà, l'ideazione, ecc.). Questo dato sembra riflettere il fatto che il concetto di 'mente', per via dell'uso che n'è stato fatto, a differenza di 'cuore' o 'anima', conserva un'ampia estensione semantica, capace di abbracciare la parte psichica e non-psichica<sup>67</sup>, l'umano e il non-umano<sup>68</sup>. A partire da questa constatazione, si è dunque deciso di continuare a utilizzare il lemma 'mente' per riferirsi a '*shin/kokoro*', pur consapevoli delle premesse appena delineate. Inoltre, tale scelta terminologica permette al presente lavoro di allinearsi con una tradizione di studi ormai consolidata, sia negli *Zen studies* che nelle modalità espressive dei monaci zen giapponesi e occidentali.

La domanda che ora sorge riguarda il rapporto in cui il praticante si pone durante lo *zazen* con la totalità dei pensieri, delle immagini e delle emozioni. Qual è la fondamentale attitudine "mentale"? In monastero, come per la respirazione, non vengono fornite indicazioni precise al riguardo. L'apprendimento è pensato effettuarsi attraverso la totalità del corpo e della mente, in modo che il praticante possa venir forgiato dallo *zazen* stesso. Le istruzioni circostanziate solitamente vengono evitate<sup>69</sup> non perché non se ne possieda la capacità di formularle ma per spostare radicalmente il piano dell'apprendimento. Anche Dōgen Zenji, nel suo manuale di istruzioni per la pratica dello *zazen* - il *Fukanzazengi*<sup>70</sup> - si limita a scrivere brevemente: «Pensa dal fondo del non pensare. Come puoi pensare dal fondo del non pensare? Senza pensare pensa. Proprio questa dello *zazen* è l'arte essenziale»<sup>71</sup>. Cosa s'intende tuttavia con 'non-pensare' (traduzione del termine giapponese

---

<sup>67</sup> Come per esempio nelle parole sopra riportate di Shunryū Suzuki che utilizza il termine in discussione per parlare della "Grande Mente". Il concetto di "cuore" al contrario, pur facilitando la comprensione di alcuni aspetti del concetto di *shin/kokoro*, non riesce a veicolare la parte cognitiva dell'uomo.

<sup>68</sup> Semanticamente, nel discorso filosofico occidentale, tale versione "cosmica" della mente può rimandare alla teoria del pansichismo (<https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>). Non si vuole sostenere che le varie versioni della teoria pansichista corrispondano alla concezione espansa di 'mente' così come espressa dai testimoni religiosi del buddhismo zen (sebbene a volte il pensiero di Dōgen Zenji è stato definito come un "robusto pansichismo" (Parkes in Heisig 2010: 133) o comunque citato come una sorta di padre nobile (Cotton 2004: 44). Piuttosto, ci preme indicare l'ampiezza semantica del concetto di "mente" (utilizzata dunque nel contesto del pensiero filosofico contemporaneo anche per riferirsi al non-umano), la quale giustificerebbe la mia scelta terminologica.

<sup>69</sup> Naturalmente, le mie affermazioni si riferiscono alle istruzioni esoteriche di cui sono stato fatto partecipe e ho potuto testimoniare attraverso l'osservazione partecipante, oltre alle innumerevoli conversazioni con i soggetti di studio. Tuttavia, non si vuole affermare in maniera perentoria che tale modalità di trasmissione "silenziosa" abbia validità in ogni caso e che non vi possa essere una specificità d'insegnamento modellato sul praticante singolo. Difatti, gli insegnamenti più segreti avvengono tra il maestro e i monaci suoi eredi nell'intimità di una relazione esoterica a cui, com'è evidente, non ho potuto avere accesso, nemmeno attraverso i discorsi.

<sup>70</sup> Scritto nel 1227 al ritorno dalla Cina dove aveva incontrato il suo maestro Tendō Nyojō.

<sup>71</sup> Traduzione in uso a Fudenji per gli Uffici liturgici.

*hishiryō*)? Nella visione Sōtō, esso è la chiave dello *zazen*. Taisen Deshimaru ne parlava come «una fonte e un apice contemporaneamente»<sup>72</sup>. Durante una lezione, l'Abate ha illustrato l'impossibilità di parlare di *hishiryō* - per lo meno a livello essoterico - poiché non si tratta di un segmento del corpo da allenare o una qualità morale da coltivare, ma si riferisce all'ambito trascendente della soteriologia buddhista la cui portata ampia e sconfinata scoraggia una definizione concettuale<sup>73</sup>.

Nondimeno, prima di esplorare le implicazioni profonde di *hishiryō*, possiamo indicare in che modo viene governata l'attenzione durante lo *zazen*. Come U. W. spiegò nella lezione tenuta nel monastero italiano, una volta assunta la postura, non si rincorrono sensazioni particolari. Le “informazioni” portate dai cinque sensi non sono oggetto di particolare attenzione. Come lo sguardo posato in basso vede ma non guarda - né a destra né a sinistra e nemmeno al centro - ma abbraccia la totalità della visione, così anche gli altri sensi. Non si cerca di ascoltare qualcosa di preciso, come si fa durante una conferenza in cui si presta attenzione alla voce dell'insegnante, né come quando si odora un cibo per vedere se è guasto, e via dicendo. La stessa attitudine si tiene verso gli oggetti mentali, pensieri, immagini, emozioni che sorgono senza posa. Non si sogna a occhi aperti né si cerca di annichilire il pensiero ma, disinvolti, si bada alla posizione del corpo.

Nello Zen Sōtō, si usa distinguere tra il pensiero discorsivo detto *shiryō* (letteralmente “misurante”) e la sua diretta negazione *fushiryō* (Kasulis 1981: 72 e sgg.). Nello *zazen* è pensato attuarsi un distacco dalla mente discorsiva e misurante senza che il praticante debba cercare d'inibirne l'esistenza, cercando di sopraffarla<sup>74</sup>. Allo stesso tempo, s'esortano i soggetti in *zazen* nel non cadere in uno stato di torpore o di annichilimento del pensiero (*fushiryō*). Ora, come si definisce il non-pensare di *hishiryō*, rispetto a queste due modalità del pensiero? In primo luogo, bisogna sottolineare che, nella visione monastica, *hishiryō* (il non-pensare) non si vuole contrapposto al ‘pensare’. Piuttosto esso è concepito come il superamento e il coronamento di questo. *Hishiryō* viene inteso difatti come l'attuazione di una dimensione dell'essere che va oltre l'affermazione e la negazione del pensiero. Un dizionario della scuola Sōtō - lo *Zengaku Daijiten* - definisce *hishiryō* in questi termini (cit. in Bolokan 2016: 18):

---

<sup>72</sup> Dal quaderno di campo. 01/02/2017.

<sup>73</sup> Dal quaderno di campo. 18/02/2017.

<sup>74</sup> Perciò lo stato mentale dello *zazen* non è definibile propriamente come ‘concentrazione’ poiché questo concetto porta a elidere la dimensione onnipervasiva della contemplazione in cui anche il soggetto individuato viene sorpreso in quanto elemento del campo di dispiegamento della molteplicità fenomenica.

*Hishiryō* is not an unconscious state that rejects the conscious activity of thinking, but [it is] thinking itself being dropped off. [It is] being free from the grasping that accompanies thinking, all the while being involved in thinking. [Thus] it is similar to a non-discriminative discrimination.

Come emerge da questa definizione, *hishiryō* non è inteso essere uno stato particolare con un correlato mentale o emozionale determinato. Tale concetto non viene pensato come una terza sostanza, al di là della regione del pensiero e del non-pensiero.

Alcuni studiosi, tuttavia, pur nelle loro profonde argomentazioni, rimangono impigliati al riguardo in una prospettiva reificante. Si prenda ad esempio la seguente immagine di *hishiryō* elaborata da Thomas Kasulis nel suo interessante volume *Zen Action/ Zen Person*:

[*Hishiryō*] is a nonconceptual or prereflective mode of consciousness. Let us consider an example. In ordinary life, prereflective experiences are often only fleeting breaks in the continuity of thinking. After mowing the lawn, an exhausted man leans his arm on the lawnmower and rests. For a moment or two, his eyes gaze downward and he thinks and feels nothing specific whatsoever. Since for that moment he is not doing anything, we cannot even say that he is making *implicit* thetic assumptions: for that brief period, it is not even an issue whether the grass or even he himself is real. He simply is as he is, with no intentional attitude at all. This does not imply, however, that the experience is devoid of content even the simplest reflection on that moment would reveal, for example, that he had been gazing on the green of the grass rather than the blue of the sky. Still, the content was not originally an object of consciousness: the grass was there it assumed meaning only through reflection on the original experience. In other words, prereflectively there had been a continuity of consciousness or awareness even with the lack of intentional directionality. Even though the reflection on the act later revealed a content of which one had been conscious at the time of the act, there was, prereflectively, no assumptive, unconscious intentional attitude to constitute that content into a meaning-bearing object. (Kasulis 1981: 75)

La concezione di Kasulis veicola due caratteristiche che, alla luce della presente ricerca, si ritengono discutibili: 1) un fondamentale ‘mentalismo’; 2) una generale staticità. Riguardo il primo punto, Kasulis esemplifica *hishiryō* attraverso la stanchezza di un uomo

che ha appena finito di tosare il prato. In questo caso, *hishiryō* sarebbe l'esperienza di uno stato mentale privo di "assunzioni tetiche implicite" nel momento in cui i suoi occhi colgono la visione di uno scampolo di prato. Il tosatore stanco avrebbe accesso allo stato "preriflessivo e non-concettuale" di *hishiryō* mentre guarda – senza dirlo consciamente a se stesso – la verdezza del prato. Non diversamente da una mucca che guarda il prato col suo occhio bovino mentre mastica l'erba, il tosatore sarebbe in uno stato di *hishiryō* poiché la sua mente non ha "attitudine intenzionale". Riguardo il secondo punto, invece, bisogna sottolineare come Kasulis isoli un momento del vissuto di una persona ben definito (un uomo che vede l'erba di un prato) e, riconoscendolo spoglio di contenuto intenzionale e mentale, lo qualifica come un'esemplificazione di *hishiryō*. In questo modo, *hishiryō* viene ridotto alla meccanica interna del pensiero, dispiegantesi in un *quanto*<sup>75</sup> esistenziale.

La definizione di Kasulis ha certamente una profondità di visione ma le due caratteristiche sopra denunciate non rispondono alle sollecitazioni etnografiche ricevute in merito nel monastero italiano. *Hishiryō*, difatti, viene pensato *qua* processo e non come il contenuto mentale di un'esperienza ben definita. Per questo motivo, l'insegnante statunitense S. Y. C. – il primo discepolo di Shunryū Suzuki – nella lezione tenuta a Fudenji durante uno dei miei soggiorni, tradusse *hishiryō* in termini dinamici. Al posto del consueto sostantivo, egli preferì ricorrere a una costruzione gerundiale: «not thinking about...»<sup>76</sup>. In questo senso, *hishiryō* non viene inteso come una modalità del pensiero spogliata dall'attitudine intenzionale, dalle assunzioni "tetiche", dal correlato oggettivo, ecc. Piuttosto rimanda a un'attività, a un processo relazionale attraverso cui il soggetto si mette in rapporto con l'insieme complesso delle facoltà cognitive, volitive, ideazionali, emozionali che lo costituiscono.

La declinazione dinamica di *hishiryō* sposta la domanda dal *cosa* (la sua identificazione con uno stato di coscienza), al *come* (ai modi pragmatici della sua attuazione). Com'è pensato possibile manifestare il "pensiero del non-pensiero"? Qual è la prassi legata a tale concetto fondamentale? Come sottolineò a Fudenji l'insegnante giapponese per le missioni estere T. Y., durante lo *zazen* il praticante non deve cercare di

---

<sup>75</sup> Utilizzo in maniera analogica il concetto di 'quanto' per intendere, come in fisica, la "quantità indivisibile", il "valore più piccolo fisicamente possibile di una data grandezza variabile con discontinuità". Si veda: <http://www.treccani.it/enciclopedia/quanto/>

<sup>76</sup> Dal quaderno di campo. 11/08/2017.

«armonizzare la mente con la mente»<sup>77</sup> ma deve radicarsi nell'esperienza del corpo. La realizzazione di *hishiryō* viene pensata rimandare alla dimensione prettamente corporea. Il corpo diventa così lo strumento regio attraverso cui operare sulla totalità della persona umana. Ora, abbiamo visto come *hishiryō* (il pensiero del non-pensiero) non sia concepito come una sostanza terza, risiedente al di là della funzione mentale-coscienziale e della sua eventuale soppressione. Allo stesso tempo, si è visto come un'interpretazione statica di marca mentalistica non riesca a restituire la complessità del concetto così come pensato e vissuto nel monastero italiano. Vediamo adesso più da vicino quale sia il legame tra *hishiryō* e la postura del corpo.

È necessario sottolineare *in primis* che la coscienza *hishiryō* viene pensata mettersi in funzione con l'assunzione della postura rituale dei Buddha. Nel contesto della pratica dello *zazen shikantaza*, non è immaginato esserci alcuno scarto tra l'atto del "sedersi" e l'atto del manifestare il "pensiero del non-pensiero". Il monaco non esprime attraverso la configurazione fisica esteriore del proprio corpo una realizzazione avvenuta nella privatezza della propria coscienza individuale. Nel caso in esame, non è riconoscibile alcuna analogia con la circostanza in cui un insegnante cerca di esprimere con parole e con gesti ai propri alunni la comprensione che negli anni ha sviluppato di un qualsiasi tema intellettuale. Piuttosto, la postura dei Buddha è già *hishiryō*. Si tratta certamente di una modalità espressiva controintuitiva, in cui si stabilisce una continuità diretta tra il piano della coscienza e il piano del corpo, tra l'interiorità e l'esteriorità. Come testimonia lo studioso dello Zen Sōtō Eitan Bolokan, difatti, alle definizioni canoniche di *hishiryō* in termini coscienziali, come quella sopra riportata dello *Zengaku Daijiten*, si affiancano numerose espressioni che ne restituiscono la natura corporea, performativa, rituale. Eccone alcune:

Hata Egyoku (1896- 1985), the 76th abbot of Eihei-ji [...] described *hishiryō* as 'the complete zazen of simply sitting upright' [...]. Similarly, Nakane Kando (1876-1959), founder of Sōtō-affiliated Tsurumi University, explained that 'the very physical posture of sitting upright is in itself *hishiryō*'. [...] Mizuno Yaoko, editor of an annotated edition of the *Shōbōgenzō*, depicted *hishiryō* as 'the self of no thought—the unquestionable zazen of skin, flesh, bone, and marrow'. [...] Tagami Taishū asserted that 'the very form of zazen is *hishiryō*'. (Bolokan 2016: 20)

---

<sup>77</sup> Dal quaderno di campo. 18/11/2016.

In un certo modo, possiamo ricondurre a tale dimensione le affermazioni di Taisen Deshimaru il quale invitava i suoi discepoli a «pensare con il corpo»<sup>78</sup>. Nella prospettiva della prassi monastica, la materialità del corpo fisico nell'assunzione della postura rituale è la discriminazione non-discriminante. La manipolazione del corpo è intesa operare sulla coscienza, creandone l'alveo in cui poter sedimentare. Il corpo, in questo senso, assume la valenza di “puro significante”<sup>79</sup> la cui forma precede l'ambito dei significati modulati dalla coscienza discorsiva.

Ora, all'interpretazione intellettualistica di *hishiryō* - maggiormente diffusa tra i rappresentanti buddhisti non appartenenti alla scuola Sōtō (Bolokan 2016: 26) - sembra sostituirsi una di segno inverso che fa coincidere *hishiryō* con il corpo stesso in *zazen*. Il corpo dell'*hishiryō*, tuttavia, non può essere ridotto a un'interpretazione materialista, fisicalista. La relazione biunivoca tra la forma rituale dello *zazen* e *hishiryō* non comporta solamente un'immanentizzazione della Realizzazione religiosa – dove il segno del corpo è il corpo del segno - ma anche, di converso, una trascendentalizzazione del corpo stesso. Il potere trasformativo dell'*enactment* rituale (Turner 1986: 145) nel caso dello *zazen* (Leighton in Heine, Wright 2008) - in cui la postura corporea realizza immediatamente (*essendola*) la coscienza *hishiryō* - non deve essere ricondotto alla pura materialità del corpo. In questo modo, si ricadrebbe in una visione nettamente speculare alla prospettiva “mentalistica” di cui sopra abbiamo fornito un abbozzo. Ovvero, a una “mind-over-body metaphysics” (Čargonja 2013: 37) si sostituirebbe semplicemente una “body-over-mind metaphysics”. Nel nostro caso di studio, non si tratta di un rovesciamento netto di una prospettiva mentalistica. L'affermazione dei soggetti di studio secondo cui *hishiryō* è la postura stessa dello *zazen* non implica che la pura disposizione degli arti, dei muscoli e delle articolazioni basti per mettere in funzione il “pensiero del non-pensiero”. Si tratta piuttosto di una reciproca co-implicazione tra l'aspetto fisico e mentale dell'essere umano. Troviamo un parallelo interessante tra l'*agency* spirituale pensata esercitare dalla postura di *zazen* e l'agentività degli strumenti rituali nella danza di origine precolombiana dei *Concheros*

---

<sup>78</sup> La medesima esortazione che io stesso avevo ricevuto durante la mia iniziale pratica dello *zazen* presso il centro corrispondente bolognese. Si veda Introduzione.

<sup>79</sup> Il riferimento al corpo come “significante”, che precede l'ambito del “significato”, è un'espressione esplicita dello stesso Abate di Fudenji. Dal quaderno di campo. 02/06/2017.

messicani studiata dall'antropologa Susanna Rostas. Citando Alfred Gell, l'antropologa cantabrigense scrive:

I would like to emphasise [...] that spiritual agency should not be seen to be necessarily a property of an artefact (or instrument) but is rather, the emergent product of the interface between its users and itself, achieved in the process of enactment: 'not something given but something to be ... realised'. (Rostas in *Espirito Santo*, Tassi 2013: 70)

Similmente, la capacità di *agency* spirituale attribuita al governo del corpo in *zazen* non è intesa appartenere al corpo *qua* "sacco di carne, muscoli, ossa, midollo". Per questo motivo, sopra si è detto che a un'immanentizzazione del divino corrisponde una trascendentalizzazione dei corpi. Per una comprensione piena del ruolo del corpo in *zazen*, non bisogna né ridurlo a un mero "supporto" di una coscienza superorganica né elevare la fatticità della carne al rango di uno strumento magico, in cui l'*enactment* rituale "è già dato e non deve essere realizzato"<sup>80</sup>, parafrasando le parole di Gell riportate da Rostas. La relazione tra queste due dimensioni pare agito da un basilare principio di indeterminatezza (Csordas 2002: 256 e sgg.), che non esaurisce i termini di confronto ma li tiene costantemente aperti.

Abbiamo ora visto come la 'mente' dello *zazen* (il pensiero del non-pensiero) ci abbia rimandati circolarmente alla postura del corpo. La mente *hishiryō* viene concepita non come uno stato mentale statico - come una terza sostanza, al di là della regione del pensiero e del non-pensiero - ma come l'*enactment* stesso della postura dello *zazen*. Ugualmente, abbiamo sottolineato come una divisione netta tra l'aspetto del mentale e quello prettamente corporeo possa rivelarsi fallace. In questo senso, *hishiryō* è pensabile come la liberazione *cinestetica* del corpo-mente, prendente vita nella sua attuazione dinamica. Vediamo dunque in dettaglio come la relazione tra il corpo e la mente venga concettualizzata e vissuta all'interno della prassi monastica.

---

<sup>80</sup> Nell'ascesi monastica si può scorgere anche una visione "magica" di questo tipo. Rimandiamo la discussione all'ultimo capitolo, quando si avranno più elementi a disposizione per inquadrare in un contesto di senso più ampio l'autonomia performativa della postura corporea (così come degli artefatti, ecc.); si veda § 5.5.

## 2.2 *Shinjin ichinyō*. Dell'unità dinamica del corpo-mente

Nel buddhismo Zen Sōtō vi è un'espressione peculiare per indicare la profonda unità che è pensata sussistere tra l'aspetto fisico e quello mentale-coscienziale: *shinjin ichinyō*. Nell'espressione '*shinjin*' si compongono per crasi il carattere *shin* 身 - che indica il corpo - e *shin* 心, il cuore-mente di cui si è parlato sopra<sup>81</sup> (Kim 2010: 102). Come sottolinea lo studioso di filosofia e religioni giapponesi Marcello Ghilardi (2016: 67), non si tratta di un accostamento di due sostanze distinte, che vengono ricondotte a un rapporto unitario in un secondo momento. Piuttosto, il corpo-mente (*shinjin*) costituisce un'endiadi, «un tutt'uno che preesiste ad ogni istanza analitica» (ibid.: 63), unito (*ichinyō*) in un rapporto indeterminato, in cui non è possibile distinguere dove inizi il corpo e dove finisca la mente. Le prassi monastiche che coinvolgono il corpo del singolo nascono dal riconoscimento di questa fondamentale co-implicazione. A questo riguardo, si potrebbe obiettare che, a partire da questa conclusione, la tripartizione sopra riportata – corpo, respiro e mente – sia fuorviante. Si ritiene non valido questo tipo di obiezione per due motivi. In primo luogo, il riconoscimento dell'unità (*ichinyō*) tra la parte fisica e la parte mentale<sup>82</sup>, come mostrato sopra, non implica un monismo assoluto, in cui le differenti parti dell'essere umano si confondono in una generale omogeneità. Il corpo, il respiro e la mente si pongono come delle articolazioni interne della totalità dell'uomo. Come vedremo nei prossimi paragrafi, questi tre aspetti possono venire utilizzati dalla *praktognosis* monastica come dei canali attraverso cui agire sul praticante<sup>83</sup>. In secondo luogo, la tripartizione riflette le formulazioni canoniche delle istruzioni per lo *zazen* della tradizione Zen Sōtō, a partire, come visto, dal *Fukanzazengi* di Dōgen. In questo senso, riteniamo coerente esplorare la profonda unità che è pensata esserci tra le diverse dimensioni dell'essere umano pur sottolineandone le peculiarità di ognuna. Nei prossimi paragrafi, si cercherà di mostrare attraverso gli esempi etnografici come il corpo possa essere segno e funzione dell'aspetto mentale. Ci si concentrerà *in primis* sulle modalità in cui, nel monastero italiano, l'aspetto fisico venga interpretato come l'espressione di uno stato mentale e coscienziale. In secondo luogo, si mostrerà come il corpo venga manipolato ai fini d'indurre una modificazione sull'aspetto mentale.

---

<sup>81</sup> *Shin* diventa *jin* per eufonia.

<sup>82</sup> Per 'mentale', come mostrato sopra, s'intende il complesso delle facoltà cognitive, volitive, ideazionali ed emozionali.

<sup>83</sup> Dato lo scopo generale del presente lavoro, ci concentreremo in particolar modo sulla postura corporea.



### 2.2.1 Il corpo come deduzione della coscienza

Lo scopo di questo paragrafo è di mostrare come gli insegnanti - a partire dalla co-implicazione che intercorre tra il corpo e la mente – vengano a intendere il corpo del singolo come una sorta di testo, i cui segni possono essere interpretati. Poiché i due ambiti sono concepiti come fondamenti connessi, ogni variazione della postura corporea viene ricondotta per omologia a un cambiamento dell'attitudine mentale e coscienziale. In questo senso, i monaci anziani, nel contesto della loro missione educativa, sostengono di poter comprendere gli stati interiori del discepolo a partire da dettagli fisici apparentemente irrilevanti. Mostriamo allora in primo luogo degli esempi concreti di tale dinamica. In secondo luogo, si cercherà di chiarire come il legame tra corpo e mente non possa essere pienamente compreso attraverso il rapporto di causa ed effetto. Ciò vale a dire che la variazione della postura non è l'“esecuzione” di un cambiamento mentale, né che il mutamento di coscienza dipenda in maniera totale dal riposizionamento del corpo. Prima d'affrontare questo nodo tematico, vediamo come venga inteso – nel concetto e nel vissuto - il mutamento del corpo durante lo *zazen*.

Un primo particolare della postura attraverso cui gli insegnanti si focalizzano per “leggere” lo *zazen* di un praticante è la linea formata dai pollici nel *mudrā* cosmico (*hokkaijōin*). Come detto sopra, le istruzioni di Dōgen non vogliono che i pollici presentino avvallamenti o rialzi. Le punte dei pollici dovrebbero sfiorarsi, disegnando una linea retta come di un fiume che scorre in piano. All'alterazione della linea viene fatta corrispondere un mutamento della coscienza. I pollici che perdono tensione e tendono verso il basso sono interpretati riflettere una condizione della coscienza obnubilata dal sonno e dal torpore (*kontin*). Al contrario, i pollici che premono uno verso l'altro, arrivando a spingere verso l'alto, sono pensati come l'espressione di uno spirito irrequieto e distratto (*sanran*). Taisen Deshimaru, in uno dei suoi primi testi (2004), arriva a stabilire un legame diretto tra alcune manifestazioni fisiche e la teoria cosmologica buddhista dei «sei destini» (*rokudō*)<sup>84</sup>. Deshimaru fornisce un'interpretazione metaforica della dottrina dei *rokudō* affermandoli esistere non come regni ontologicamente reali e presenti in dimensioni parallele del cosmo ma «unicamente [come] condizioni dello spirito» (Deshimaru 2004: 50). Il regno inferiore

---

<sup>84</sup> Tale teoria afferma l'esistenza di sei regni in cui gli esseri senzienti ancora imprigionati nella ruota delle trasmigrazioni si trovano a rinascere a seconda del loro karma (Baroni 2002: 318).

(*naraka*) è un mondo infernale che si riflette nelle contrazioni del viso, increspato e duro. Il mondo degli spiriti avidi (*gaki*), insaziabili e tormentati dal desiderio, spinge la testa del praticante in avanti, come alla ricerca di un qualcosa di indefinito. Il terzo mondo è quello animale, dominato dall'inerzia e dal torpore, che porta alla respirazione rumorosa e a bocca aperta, finanche allo sbavamento. Il quarto mondo è dominato dalle divinità gelose (*ashura*), in perenne lotta con le divinità dei cieli superiori. Lo stato della coscienza associato è un volto contratto e paonazzo e una generale disposizione aggressiva. Il quinto mondo è il regno degli esseri umani, in cui il praticante non riesce a liberarsi dagli impedimenti quotidiani ed esibisce una postura senza forzature ma sostanzialmente opaca. Il sesto e ultimo mondo è quello dei *deva*, esseri divini<sup>85</sup> che in grazia del proprio *karma* positivo sono rinati in regni paradisiaci. Nell'interpretazione del maestro giapponese, questo stato si manifesta nel profondo godimento che il praticante può trarre dallo stare seduto in *zazen*. L'iscrizione sul corpo dei *rokudō* condotto da Deshimaru ci mostra come ogni segno del corpo possa essere inteso come un segno dello stato coscienziale. In questo caso, il corpo si manifesta come un campo d'iscrizione passivo di forze di diversa natura.

Tuttavia, il corpo in *zazen* non è concepito soltanto come l'oggettivazione - la "messa in pratica" - d'istanze di tipo coscienziale, i cui segni possono essere correttamente interpretati una volta a conoscenza del codice di decifrazione. La "lettura" dei segni del corpo *qua* stati di coscienza non avviene in modo schematico. Nella prospettiva monastica, il corpo è pensato capace di sviluppare una sensibilità cinestetica propria, capace di entrare in relazione con l'altro in una modalità a esso propria. Il corpo del sé non sente il corpo dell'altro soltanto attraverso l'interpretazione di segni corporei puntuali ma anche per mezzo di una ricezione che saremmo portati a definire "immediata". Per ricezione "immediata" s'intende una tipologia di conoscenza prettamente corporea che, come afferma Thomas Csordas, «has to do with the vividness and urgency of experience» (2002: 3). Più che una stretta analogia con uno schema di tipo semiotico, i "segni" del corpo in *zazen* vengono letti dagli anziani attraverso il loro stesso corpo. In questo senso, non è possibile stabilire una correlazione stretta tra gli stati di coscienza e la risposta somatica. Uno degli aspetti della maestria dell'arte dello *zazen* consiste certamente nel saper leggere il corpo dei discepoli. Altrettanto vero è che non si cerca di stabilire delle norme definitive circa il rapporto tra il

---

<sup>85</sup> La divinità dei *deva* non è in alcun modo comparabile a quella dei Buddha. Tali esseri celestiali vivono la loro felice esistenza ma, nell'interpretazione mahāyāna, non essendo capaci di oltrepassare una costante stasi mistica, sono condannati a decadere nei regni inferiori.

corpo e la mente. Il contesto e le persone che vi agiscono sono le variabili da tenere in considerazione per comprendere qualsiasi tipo di accadimento all'interno del monastero. Ciò vale a dire che si riconosce una fondamentale indeterminatezza, che viene risolta contestualmente attraverso lo sviluppo di una sensibilità che si dispiega nell'immediatezza del vissuto. In questo senso troviamo una significativa analogia con lo studio di Thomas Csordas dei segni corporei della guarigione durante le sedute terapeutiche del cristianesimo carismatico. L'antropologo americano, analizzando la dicotomia di controllo/liberazione in relazione alla possessione demoniaca, afferma che i guaritori carismatici riconoscono dei segni "oggettivi" della presenza dei demoni e del controllo che esercitano sul posseduto. Allo stesso tempo, questi segni non sono interpretati alla maniera di un testo, in cui il lettore predispone di strumenti ben definiti per aver accesso al significato di ciò che legge. Scrive Csordas:

While the degrees of control are [...] "objectively" categorized, there are no objective criteria for their determination in practice, since practice operates at the level of preobjective intersubjectivity (empathy and intuition); healers do not "diagnose" but "discern." (1990: 17)

Analogamente, nella pratica dello *zazen*, a determinati stati mentali vengono associati dei precisi correlati oggettivi (i pollici abbassati sono segno di una mente intorpidita). Allo stesso tempo, i monaci anziani non interpretano questi segni secondo un modello semiotico di riconoscimento. Piuttosto, al modo dei guaritori studiati da Csordas, essi "discernono", attraverso un'intuizione che parte dal loro stesso corpo, il segno generale che è lo *zazen* del praticante X. Il corpo del singolo non soltanto è pensato come un luogo d'iscrizione di una disciplina – quindi suo "oggetto" - ma anche come l'espressione di una capacità soggettiva, esercitata nell'immediatezza corporea, capace di "discernere" delle qualità negli elementi che compongono l'ambiente in cui dimora.

La capacità del corpo in *zazen* di disporsi al disciplinamento oggettivo e allo sviluppo di qualità di discernimento soggettive si può connettere con un problema ulteriore. Ci si



*Immagine 4: Le diverse forme che l'hokkaijōin può assumere durante lo zazen*

riferisce al nodo tematico sopra denunciato circa la liceità di interpretare attraverso il rapporto causa-effetto la relazione tra corpo e mente. Prendiamo come esempio il caso dell'Immagine 4. Possiamo notare come il monaco a destra abbia la mano contratta, rigida al punto tale da sollevarsi, mentre il monaco a sinistra, invece, esibisce una forma del *mudrā* equilibrata. Un osservatore esterno – che si pone di fronte al corpo dell'altro – conoscendo l'esatto codice interpretativo potrebbe trarre le sue conclusioni circa lo stato di coscienza dei due monaci: l'eccitazione mentale è “causa” della distorsione delle mani. Nella dimensione prassiologica del monastero, tuttavia, la deduzione dello stato mentale e coscienziale del discepolo non viene effettuato soltanto secondo un processo di “significazione” (la mano contorta “significa” eccitazione). Per “processo di significazione” si segue la definizione che ne ha dato Umberto Eco:

Il processo di significazione si verifica solo quando esiste un codice. Ogni qualvolta, sulla base di regole soggiacenti, qualcosa materialmente presente alla percezione del destinatario sta per qualcosa d'altro, si dà significazione. (Eco 1975: 19-20)

Abbiamo visto come vi sia nell'ideologia dello Zen Sōtō un codice (ad esempio, l'interpretazione dei *rokudō* di Deshimaru) e il riconoscimento dell'esistenza di correlati oggettivi a determinati stati coscienziali. Tuttavia, nel contesto prassiologico, è improprio pensare che il “segno” del corpo del singolo in *zazen* stia “per qualcosa d'altro”. In quest'ultima prospettiva, difatti, analogamente al processo di significazione semiotica descritto da Eco, la mano contorta del praticante “starebbe per” la sua eccitazione mentale. Ciò che si vuol sostenere in questa sede, invece, è che la mano contorta del praticante “è” la

sua distrazione mentale. Si ritiene dunque necessario integrare un'interpretazione semioticista dei segni del corpo con un'interpretazione di tipo fenomenologico basata sulle capacità di discernimento attribuite al corpo proprio dei praticanti. Per chiarire questa dinamica, vediamo un esempio tratta dalla mia stessa esperienza vissuta nel monastero.

Durante uno dei miei soggiorni, i quali coincidevano solitamente con i periodi di *sesshin* (ritiri intensivi), uno dei monaci anziani fece un'osservazione molto puntuale riguardo alla mia postura di *zazen*. Si trattava di una *sesshin* in cui i periodi di *zazen* si susseguono quasi senza soluzione di continuità. Il primo giorno del mio arrivo fui posizionato sulle piattaforme (*tan*) nell'area esterna (*gaitan*) della Sala della Comunità (*sōdō*), affianco alla persona incaricata di dirigere lo *zazen* (*jikidō*), Q. I., un monaco di lunga esperienza, di circa sessantacinque anni. Dopo la prima sessione di *zazen*, in un momento libero, mi si avvicinò e, con la naturalezza di chi commenta un'evidenza inconfutabile mi disse: «Durante *zazen* vieni invaso dai pensieri, eh?!»<sup>86</sup>. La puntualità e la verità della sua affermazione<sup>87</sup>, riferita a un episodio circostanziato (lo *zazen* precedente), mostravano la capacità preriﬂessiva e immediata del corpo di conoscere il corpo dell'altro. Utilizzo il termine 'immediato' – come sopra evidenziato - per indicare una modalità di riconoscimento che non è radicata in una elaborazione conscia dei significati attraverso la sovrapposizione di codici interpretativi alla carnalità del gesto. Piuttosto ci si riferisce alla capacità di discernimento che si sviluppa in una zona crepuscolare del corpo-mente, di cui ci si dà conto in un secondo momento ma che, fenomenologicamente, si dà *sponte sua*. Merleau-Ponty (2009 [1945]: 101-102) descrive tale modalità in questi termini:

La configurazione sensibile di un oggetto o di un gesto [...] non è colta in una coincidenza ineffabile, ma è «compresa» con una specie di appropriazione che tutti esperiamo quando diciamo che abbiamo «trovato» il coniglio nel fogliame di una vignetta-indovinello, o che abbiamo «afferrato» un movimento. Una volta rimosso il pregiudizio delle sensazioni, un viso, una firma, una condotta cessano di essere semplici «dati visivi» di cui dovremmo cercare il significato psicologico nella nostra esperienza, e lo psichismo dell'altro diviene un oggetto immediato come insieme impregnato di un significato immanente.

---

<sup>86</sup> Dal quaderno di campo. 01/02/2017.

<sup>87</sup> La puntualità dell'affermazione riportata in realtà non traspare in maniera immediata. Tutti i principianti vengono "invasi" dai pensieri in *zazen* e, da questo punto di vista, potrebbe sembrare una frase standard che avrebbe sempre una sua validità. Tuttavia, nel momento dell'interazione con Q. I., essa aveva un senso estremamente chiaro e circostanziato in relazione al nostro stare seduti uno di fianco all'altro.

La capacità di Q. I. di recepire in maniera immediata i miei stati di coscienza si basava sull'immanenza del significato nello stesso corpo-mente, ovvero nella sua capacità di cogliere immediatamente «la disposizione spontanea delle parti» (ivi) che era il mio proprio corpo. L'affermazione di Q. I. non nasceva dall'analisi segmentata di alcuni segni corporei indicanti una dispersione della coscienza - quali leggeri scatti involontari del corpo, progressiva distorsione della postura, respiro corto e/o rumoroso, frequente deglutizione di saliva, ecc. - ma, appunto, da una percezione unitaria del fenomeno nella sua totalità. I "segni" del corpo non "stavano per qualcos'altro" ma "erano" il tipo di sollecitazione che esprimevano. Si può affermare legittimamente che il sapere di Q. I. fosse di tipo cinestetico, ovvero esercitantesi attraverso una propriocezione espansa formante un «campo di sensibilità» (Sato in Tymieniecka, Matsuba 1998: 8) che si distende sulle persone e sulle cose. L'immanenza del significato nel corpo stesso del singolo ci permette, d'altra parte, di rendere ragione dell'argomento che affronteremo nel prossimo paragrafo. La manipolazione del corpo è inteso essere il luogo primevo della pedagogia zen, proprio perché tale operazione educativa<sup>88</sup> è pensata agire su un piano generale d'immanenza.

In questo paragrafo, abbiamo visto come il corpo venga inteso, a livello ideologico e pratico, come "segno" dell'aspetto mentale e coscienziale. Si è mostrato inoltre come il corpo in *zazen* non venga soltanto concepito come luogo di "oggettivazione", vuoi dalle dinamiche interne che lo scompongono (la distrazione che fa torcere la postura), vuoi dalle dinamiche esterne in cui l'insegnante inculca una sorta di *habitus* (Bourdieu 2003) attraverso la correzione. Piuttosto, esso è inteso attualizzare una capacità di relazione e di conoscenza dispiegantesi - al modo della fenomenologia culturale - nell'intersoggettività pre-oggettiva. Infine, si è cercato di mostrare come la deduzione della coscienza attraverso il segno del corpo non risponda a un modello d'interpretazione semiotica. Piuttosto, il segno del corpo è l'espressione carnale dell'aspetto mentale e non soltanto un suo rimando. Vediamo ora come all'interno della prassi monastica si operi sugli aspetti mentali e coscienziali attraverso un processo induttivo di manipolazione del corpo.

---

<sup>88</sup> La quale può essere agita dal soggetto stesso (quando il praticante corregge da sé la sua postura) e non solamente dall'insegnante.

### 2.2.2 Il corpo come induzione della coscienza

In questo paragrafo, si tratterà - attraverso alcuni esempi tratti dalla mia partecipazione personale alla vita del monastero e altri tratti dagli studi bibliografici – dei processi d'induzione che utilizzano il corpo per agire sulla mente. Attraverso questa discussione, si cercherà di elaborare – questa volta con maggiori elementi a disposizione – un ragionamento attorno alla concezione immanente alla pratica dello *zazen* della relazione tra corpo e mente. Si tenterà di chiarire inoltre ulteriormente tale dicotomia, discutendola attraverso una dicotomia parallela: interiorità ed esteriorità.

La generale importanza che si assegna nel monastero alla postura del corpo in *zazen* prende vita da una concezione che vede il corpo agire sulla mente in maniera immediata. Si prenda uno degli elementi fondamentali del corpo in *zazen*: la stabilità. Come illustrato sopra, la postura disegna idealmente una montagna con base triangolare. La possibilità di scaricare il peso secondo le principali linee di tensione che attraversano il corpo dipende dall'allineamento generale e dalla base formata delle gambe incrociate. La posizione del loto completo (chiamata *kekafuza*) viene pensata in questo senso come la forma stessa della stabilità. Il simbolismo religioso associato ha una pregnanza tale che Dōgen Zenji afferma in un fascicolo dello *Shōbōgenzō*<sup>89</sup>:

To transcend the whole universe at once, to live a great and valuable life in the house of the Buddhist patriarchs, is to sit in the full lotus posture. To tread over the heads of non-Buddhists and demons; to become, in the inner sanctum of the Buddhist patriarchs, a person in the concrete state, is to sit in the full lotus posture. To transcend the supremacy of the Buddhist patriarchs' supremacy, there is only this one method. (Nishijima, Cross 2007c: 371)

Come emerge da questo passo, il trascendimento religioso del mondo viene raffrontato in maniera forte (“*To transcend [...] is to sit...*”) alla posizione del corpo in *zazen*<sup>90</sup>. Si tratta di uno degli elementi della pratica zen che ci induce al ricorso degli strumenti analitici della svolta ontologica. Avremo modo di approfondire tale problema nel prossimo paragrafo. Ciò che interessa ora sottolineare è la centralità che viene assegnata alla precisa posizione del corpo ai fini di una realizzazione religiosa e una modificazione del

---

<sup>89</sup> Si tratta del fascicolo *Zanmai-ō-zanmai*.

<sup>90</sup> In questo frangente, il maestro giapponese pone ripetutamente enfasi sulla postura completa del loto, come se una postura incompleta non dia accesso alla «stanza segreta» dei Buddha, sebbene nel *Fukanzazengi* egli indichi esplicitamente la postura del mezzo loto (*hankafuza*).

mentale. Al di là del significato simbolico della posizione del “loto completo”, su cui ritorneremo<sup>91</sup>, ciò che mi preme indicare è l’importanza che tale posizione delle gambe riveste per la stabilità intera della postura. Se il corpo, difatti, non è saldamente ancorato a terra, le tensioni persisteranno, contribuendo a generare un gioco di compensazioni muscolari. Se, come riconosciuto sopra, una determinata posizione corporea è lo stato mentale corrispondente, si può affermare che la forza che il praticante continua ad applicare inconsciamente per mantenere la postura è la stessa che contribuisce a creare una situazione intima di disagio. In questo senso, secondo tale principio di reversibilità, la correzione del corpo deve corrispondere a una “correzione” dello stato mentale.

Durante una delle *sesshin* più intense del calendario liturgico annuale – la *Rōhatsu Dai Sesshin*, tenuta a memoria del Risveglio di Buddha Śākyamuni - ho avuto modo di costatare sul mio stesso corpo la gravidanza di tale principio. Dopo numerose e lunghe sedute, il dolore alle ginocchia mi portava ad arretrare il bacino, in modo da scaricare il peso non solo sulle ginocchia ma sul coccige. Questa “soluzione” involontaria faceva sì che mi sentissi come qualcuno poggiato sul cuscino, in attesa che il tocco finale della campana ponesse fine al dolore. La mia mente non aveva alcun radicamento: ero semplicemente stanco<sup>92</sup>. Al contrario, in altre occasioni in cui, nonostante la stanchezza, riuscivo a tenere il bacino nella giusta posizione<sup>93</sup>, la mia disposizione mentale veniva lentamente influenzata dal rigore della postura, mettendo in una diversa prospettiva la mia stessa stanchezza.

La centralità del principio induttivo nella pratica dello *zazen* può portare a manipolare il corpo in forme talora estreme. Sopra<sup>94</sup> si è accennato alla brutalità con cui a Eiheiiji, durante il periodo liminale di iniziazione (*tanga zume*)<sup>95</sup>, si costringevano<sup>96</sup> le gambe dei novizi con delle corde nella posizione del loto completo. Nella cornice rituale della pratica, sostanziata dal principio induttivo del corpo sulla mente, forzare le gambe dei novizi con delle corde può essere interpretato non solo come una semplice modellazione del corpo del novizio. Piuttosto, si può intendere come un’azione atta a educare la parte sottile del complesso

---

<sup>91</sup> Si veda § 2.4.

<sup>92</sup> Dal quaderno di campo. 03/12/2016.

<sup>93</sup> Quindi a mantenere il baricentro in un punto dell’addome quattro dita sotto l’ombelico (chiamato *hara*).

<sup>94</sup> § 2.1.1

<sup>95</sup> In cui i giovani vengono segregati per circa una settimana in uno spazio separato (*tangaryō*), seduti costantemente in *zazen*.

<sup>96</sup> Da qualche anno a Eiheiiji, come riferitomi dai miei soggetti di studio, hanno attenuato la ferocità dell’iniziazione.



psicosomatico, attraverso l'impressione immediata di un significato escatologico legato alla sovrapposizione delle gambe<sup>97</sup>.

È chiaro che il caso appena presentato è estremo e non rappresenta la consuetudine dei monasteri zen, né tantomeno della comunità italiana. La manipolazione del corpo avviene solitamente in modalità più sottili. Si prenda ad esempio lo stratagemma che uno dei sacerdoti zen giapponesi di più alto rango, Kōshū Itabashi Zenji<sup>98</sup> (1927-) adotta per rimediare al torpore che – secondo le sue parole – da sempre lo affligge durante lo *zazen*. In un articolo pubblicato sulla rivista del tempio, egli analizza la sua stessa postura in *zazen*, che viene definita cattiva (vedi immagine 4).



Immagine 5: Lo *zazen* di Itabashi Zenji

Egli scrive: «Especially my posture during *zazen* is bad. ... I also do a lot of *inemuri* [addormentarsi] during *zazen*. Also, maybe because of my bad posture, I have a lot of random thoughts and delusions rising up during *zazen* without end»<sup>99</sup>. Egli connette, pur con circospezione, la sua cattiva postura alla distrazione mentale che lo affligge. Nonostante l'età

---

<sup>97</sup> Solitamente, i convertiti occidentali guardano con sospetto a queste pratiche disciplinanti, considerate delle inutili sopravvivenze di un mondo feudale. Un monaco francese, F. E. - non residente a Fudenji ma affiliato a un monastero dell'Alta Vienna francese - con cui ebbi modo di parlare al riguardo, considerava tali modalità pedagogiche esclusivamente legate alla marzialità della classe dei samurai, quindi dispensabili e non legate allo Zen. L'opinione del monaco francese, che attribuiva qualsiasi forma di rudezza all'ethos del samurai (qualsiasi esso sia), tradiva un atteggiamento demistificatorio riconducibile al modernismo buddhista (McMahan 2008) di cui si è discusso sopra. Il punto è che le modalità di educazione tradizionali nei monasteri zen non si applicano alla coscienza soggettiva o all'intimità del cuore del praticante – come una immagine romantica molto diffusa in Occidente potrebbe far pensare – ma, appunto, operano sul corpo per via del principio di induzione che lo lega, seppur in maniera indeterminata, alla coscienza.

<sup>98</sup> Già abate di Daihonzan Sōjiji, attualmente abate in ritiro di Gotanjōji.

<sup>99</sup> La traduzione delle parole di Itabashi Zenji in inglese è stata condotta dall'abate di Antaiji, Muhō Noelke, quindi pubblicate su: <http://antaiji.org/archives/eng/adult48.shtml>

avanzata, egli trova un accorgimento perché la sua spina dorsale rimanga dritta e il capo non sporga in avanti: si pone un piccolo cuscino sulla sommità della testa (vedi Immagine 5).



*Immagine 6: Un nuovo vigore anima Itabashi Zenji*

Secondo il maestro giapponese, ogni volta che si distrae o cede al sonno, il cuscino, cadendo, lo riporterà alla concretezza della postura del corpo. Com'è evidente, egli non ricorre a uno stratagemma mentale ma manipola direttamente il suo corpo affinché rimanga nella postura dei Buddha. «Since I started putting that cushion on my head, my posture has improved so much that I can realize it myself. My spine seems to be erect, directly connecting my sitting bone to the top of the skull. My hips are rooted, and I naturally start to breath from the abdomen...». In questo caso, la manipolazione del corpo favorisce l'approfondirsi del respiro. La postura guadagna di stabilità (*'my hips are rooted'*), facendo scendere il baricentro del corpo al di sotto dell'ombelico. Il nuovo bilanciamento favorisce la respirazione addominale la quale induce (ed è segno di) una disposizione della mente meno dispersa.

Come si mostra nel caso appena discusso, i tre piani analizzati in precedenza – corpo, respiro e mente – non sono pensati come disconnessi. Essi s'implicano l'un l'altro e sono intesi manifestarsi come tre aspetti co-emergenti della medesima prassi. In questo senso è possibile affermare che l'interiorità della mente e l'esteriorità del fisico non sono concepite come regioni separate dell'essere, comunicanti ma nondimeno distanti. Piuttosto, nell'*enactment* ritualizzato della postura dello *zazen*, l'interiorità e l'esteriorità del corpo viene *prodotta*, ovvero *realizzata* nella loro esecuzione. In questo senso, si può

affermare che la pratica dello *zazen*, in quanto è ed esprime *hishiryō*, veicola una *doppia ergologia*. Essa è, *in primis*, l'espressione di un dinamismo interiore della mente, nel passaggio ininterrotto tra il pensiero (*shiryō*) e il non-pensiero (*fushiryō*)<sup>100</sup>. In secondo luogo, laddove *hishiryō* può definirsi al contempo come pensiero del corpo (la discriminazione non-discriminante) e corpo del pensiero (la forma stessa di *zazen* è *hishiryō*), lo *zazen* si manifesta come un dinamismo esteriore. Ciò avviene nel passaggio, senza soluzione di continuità, tra la carne del corpo e il luogo della mente. In questa prospettiva, l'interiorità e l'esteriorità, per così dire, si trasmutano l'una nell'altra. Attraverso la messa in opera del pensiero del non-pensiero (*hishiryō*), si può isolare a livello analitico una dinamica di reversibilità tra l'interiorità e l'esteriorità, manifestantesi ora come forza centripeta nel porre il pensiero nel corpo, ora come forza centrifuga nel porre il corpo carnale come puro pensiero dell'impensato.

L'idea comunemente diffusa nella letteratura buddhista divulgativa secondo la quale il buddhismo zen si trovi al di là di ogni pensiero dicotomico – tra corpo e mente, tra interiorità ed esteriorità, tra il divino e l'umano, ecc. – è fuorviante poiché la pratica dello *zazen*, e la vita monastica in generale, pare retta da una sequela potenzialmente infinita di dicotomie. I dualismi classici riconosciuti dalla filosofia occidentale non vengono affogati nella «notte dalle vacche nere» di un vago «monismo spiritualistico»<sup>101</sup> ma vengono colti nel loro darsi dinamico. Il corpo e la mente non sono pensati come due sostanze autonome. Connessi da un legame di co-emergenza, il loro rapporto è di mutua dipendenza ma non di identità. Questo è il significato esplicito di una formula dottrina ricorrente nel buddhismo Zen: *shiki shin funi*, letteralmente “il corpo e la coscienza non sono due”. Una simile negazione della dualità permette di indicare la doppia dinamica di cui sopra, senza affermare un monismo basato su un concetto rigido d'identità e di sostanza.

In questo senso, la distinzione operata dall'antropologo Gustavo Ludueña - nella sua etnografia sui monaci benedettini - tra le tecniche del corpo (Mauss 1936) e le tecnologie del sé di Foucault risulta poco utile. L'antropologo argentino ne discute in relazione all'ampio concetto di “silenzio” nel claustrino benedettino. Egli scrive:

---

<sup>100</sup> Mi riferisco al “destino ambiguo” con cui ho aperto il capitolo, ovvero il passaggio da uno stato di attaccamento al pensiero discorsivo a uno in cui il pensiero discorsivo viene temporaneamente soppresso.

<sup>101</sup> Giudizio sbrigativo dato da Henri de Lubac alla dottrina esposta alla conferenza di Chicago sulle religioni (1891) dal sacerdote zen rinzai, Shaku Sōen.

El silencio desarrollado en monasterios benedictinos – en tanto práctica de ascesis corporal – se expresa en general bajo dos modalidades. Una “exterior” asociada a la puesta en acción de ciertas “técnicas corporales” (Mauss 1971: 337) que implican el manejo del propio cuerpo por parte del sujeto; otra “interior” vinculada con el uso de lo que Michel Foucault (1991) denominara como “tecnologías del yo” que involucran la operatividad sobre la conciencia y los pensamientos. (2000: 369)

Nel caso in esame, al contrario, le “tecniche del corpo” nel senso maussiano sono pensate e messe in azione *in quanto* tecnologie del sé che implicano “l’operatività sulla coscienza e sui pensieri” e viceversa. Come fa rilevare lo studioso coreano Hee-Jin Kim nella sua monografia sul pensiero di Dōgen Zenji<sup>102</sup>:

la funzione del pensare-senza-pensare [*hishiryō*] non [...] [è] tanto quella di trascendere sia il pensare che il non-pensare, quanto di realizzarli entrambi, proprio nell’atto assolutamente semplice e singolare dello stare seduti con risolutezza. *Alla fine, non c’era altro che l’atto dello stare seduti risolti in meditazione, che era esso stesso pensiero dello stare seduti risolti in meditazione.* (corsivo mio) (2010: 90)

Come afferma Kim, l’atto stesso dello stare seduti è “esso stesso” il pensiero dello stare seduti. Vi è dunque un’affermazione forte circa il rapporto tra la postura del corpo e la realizzazione religiosa che è intesa incarnare.

In questo paragrafo abbiamo mostrato come il corpo venga manipolato nel contesto della pratica dello *zazen* in funzione di un’operatività effettiva sulla coscienza. La reversibilità che sembra implicare il rapporto tra il corpo e la mente appare retto da un principio d’induzione secondo cui l’“armonizzazione” del corpo porta a un’“armonizzazione” della mente. A partire dagli elementi delineati nei paragrafi precedenti abbiamo individuato una doppia *dynamis*. Si è visto come il dinamismo interno legato all’aspetto coscienziale – passare da un momento di distrazione mentale a un “vuoto” mentale – si risolve in un dinamismo esterno legato all’aspetto corporeo della postura. È come se il gioco coscienziale che è inteso avvenire in *zazen* tra il pensiero e il non-pensiero si risolvesse in un terzo termine (il “pensiero del non-pensiero” ovvero *hishiryō*) che, come visto, viene concepito in termini corporali. Lo si è visto in precedenza nel paragrafo sulla

---

<sup>102</sup> Questo volume è considerato nel monastero italiano un testo di riferimento.

mente (*shin-kokoro*) dello *zazen*, in cui l'analisi dell'aspetto coscienziale e interiore si è riversato immediatamente sulla fatticità corporea della postura. In questo senso, allora, si è sottolineato come tra l'interiorità e l'esteriorità è pensato esserci un rapporto dinamico, in cui l'una si riversa nell'altra. La “con-fusione” tra l'interiore e l'esteriore ci ha rimandati a una riflessione generale circa il rapporto tra corpo e mente. Come evidenziato sopra, essi sono pensati e agiti come “non-due” (*funi*).

Ora, il nostro discorso si trova di fronte a una profonda ambiguità. Abbiamo visto sopra come, nell'ambito del monachesimo Zen Sōtō, vengano fatte affermazioni forti circa l'identità tra la postura del corpo e il piano coscienziale e spirituale (“*To transcend [...] is to sit...*”; “*the very physical posture of sitting upright is in itself hishiryō*”; “*the self of no thought [as] the unquestionable zazen of skin, flesh, bone, and marrow*”; “*l'atto dello stare seduti risolti in meditazione, [...] esso stesso pensiero dello stare seduti risolti in meditazione*”). Allo stesso tempo, non viene affermata un'identità assoluta – una coincidenza tra corpo e mente - ma un rapporto di corrispondenza. Difatti, nonostante la profonda corrispondenza tra corpo (respiro) e mente, la formazione dei praticanti avviene operando, induttivamente, sul corpo e non sugli altri due aspetti. Il rapporto diadico analizzato da Marcello Ghilardi (2016) nell'espressione *shinjin* (corpo-mente) sembra veicolare un doppio regime di discorso e di pratica: un registro dell'identità e uno della differenza. Per cercare di chiarire quest'ambiguità riteniamo opportuno introdurre un concetto fondamentale dello Zen Sōtō di Dōgen Zenji, il quale sostanzia la prassi monastica: *dōtoku* (l'“espressione”).

### **2.3 Lo *zazen* come espressione del Buddha e l'interpretazione ontologista**

Lo scopo di questo sottocapitolo è di esplorare i limiti e i vantaggi connessi all'applicazione delle categorie esplicative elaborate in antropologia dalla svolta ontologica riguardo alla prassi d'immanenza rilevata nello *zazen*. In questo senso, cercheremo di chiarire in che misura l'applicazione di un linguaggio dell'“essere” risulti efficace nella chiarificazione del ruolo del corpo nella prassi monastica. Inoltre, cercheremo di confrontarci con l'ambiguità del rapporto corpo-mente sopra denunciata esplorando da una parte i limiti dei paradigmi teorici di riferimento e, dall'altra, la complessità etnografica emersa in relazione alla pratica dello *zazen*. Partiamo ora dall'introduzione del concetto di *dōtoku* (‘espressione’).

*Dōtoku* è uno dei concetti-cardine della prassi monastica delineata da Dōgen Zenji. Il maestro giapponese ha articolato in maniera inedita il concetto rispetto al significato che il senso comune attribuisce al lemma ‘espressione’. Si possono rintracciare almeno due significati letterali differenti di *dōtoku*. *Dō*, in giapponese, è la Via (del Buddha), o anche il “dire”; *toku* significa “essere in grado”, “conseguire”. Esso può dunque significare «essere capaci di parola»<sup>103</sup> (Tsunoda s.d.) o anche «la padronanza della Via» (Kim 2010: 113). Dōgen Zenji - che fece della manipolazione del linguaggio uno degli strumenti fondamentali della sua opera religiosa e letteraria - gioca sulla doppia significazione del concetto, rendendolo duttile e di ampia portata. Ne risulta che *dōtoku* può significare «sia l’attualità che la possibilità dell’espressione [...]: espressione ed esprimibilità» (ivi).

Riportiamo ora il discorso sul rapporto d’identificazione tra il “pensiero del non-pensiero” (*hishiryō*) e la postura dello *zazen* (e, ugualmente, tra la postura del Buddha e il Buddha stesso). Come viene spesso affermato dall’Abate nel monastero italiano, la pratica corporale dello *zazen* è l’*espressione* della buddha-natura (*busshō*)<sup>104</sup>. In questo senso, l’atto fisico del sedere come un Buddha è l’attualizzazione immediata del fine soteriologico della religione estremo-orientale. A fianco a questo regime di discorso e di pratica, ne convive un altro in cui si riconosce una differenza tra la postura del corpo e la Realizzazione religiosa. In questo caso, la postura del corpo del singolo è la realizzazione *virtuale* dell’ideale religioso e non il frutto di una logica d’identificazione piena e attuale tra l’umano e il divino. È come se vi fosse una duplice chiave di lettura.

Come afferma Kim a proposito del termine *espressione*, la virtualità e l’attualità di un fenomeno sono considerati due modi di esistenza reciprocamente contaminanti. *Dōtoku* è sia l’attualità dell’espressione che la modalità virtuale dell’esprimibilità. Il concetto di *dōtoku* viene fatto corrispondere sia a un “è” che a un “come se”. Come afferma lo studioso di religioni comparate Gereon Kopf in merito:

The term “expression” [...] identifies the activity of “all buddhas and buddha-ancestors” as well as the activity that reveals a practitioner’s “actualization” and, as I will discuss below, “buddha-nature.” However, as in the case of actualization, while expression is always full and never partial, it never can be complete. Due to the predicament of particularity characteristic of samsara [*il regno mondano delle trasmigrazioni*], any expression highlights

---

<sup>103</sup> [https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/key\\_terms/pdf/key\\_terms15.pdf](https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/key_terms/pdf/key_terms15.pdf)

<sup>104</sup> Dal quaderno di campo.

one aspect and de-emphasizes all other dimensions of buddha-dharma [*l'insegnamento del Buddha*]. Dōgen explains, “When expression is expressed, non-expression is not-expressed. Even when one recognizes expression in expression, as long as one fails to actualize non-expression as non-expression thoroughly, one has not yet attained the face as well as the bones and marrow of the buddha ancestors.” And a few lines later: “Within us there is the depth of expression and the depth of non-expression. Within him there is the depth of expression and the depth of non-expression. In the depth of expression there is self and other. Within the depth of non-expression there is self and other.” Here Dōgen even evokes the intimate relationship between self and other that he identified as characteristic of the activity of actualization in “Genjōkōan,” [*un fascicolo dello Shōbōgenzō*] to express the existential ambiguity and, one could add, even the basic soteriological dilemma all religious thinkers face who suggest that the absolute and infinite enters, in one way or another, the world of temporality and particularity. Dōgen even coins the phrase “expression-and-not-expression” (*dōtokufudōtoku*). One could even say that, not unlike Martin Heidegger’s (1889–1976) truth, expression simultaneously reveals and obstructs and subsequently should be noted as **expression**. (in Heine 2015: 151)

Com’è evidente, il mondo filosofico sotteso al concetto di *dōtoku* nel monachesimo Zen Sōtō è molto complesso. La postura del corpo che il praticante assume nella pratica viene a trovarsi all’incrocio di un fondamentale “soteriological dilemma” e una più ampia “existential ambiguity”. In questo senso, il corpo del singolo che siede come un Buddha “è e non è” il Buddha. La postura dello *zazen* – al di là delle specificità del singolo praticante (uomo o donna, giovane o anziano, ecc.) - è l’espressione attuale della dimensione soteriologica di *hishiryō* e allo stesso tempo ne è solo l’immagine virtuale<sup>105</sup>.

Ci concentreremo ora sul primo aspetto di quest’ambiguità: l’attualizzazione del piano divino dei Buddha nel corpo del praticante, ricorrendo ai termini esplicativi dell’antropologia ontologica. In seguito, ci soffermeremo sull’aspetto della virtualità religiosa del corpo in *zazen*.

La pratica dello *zazen* in quanto attualizzazione immanentistica del piano divino viene pensata in monastero come parte di una generale modalità ortoprattica di culto. Ciò vale a dire che la corretta disposizione della postura e del portamento è considerata prevalente rispetto all’adesione a un’ortodossia dottrina. Per questo motivo, non si ritiene

---

<sup>105</sup> Dal quaderno di campo. 02/09/2016.

efficace esplorare le implicazioni del corpo in *zazen* attraverso ciò che la svolta ontologica ha definito come “epistemologia rappresentazionalista”. Si tratta, nella visione di questi autori, di una posizione conoscitiva che tende a recepire le culture altrui come un complesso di “rappresentazioni del mondo” o di “credenze” (Carrithers *et al.*: 2010: 153). In questa prospettiva, gli altri agiscono nel modo in cui fanno poiché mossi da una serie di assunti di tipo cognitivo e simbolico circa la realtà del mondo esterno. Come scrivono Henare, Wastell e Holbraad – gli “alfieri” della svolta ontologica in antropologia:

If we are to take others seriously, instead of reducing their articulations to mere ‘cultural perspectives’ or ‘beliefs’ (ie ‘worldviews’), we can conceive them as enunciations of different ‘worlds’ or ‘natures’, without having to concede that this is just shorthand for ‘worldviews’. (2007: 12)

Come rilevano inoltre gli antropologi Palaček e Risjord, il progetto dell’antropologia ontologica si basa su una rilettura dei paradigmi cognitivisti (l’analisi della cultura come sistema epistemologico di rappresentazioni mentali) e interpretativisti (la cultura come sistema complesso di significazione del mondo, anch’esso pensato di marca mentalistica):

The ontological turn is thus a turn away from the idea that human difference can be captured by differences in representational states, and this means that they are oppose to both the interpretivist and cognitive approaches. For the interpretivists, the entire project of ethnography is identified with the analysis of meaning, even to the point of excluding (as the ontologists point out) attention to material aspects of culture. The cognitive anthropologists are avowedly materialist, but they are trying to turn the questions of anthropology toward the epidemiology of representation: why some representations come to inhabit a particular population of minds. As Eduardo Viverios de Castro put it, “one side reduces reality to representation (culturalism, relativism, textualism); the other reduces representation to reality (cognitivism, sociobiology, evolutionary psychology)”. (2015: 3-4)

In questo senso, si ritiene adatto applicare tale tipo di discorso accademico al registro di pratica e discorso riguardo al corpo nello *zazen* che tende a leggere la postura come l’attualizzazione immanente dei Buddha. Tale pratica religiosa, difatti, non risponde all’assunzione di una «cosmologia» attraverso cui si interpreta una realtà esterna oppure



come la partecipazione a una «speculazione sul divino» (Durkheim 1963: 11). Ciò che gli ontologisti etichettano come “rappresentazionalismo” tenderebbe ad associare la pratica religiosa a una sostituzione o a un rinnovamento di schemi cognitivi dell’individuo, il quale potrà interpretare il mondo alla luce dei nuovi valori di riferimento acquisiti (Swift 2012: 273). Questi processi di codificazione della realtà si suppone abbiano luogo all’interno della “mente” del praticante, il non-luogo da cui il soggetto dovrebbe affacciarsi sul mondo.

Quando si parla di “espressione” del corpo del monaco in *zazen*, tuttavia, non ci si basa su una netta divisione tra interno ed esterno che l’etimologia del termine suggerirebbe: «spremere, cacciar fuori»<sup>106</sup>. Il livello espressivo del corpo non è pensato essere il risvolto pratico di una credenza che ha luogo nella mente del praticante. Lo abbiamo visto sopra riguardo al rapporto di non-causalità nella correlazione pensata esserci tra la mente e il corpo. Lo *zazen* è una pratica a cui si viene iniziati al di là di un “commitment” di tipo mentale. Ciò vale a dire che in monastero si viene invitati alla pratica senza che si richieda una conversione religiosa al buddhismo, una conoscenza dei testi dottrinari principali, ecc. Difatti, anche il visitatore estemporaneo domenicale viene condotto, sotto la guida attenta dei monaci residenti, alla pratica dello *zazen*, quale che sia il suo interesse, la sua biografia, il suo genere, la sua età. L’assunzione della postura rituale non richiede la condivisione di un modello cognitivo o interpretativo basato sulla dottrina e sui dogmi dello Zen Sōtō. In questo senso, si ritiene la flessibilità con cui si invitano i visitatori allo *zazen* – dai quali si esige comunque il rispetto e la buona educazione – come la manifestazione della precedenza che viene assegnata alla prassi rispetto alla dottrina. Per questo motivo, sia l’Abate che diversi monaci anziani, durante gli insegnamenti o nelle conversazioni, citano di frequente la massima del teologo cristiano Karl Rahner: «credo perché prego». Nel caso che stiamo trattando, viene posta poca enfasi dunque sui processi di indottrinamento dell’iniziato e ancor meno circa le istruzioni esplicite riguardo la pratica stessa, ovvero la regolazione del corpo, del respiro e della mente. L’aspetto centrale dello *zazen* viene pensato dai soggetti di studio attraverso la trasmissione di un sapere incorporato, in cui la parte conscia dell’individuo - sede della volontà e della operatività – pur non venendo negata, viene blandita, quindi aggirata.

Come fa notare l’antropologo Philip Swift (ibid.: 274) nel suo studio sul fenomeno della conversione in una delle nuove religioni giapponesi:

---

<sup>106</sup> <http://www.etimo.it/?cmd=id&id=6391&md=aaa72ae7f708492daf4f6f89317685e8>

So long as conversion is conceived as epistemic, there is a tendency to assume that it is an ultimately invisible or inaccessible operation—an assumption that gives rise to the clock-handed language of “indicators”, of outward signs dimly denoting more important processes happening elsewhere.

L’analisi di Swift circa la conversione può applicarsi ugualmente bene alla pratica dello *zazen*, poiché in entrambi i casi il corpo viene inteso come il mezzo e il fine del culto religioso. Il corpo del monaco, o del praticante laico, non manifesta dei “segni” di stanchezza, di illuminazione, di noia o di qualunque altro stato mentale si possa immaginare. Vi è piuttosto una convergenza significativa del piano mentale con quello fisico, dell’interiorità con l’esteriorità, che rende l’ascesi religiosa qualcosa di palpabile. In questo senso, l’assunzione della postura rituale dei Buddha è pensata manifestare una trasformazione di marca ontologico-religiosa: una vera e propria “trasfigurazione”<sup>107</sup>. È in quest’ottica che si può comprendere la frase di Kōdō Sawaki circa la materialità dello Zen: «Zen isn't spiritual, we do it with our body»<sup>108</sup>.

Ugualmente, riprendendo l’esempio fatto sopra, quando il monaco Q. I. aveva notato come la mia mente fosse affollata di sensazioni, di immagini e pensieri, egli non lo aveva dedotto a partire dai segni del mio corpo. Analogamente alla riflessione di Thomas Csordas circa i segni della guarigione nel Rinnovamento carismatico, le manifestazioni corporee in *zazen* non sono semplici «icone indicali» - alla Peirce – ma una vera e propria «forma di percezione e di attenzione intersoggettiva alla sofferenza dell’altro» (Csordas 2004: 30). Come Q. I. mi fece poi notare, egli aveva semplicemente accolto quello che il mio corpo stava manifestando. In questo senso, la mia cattiva postura *era* la mia dubbia disposizione mentale. Lo stesso ragionamento si può applicare alla posizione dei pollici sopra descritta. L’alterazione della linea dei pollici non è indice di un mutamento della coscienza del praticante, vuoi verso il torpore, vuoi verso l’eccitazione. Piuttosto, l’alterazione della linea è il mutamento della coscienza.

Lo stesso tipo di ragionamento si può applicare alla finalità soteriologica dello *zazen*. Quando nel monastero si afferma che la postura è l’espressione (*dōtoku*) immediata del Risveglio non si sta affermando una dicotomia netta tra lo sforzo corporeo dell’individuo e l’obiettivo della pratica collettiva (il Risveglio, l’Illuminazione). Il corpo del soggetto non è

---

<sup>107</sup> Dal quaderno di campo. 10/10/2017.

<sup>108</sup> <http://antaiji.org/archives/eng/adult12.shtml>

inteso “spremere fuori” la sua comprensione, la sua compassione o la sua saggezza se non nel senso letterale del termine. Il monaco, nelle parole dell’Abate, «attraverso la postura, suo malgrado, *trasuda* liberazione»<sup>109</sup>. Ricorrere alla chiave interpretativa fornitaci dall’*ontological turn* ci permette di “prendere sul serio” affermazioni simili, in tutta la loro radicalità. Il ricorso al lessico dell’ontologia permetterebbe di ristabilire il giusto rapporto che intercorre tra l’ascesi corporea, coronata dalla pratica dello *zazen*, e la preminenza assoluta dell’ortoprassi così come esibita nella vita monastica quotidiana. Consente inoltre di aggirare il linguaggio epistemologico, il quale tende a vedere la persona impegnata nel rito come un soggetto portatore di credenze che si espone a una nuova idea di mondo, a una nuova immagine di realtà. Invece, come visto, la condivisione di una topografia mentale di marca buddhista non è il primo requisito per l’accesso alla pratica. Essa viene immaginata sorgere in seguito all’applicazione della disciplina e all’esercizio di una fede che sorge in seno al gesto e al portamento.

### **2.3.1 Lo *zazen*: dalla metafora all’ipermetonimia**

L’attualizzazione del Risveglio che è pensata avvenire attraverso l’assunzione della postura porta in parte al superamento di un registro metaforico, che tende a leggere il corpo come un puro segno, astratto dalla materialità della carne e dei luoghi (Csordas 2004). Nel senso in cui stiamo adesso analizzando la pratica, la posizione del corpo del singolo non è una metafora che addita a un referente esterno. Il corpo del praticante e il corpo del Buddha – quest’ultimo nella sua dimensione mitico-religiosa – non sono intesi come due entità separate. Nella misura in cui il concetto di metafora veicola un rapporto tra due entità definite – in cui si pone una relazione di *somiglianza* - detto concetto non ci aiuta a comprendere la prassi di attualizzazione del Buddha nel corpo del singolo. Come rileva l’antropologo Roy Wagner: «A metaphor, and, by extension, a trope generally, equates one conventional point of reference with another, or substitutes one for another» (1986: 6). La pura azione del sedere come Buddha è intesa, al contrario, fare dei praticanti dei Buddha veri e propri. L’azione rituale del “sedere intensamente” è pensata produrre una trasfigurazione dei soggetti. Poiché, in questo frangente, ci stiamo concentrando sulle modalità di attualizzazione del piano divino<sup>110</sup> si ritiene opportuno esplorare un’interpretazione non-metaforica della pratica dello

---

<sup>109</sup> Dal quaderno di campo. 31/01/2017.

<sup>110</sup> E non sulla sua virtualizzazione, come faremo sotto.

*zazen*. Ovvero, è nostra intenzione sostenere che la riconduzione a un registro metaforico della carica “metamorfica” dello *zazen* corrisponda all’indebolimento interpretativo a cui la svolta ontologica intende rimediare. In questo senso, come hanno affermato Gilles Deleuze e Félix Guattari (cit. in Beneduce in Viveiros de Castro 2017: 219): «La metamorfosi è il contrario della metafora».

Per provare a “prendere sul serio” tale modalità di *enactment* religioso, faremo ricorso al concetto di “iper-metonymia” illustrato dall’antropologo Martin Holbraad (in Henare *et al.* 2007, 2012) nel suo lavoro etnografico sugli oracoli cubani Ifà. L’antropologo britannico, nel suo studio, si concentra sulla cultura materiale impiegata durante le sedute di consultazione degli oracoli e sulla relazione di natura filosofica tra l’oggetto e il concetto. In particolar modo, si focalizza sullo statuto ontologico della polvere (*aché*) che gli oracoli usano durante il rito a scopo divinatorio. Il problema chiave dell’etnografia di Holbraad sorge a fronte dell’identificazione esplicita della materialità della polvere con il potere dell’oracolo. Secondo i suoi soggetti di studio, la polvere magica è il potere stesso. Senza la polvere un oracolo non può esercitare le sue funzioni. Parallelamente, la polvere-*aché* deve essere consacrata da un sacerdote secondo le procedure adatte allo scopo, senza cui sarebbe solo della volgare polvere. Di fronte alla perentorietà di una simile concezione (la polvere è il potere), Holbraad sente di essere venuto in contatto con un fenomeno umano radicalmente *altro*, laddove per “alterità” egli intende «the relational indicator of the contradiction between the ethnography and the initial assumptions the analyst brings to it» (Holbraad in Henare *et al.* 2007: 190). Secondo l’analisi dell’antropologo inglese, la teoria-pratica indigena che vuole un rapporto di identificazione tra la polvere e il potere - tra l’oggetto e il concetto - non ha un mero valore metaforico. La polvere non è il “simbolo” del potere divinatorio né un suo supporto fisico. Sebbene gli oracoli distinguano al di fuori del rito tra la polvere comune e una polvere “caricata” di potere, secondo Holbraad, nel corso della seduta l’*aché* viene a *essere* il potere che veicola. L’identità concettuale implica uno scambio *reale* tra il mondo delle divinità e il mondo degli umani (ibid.: 205). Nel contesto eminentemente pratico che Holbraad esplora, da una parte, la polvere dà il potere divinatorio al sacerdote mentre, dall’altra, è essa stessa a *farlo* sacerdote. Tra la polvere-potere e il sacerdote prende corpo una «generazione reciproca» (ibid.: 206), di cui l’antropologo non riesce a stabilire l’origine. Nell’esecuzione del rito, i sacerdoti non astraggono circa lo statuto

metafisico del potere, ma lo manipolano direttamente *in quanto* polvere. Scrive Holbraad (ivi):

[...] the meaning of *aché* (the ‘concept’) is literally constituted by the things to which it would otherwise be assumed simply to ‘apply’. Its intension is modified by its extension, if you like, by what one might call a relation of ‘hyper-metonymy’ (imagine a crown that didn’t just signify royalty, but actually made it – a ‘magical’ crown, then).

La relazione tra la cosa e il concetto che Holbraad analizza tra gli oracoli cubani può applicarsi alla pratica dello *zazen* e alla messa in funzione di *hishiryō*. Nel momento in cui il praticante si siede sullo *zafu* (il cuscino da meditazione) e dispone il corpo nella retta maniera avviene una trasmutazione a ciclo continuo dell’interiorità con l’esteriorità. Si può raffrontare tale dinamica con ciò che Holbraad definisce, in termini deleuziani, la modificazione estensiva dell’intensività dell’oggetto. Nel nostro caso, il correlato materiale dell’evento è il corpo stesso, il quale viene manipolato dal praticante. Dal punto di vista dell’attualizzazione del divino, chi siede in *zazen* è Buddha. La postura fisica dello *zazen* - il sedere risoluto e a-funzionale – è pensato fare degli uomini ordinari dei Buddha secondo la stessa logica dell’iper-metonomia della “corona magica”. Lo *zazen* in questo senso non è pensabile semplicemente come l’esercizio di una maestria sul proprio corpo veicolato da un nuovo modello cognitivo il quale genera significati ben definiti che lo riconfermano nella prassi. Piuttosto, esso si costituisce come un puro significante. Attraverso l’attivazione ritualizzata della postura, lo *zazen* riesce a generare dei Buddha. La pratica dello *zazen*, dunque, non solo rappresenta simbolicamente il Risveglio di Buddha ma finisce per *creare* dei Buddha. Uso il verbo *creare* così come inteso nel codice di diritto canonico della Chiesa Cattolica, laddove il Papa ha il potere di *creare* dei cardinali attraverso l’esecuzione del rito (lettura della formula di creazione, imposizione della berretta, consegna della Bolla, scambio dell’abbraccio di pace, ecc.). Il concetto di *creazione*, che il senso comune può intendere come un sinonimo di “nomina”, rimanda invece al processo iper-metonomico che costituisce nella prassi l’uomo ordinario in un essere risvegliato, un Buddha. Il corpo nella liturgia porta allora in *essere* lo scopo della vita religiosa nella materia e nei corpi dei monaci, e dispiega il campo esistenziale in cui la fede può attecchire<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> Se per certi aspetti alcune linee fondamentali dell’*ontological turn* sono utili a illuminare delle caratteristiche della pratica zen altrimenti trascurate, è necessario al contempo sottolineare le ambiguità che ne

---

possono scaturire. Come avremo modo di analizzare sotto, le ambiguità del ricorso al linguaggio dell' 'essere' si fanno tanto più importanti quando si incrociano con l'indeterminatezza che segna il rapporto uomo-Buddha nel corpo del praticante. Ma anche limitandoci, per ora, al solo apparato concettuale della svolta ontologica, i punti critici che emergono sono numerosi. Allo scopo della discussione, ci si concentrerà sulle diverse critiche mosse verso il ricorso alla categoria dell' "essere" (T. Turner 2009; Ramos 2012; Severi 2013; Kelly 2014). In primo luogo, emerge l'accusa di naturalizzare la differenza culturale (Vigh, Sausdal 2014: 54). L'uso disinvolto di una categoria dal portato filosofico occidentale così marcato viene visto come un ritorno di fiamma di un pensiero culturalista ed essenzializzante, che chiude gli altri all'interno di cornici di mondo radicalmente diverse. L'essenzializzazione dell'altro porterebbe a una fondamentale incommensurabilità (Palacek, Risjord 2012: 8) tra le culture. Inoltre, la pretesa di poter avere in un qualche modo accesso all'alterità radicale mostrerebbe l'ingenuità epistemologica degli antropologi ontologici, i quali si rivelerebbero incapaci di accogliere il carattere riflessivo della disciplina maturata dagli anni Settanta in poi (Kelly 2014: 264). Sarebbe insomma un ritorno, sotto le spoglie di una moda accademica (Laidlaw, Heywood 2013), di un vecchio paradigma di marca positivista, dissimulato da una retorica postmoderna e reso possibile soltanto dalla crisi postcoloniale, ecologica e tardo-industriale che ne segna il contesto di diffusione (Fortun 2014). Le 'ontologie' descritte nelle monografie etnografiche – che per alcuni è solo un altro modo di denominare le 'culture' (Carrithers et al.: 2010) – dovrebbero comunque iscriversi in universi di discorso – o universi veri e propri – più ampi, capaci di apprendere l'esistenza, descrivendole, analizzandole e comparandole tra loro, finendo per delineare implicitamente una 'meta-ontologia' onnicomprensiva (Heywood 2012). Carlo Severi, da parte sua, ritiene errato lo stesso intendimento del concetto, laddove il quale viene inteso come una «classification of the categories of different beings» e non, più correttamente, come una teoria circa principi astratti sviluppati tramite deduzione sistematica (2013: 194).

Tali critiche non cadono nel vuoto ma sono state recepite e rielaborate dagli esponenti dell'ontological turn, dando vita a un vivo dibattito interno (Si veda Latour 2009b circa le differenze tra Descola e Viveiros de Castro, o il dibattito tra Descola (2016) e Ingold (2016a; 2016b)). Tuttavia, non bisogna pensare che la svolta ontologica costituisca una loggia interna alla disciplina dai confini ben definiti, in cui si è elaborata una interpretazione standardizzata del concetto di 'ontologia'. È un movimento teorico disperso in numerose correnti spesso in contraddizione tra loro, o semplicemente non comunicanti. Dunque, come già successo in passato nella disciplina (Dei 1995), il movimento è stato unito sotto una comune etichetta non dai suoi esponenti ma dagli stessi critici. Ciò nonostante, si può riconoscere senza dubbio un senso generale dell'uso del concetto di 'ontologia'. Riguardo alla sua introduzione nel dibattito antropologico di inizio ventunesimo secolo, si concorda pienamente con Annemarie Mol (2014) la quale ne riconosce una funzione prettamente ironica e provocatoria, capace di esplorare nuovi crinali del pensiero antropologico. Inoltre, bisogna tenere in conto la natura dell'innesto esterno (Descola 2014b: 268) proveniente da una certa sociologia della scienza (Latour 2009) che tentava di rimodellare il concetto di 'sociale' ereditato dal pensiero durkheimiano. Il concorso di questi due fattori ha reso l'ontologia un concetto-guida in grado – secondo i suoi esponenti - di rispondere alla fiacchezza istillata dalla critica postmoderna di *Writing Culture* (Willerslev 2016), attraverso una radicalizzazione le istanze di matrice politica, e un oltrepassamento del rappresentazionalismo epistemologico. Come spesso accade nei dibattiti accademici, i critici e i sostenitori riconoscono qualità opposte alle stesse caratteristiche di un movimento di pensiero. I fraintendimenti in merito vertono principalmente sulla interpretazione – massimalista o meno – che viene data della nozione di 'ontologia' e di 'essere'. Gli esponenti della svolta ontologica sono consapevoli che pensare gli altri come intrappolati in ontologie radicalmente diverse non sia altro che un'immagine solipsistica e scioccamente romantica. Senza dubbio, non è nelle loro intenzioni perseguire un'antropologia che porti a tali esiti caricaturali. Ciò che sfugge di fatto a molti critici è la declinazione pluralistica del concetto, il quale non vuole giustificare un culturalismo pseudo-evoluzionista, o un cripto-positivismo che acclama il ritorno del 'reale' tra le discipline interpretative. Piuttosto, si vuole riconsiderare gli stessi concetti di 'mondo', 'essere', e 'reale', provocando una loro proliferazione, e non un appiattimento statico delle pratiche culturali altrui. Per questo motivo, Viveiros de Castro parla di "nature", pur essendo cosciente dell'insensatezza semantica della declinazione plurale del termine nelle lingue europee (2017: 60). Si tratta di una forzatura concettuale che mira a sottolineare una dimensione filosofico-politica del lavoro antropologico, che cerca di favorire un pensiero "cannibalico", dove l'Occidente si presta a divenire altro sotto l'influsso delle alterità che storicamente ha frainteso e schiacciato. In conclusione, si è verificato un caso curioso in cui per affermare la molteplicità dei mondi si è ricorso a un concetto che non ha una declinazione plurale logicamente accettabile. In realtà, si è tentato di dare una versione radicale della capacità delle pratiche culturali di fare-mondo, e non solo di fare-senso, in cui questi mondi non sono mai fatti una volta per tutte ma sono in continua negoziazione con tutti gli esseri, umani e non umani (Latour 2004).

### 2.3.2 Lo *zazen* e la performance rituale

Ciò che sembra richiedere la radicalità esplicativa della svolta ontologica è il carattere esoterico della pratica dello *zazen*, il quale pone l'uomo ordinario nell'ambito della buddhità – *zazen* è fare Buddha, fare Buddha è essere Buddha. Non si tratta ovviamente dell'unica corrente antropologica che offre gli strumenti adatti per una piena comprensione dello *zazen*. La precedenza della pratica sulla credenza e la capacità poetica del rito sono state esplorate in profondità anche dai cosiddetti *performance studies* (Schechner, Turner 1993; Fischer-Lichte 2008). In particolare, l'opera di Victor Turner si inserisce nella generale “svolta pratica” (Ortner 1984; Schatzki *et al.* 2001) che ha coinvolto la teoria filosofica contemporanea. Unitamente agli studi sull'*embodiment* di Csordas e di Jackson, la teorizzazione dell'atto performativo di Turner risulta essere di grande utilità ai fini del presente studio. Cosa s'intende tuttavia per «svolta pratica»? Vediamolo brevemente.

A partire dagli Settanta e Ottanta, l'antropologia ha riconsiderato la dicotomia tra soggetto e oggetto, tra struttura e azione, tra rito e mito, attraverso il concetto di “pratica” (Ortner 1984: 144 e sgg.; Malighetti, Molinari 2016: 195). In questa prospettiva, l'unità concettuale del soggetto e dell'oggetto viene indagata a partire dai processi concreti di produzione di senso. Tale modello epistemologico non intende le pratiche come effetti esecutivi della relazione tra soggetto e oggetto. Piuttosto, i due poli vengono riconosciuti essere produzioni *ex post*, i cui confini concettuali dipendono dalla chiarificazione operata in un secondo momento dall'osservatore-studioso. In questo modo, le modalità di produzione delle soggettività (e dell'oggettività) cambieranno al variare delle pratiche messe in opera. I modelli mentali di conoscenza, e la stessa razionalità, non sono pensati come configurazioni innate ma sono pensate svilupparsi e modificarsi all'interno di un *milieu* culturale che li precede. In questo senso, il campo della pratica è inteso precedere la biforcazione soggetto/oggetto. Cosa s'intende tuttavia per “pratica”? Secondo Sherry Ortner, le pratiche sono qualsiasi cosa la gente faccia (1984: 149). Ogni autore ha però dato una

---

L'uso del concetto 'ontologia', tuttavia, proprio come uno strumento materiale, tende a sfuggire al controllo dell'utilizzatore. Alcuni autori della svolta ontologica si trovano dunque pericolosamente in contatto con movimenti filosofici la cui legittimità è ben lungi dall'essere provata (Ovvero un certo nuovo realismo di Maurizio Ferraris e il cosiddetto realismo speculativo rappresentato da Quentin Meillassoux, Tom Sparrow e della “object-oriented ontology” di Graham Harvey, quest'ultimo particolarmente vicino alle speculazioni latouriane). Per questo motivo, il ricorso al lessico dell'ontologia nell'analisi del rito dello *zazen* si può ritenere puramente strumentale, valido soltanto nella misura in cui risponde alle esigenze concettuali che richiede il materiale etnografico in esame.

interpretazione idiosincratica, generando risposte diverse e complesse, giacché i movimenti intellettuali che vi si richiamano sono molteplici e testimoniano un'inquietudine molto più vasta della singola disciplina antropologica. A partire dagli studi sul linguaggio (Duranti 1988; Hanks 2010), sulla scienza (Knorr Cetina 1981, 1999; Rouse 1996; Latour 2009), sugli artefatti (Latour 2005b; Henare et al. 2007; Espirito Santo 2013), l'arte (Gell 1998; Severi 2018), i sensi (Bourdieu 1983; Taussig 1993; Stoller 1997) sul rito, la magia e la religione (Tambiah 1985; Bell 1992; Turner 1993; Kapferer 1997; Csordas 1997) ecc., si è assistito allo sviluppo di declinazioni diverse dello stesso concetto. Esso viene differentemente inteso come le capacità (*skills*) che si dispiegano nell'attività, come la conoscenza tacita che agisce attraverso i soggetti senza che questi ne siano consapevoli, come un insieme di disposizioni, di attitudini apprese e trasmesse, di costumi e tradizioni (Thévenot in Schatzki et al. 2001: 58). Alcuni studi sono centrati sulla dimensione puramente umana dell'azione mentre altri tengono in conto dell'agentività del non-umano, riferito a oggetti scientifici e tecnologici (Haraway 1991; Latour 2009), componenti del regno animale, vegetale e minerale (Kohn 2013; Haraway 2016), fenomeni atmosferici legati al cambiamento climatico (Crate 2008; Danowski, Viveiros de Castro 2017), entità sovranaturali (Goldman 2005; Pedersen 2011; Viveiros de Castro 2017). Si tratta di una ricalibrazione epistemica delle scienze sociali che, canalizzando l'attenzione analitica di diverse discipline, ha generato approcci teorici tanto diversi da rendere quasi superfluo riconoscerne il comune ascendente negli studi sulla pratica.

La svolta pratica ha funto da contrappeso all'eccessivo determinismo assegnato alle strutture sociali, rispetto all'agire individuato e creativo, che avevano contraddistinto lo strutturalismo e l'approccio semiotico. Come scrive il filosofo Theodore Schatzki:

[...] talk of practices bespeaks such desires as those to free activity from the determining grasp of objectified social structures and systems, to question individual actions and their status as the building-blocks of social phenomena, and to transcend rigid action structure oppositions. (Schatzki in Schatzki et al. 2001: 11)

La focalizzazione sulle pratiche tenta una riconciliazione tra le macrostrutture e i microcosmi individuali, cercando di delineare un'interpretazione che trascenda le due parti, banalmente intese come soggetto e oggetto. La centralità che assume il corpo, in questa cornice speculativa, è paradigmatica nel momento in cui vi convergono istanze pensate come



opposte. Il corpo può essere inteso come modellato e governato da relazioni politiche soggettivizzanti di potere - corpo di iscrizione storica - oppure come il soggetto stesso della percezione, esemplificazione di una modalità di esistenza che precede la divisione tra materiale e spirituale.

In questo ampio dibattito s'inserisce il lavoro di Victor Turner e della fenomenologia sociale della performance. Data l'ampia portata di tale movimento teorico transdisciplinare, si possono raffrontare temi comuni tra la teoria della performance e del rito di Turner e alcuni temi della svolta ontologica. Ad esempio, Victor Turner già in *The forest of symbols* (1967: 102) aveva richiamato l'attenzione sulla «ontological transformation» evocata dalla dimensione rituale. Il rito stesso è definito in quanto «performance trasformativa» (1993: 149) laddove la dimensione del “come se” (*as if*) istituisce la liminalità capace di generare nuovi soggetti, congiuntamente a nuove istanze culturali. Riprendendo alcune intuizioni di Van Gennep, Turner indica nel «modo congiuntivo» dell'azione culturale (nel nostro caso “sedere *come* un Buddha”) la matrice di ogni «possibilità ontologica» (1986: 152) che viene poi attualizzata nel corso normale della vita degli uomini. Il termine “ontologia”, pertanto, non solo non è nuovo nella disciplina antropologica (Beneduce in Viveiros de Castro 2017: 224) ma entra giocoforza nel dibattito sul rito.

I *performance studies* si concentrano sulla performatività pura dell'azione, formulandone una teoria generale a partire dall'analogia con la performatività degli *speech acts* di John L. Austin (Fischer-Lichte 2008: 25 e sgg.). La parola come atto implica una trasformazione: ugualmente il gesto corporeo. La studiosa Erika Fischer-Lichte ne parla in questi termini:

Performative acts (as bodily acts) are “non-referential” because they do not refer to pre-existing conditions, such as an inner essence, substance, or being supposedly expressed in these acts; no fixed, stable identity exists that they could express. Expressivity thus stands in an oppositional relation to performativity. Bodily, performative acts do not express a pre-existing identity but engender identity through these very acts. Moreover, the term “dramatic” refers to this process of generating identities: “By dramatic I mean ... that the body is not merely matter but a continual and incessant materializing of possibilities. One is not simply a body, but, in some very key sense, one does one's body ...” (272). The specific materiality of the body emerges out of the repetition of certain gestures and movements; these acts generate the body as individually, sexually, ethnically, and culturally marked.

Performative acts thus are of crucial importance in constituting bodily as well as social identity. (2008: 27)

Questo intendimento, come visto, ritorna nella concezione dello *zazen shikantaza* come pura attività rituale del corpo-mente che non mira all'esecuzione di alcun compito (contare i respiri, visualizzare divinità, ecc.) o al raggiungimento di alcun obiettivo (divenire Buddha tramite uno sforzo cosciente, ottenere dei poteri soprannaturali, assolvere a un dovere morale, ecc.). In questo senso, si concorda con Ronald Grimes (cit. in Stephenson 2005: 480), secondo cui «the notion of ritual as symbolic action may miss the mark because many Zen gestures and forms “do not mean, refer to, or point to anything”».

Si ritiene, tuttavia, che il grado di esaustività analitica degli studi sulla performance non riescano a cogliere ciò che si è portati a definire come la dimensione espressamente religiosa del rito dello *zazen*. La chiave analitica della performance esplora efficacemente le implicazioni della trasformazione rituale, e più sotto se ne farà uso. Non bisogna trascurare, però, il dato essenziale secondo cui nel monastero viene messa al centro la dimensione trascendente del religioso e non solo la natura “coreutica” del rito. L'interpretazione del rito nel monastero come una rappresentazione teatrale o ludica non ne esaurisce totalmente le implicazioni. Se così fosse, difatti, non si tratterebbe di un tempio e monastero che riunisce una comunità di religiosi per la coltivazione di una vita ascetica ma, più semplicemente, di un palco dove si terrebbe una costante rappresentazione teatrale, o dello scenario dove alcune persone decidono di impegnarsi, vita natural durante, in una sorta di gioco di ruolo. Le metafore del gioco e del teatro sono decisive - e riprese inoltre costantemente negli insegnamenti dell'Abate e nelle conversazioni con gli altri monaci. Lo studio del rito in quanto performance potrebbe portare, tuttavia, a una concezione *autopoietica* della prassi monastica. Ovvero una visione in cui l'uomo religioso, impegnato in un'attività rituale che lo supera, si trasformerebbe sotto l'effetto della propria performance, vittima e beneficiario dell'inganno felice della propria finzione. Il contesto rituale sarebbe allora uno spazio di rifrazione (Severi 2018) del potere proiettivo dell'uomo, che rimanda un'immagine in cui non si riconosce ma che, come l'antropologo dovrebbe attestare, rimane logicamente dipendente dall'uomo stesso. In questo senso, seguendo l'affermazione riportata di Fischer-Lichte, il “corpo” del singolo sarebbe costruito, fatto, modellato dall'azione rituale istituita dall'uomo. Il campo dello *zazen* diverrebbe uno spazio di riflessività attraverso cui, come

afferma Victor Turner a proposito della *riflessività* della performance (1993: 158-159): «l'uomo si rivela a se stesso». Secondo questa prospettiva, si rischia di confondere l'*enactment* ritualizzato dei Buddha con una rappresentazione performativa attraverso cui l'umano costituisce una propria identità attraverso la mediazione di un codice religioso. Tuttavia, l'intento del presente studio è quello di cercare di “prendere sul serio” la forza e la presenza – riconosciuta dai miei soggetti di studio - di elementi extra-sociali e non-umani a carattere religioso. L'elemento principale che muove la vita monastica, e costantemente indirizzata dai soggetti di studio durante la ricerca di campo è il riferimento a un elemento «terzo» che prende corpo nel rito. Tale elemento non viene considerato generarsi all'interno del campo dell'umano. Il corpo del singolo viene inserito in una prassi monastica in cui viene oggettivato, “fatto”, come “Buddha”. In questo senso, sembra che lo *zazen* possa essere esplicitato attraverso la teoria della *performance* secondo cui l'atto corporeo non esprime un'identità fissa ma la fa venire in essere nel contesto del suo stesso dispiegamento. Tuttavia, dalla prospettiva monastica, il corpo del singolo non è “fatto” da una pragmatica rituale di carattere prettamente umano. Al contrario, l'agentività della “costruzione” del corpo del praticante viene ricondotta esplicitamente a un piano divino, extra-umano ed extra-sociale. Secondo questa visione religiosa, l'essere umano ordinario viene superato dal suo stesso fare nella misura in cui l'ergologia del rito veicola un potere trasformativo altrui (*tariki*) (Dessi 2007: 131 e sgg.). Detto potere non è pensato appartenere, in ultima istanza, all'uomo e al contesto sociale. Leggendo il rito come pura performance, invece, la sua natura autopoietica sembrerebbe connettere l'esecuzione e la riuscita del rito solamente alla ripetizione, ovvero all'incorporazione di un *habitus* tramite il progressivo addomesticamento del corpo.

L'influenza degli studi sulla performance si riflette anche negli *Zen studies* che si concentrano sullo studio del rituale. Questi autori, richiamantesi a Turner, a Bateson e a Goffman, tendono allora ad applicare la concezione autopoietica e umanistica allo stesso *zazen*. Uno di questi studiosi, Dale S. Wright (in Heine, Wright 2008: 12), afferma per esempio riguardo ai processi di incorporazione dello *zazen*:

If you act out that pattern attentively and long enough, then, to some extent at least, it becomes true of your mind through the patterning powers of repeated activity and mental focus. Thinking affects acting in some way, and acting helps shape who you become.

Quantunque la mimesi reiterata sia un elemento inalienabile della pedagogia zen, e della dimensione rituale *tout court*, essa non può essere pensata come un campo autonomo d'apprendimento, slegato dal riferimento religioso. L'incorporazione di un *habitus* monastico e lo sviluppo di facoltà di tipo soggettivistico nel corpo del praticante non viene dominato dai novizi solo attraverso l'imitazione dell'insegnante. Nel monastero italiano, viene riconosciuta forza – finanche preponderanza - all'esposizione incondizionata a una realtà trascendente in cui l'uomo ordinario non è più tale.

In un'occasione ciò venne esplicitamente dichiarato dall'Abate riguardo al modo in cui i monaci aprono un tappetino quadrato di stoffa (*zagu*) su cui si inchinano durante le prosternazioni rituali (*sampai*) e si siedono durante i servizi liturgici. Anche in questo caso, s'era in attesa dell'ingresso dell'Abate nella Sala delle conferenze per la sua lezione serale. Disposti ordinatamente in file, secondo la gerarchia, i monaci e i laici si prosternano verso l'Abate prima che questi inizi il suo insegnamento. Uno dei monaci anziani, per cercare di coordinarsi con un giovane monaco che in quel periodo rivestiva la carica di monaco-capo dei novizi (*shuso*), aprì in ritardo e con esitazione lo *zagu*. Questa sua mancanza di presenza gli causò un severo rimprovero davanti a tutti. L'Abate sottolineò allora come il gesto dell'apertura dello *zagu* «non è una questione manuale. I “manovali” non possono entrarci. L'allenamento non basta. [...] Il gesto sorge dalla grazia, da una certa illuminazione»<sup>112</sup>. In quel particolare frangente, l'Abate si riferì all'ineffabilità dello stile di Shunryū Suzuki nell'aprire lo *zagu*, citando l'aneddoto in cui un rispettato prete giapponese, Kōjun Noiri, rimase profondamente impressionato da quel gesto - il quale, nel quadro complessivo dei servizi liturgici, può apparire marginale, come risistemarsi la veste sulla spalla sinistra o schiarirsi la voce. Vediamo direttamente come l'aneddoto è stato riportato dal biografo di Shunryū Suzuki, David Chadwick (2000: 108-109):

Shunryu dovette farsi avanti a un certo punto della cerimonia e assumere il ruolo di guida in mezzo a molti preti più anziani e più esperti. Noiri rimase colpito dal comportamento di Shunryu, dal modo in cui sosteneva la sua parte, si muoveva e adoperava il panno per gli inchini [*lo zagu*]. Aveva un tempismo perfetto. Noiri sentì che non si poteva raggiungere una perfezione del genere nel corso di una sola vita.

---

<sup>112</sup> Dal quaderno di campo. 08/08/2016.

Apparentemente, il linguaggio utilizzato da Chadwick nel tradurre le profonde impressioni di Kōjun Noiri rimanda a un lessico della performance, dove il protagonista ha una “parte” da sostenere, e grazie al “tempismo” giusto mostra una “perfezione” d’esecuzione affinata nel corso di più vite. Tuttavia, non solo le indicazioni dei miei soggetti di studio ma anche la mia stessa breve esperienza personale della vita di monastero a Fudenji mi persuadono dell’incompletezza di una descrizione formale del rito concepito come l’esecuzione di un protocollo di comportamento. Fintanto che il praticante viene visto come l’esecutore della performance, su cui cerca di esercitare un controllo attraverso il dispiegamento consapevole delle sue *skills* (Ingold 2000), si starà indagando la dimensione superficiale della pratica monastica, dominato dall’intenzionalità cosciente. Il soggetto nel rito sarebbe identificato frettolosamente come l’origine del movimento, facendo coincidere la fonte prima e ultima dell’*agency* con la stessa intenzionalità umana. Secondo altri antropologi invece – con cui si concorda – il giudizio antropocentrico circa l’*agency* sarebbe frutto di un’attribuzione *post hoc* che può avere luogo solo *dopo* l’azione rituale: fenomenologicamente l’*agency* viene vissuta come distribuita lungo tutta la rete di entità che compongono il rito (il mio corpo, il corpo degli altri, lo *zafu*, il suono della campana, l’operaio che tossisce fuori dalla sala) (Law, Mol in Knappet, Malafouris 2008: 58 e sgg.). Nel momento in cui i monaci aprono lo *zagu*, si dà vita a un processo di dispiegamento della “dance of agency” in cui, come scrive Andre Pickering (2016: 4): «all the partners are unpredictably and emergently transformed».

A tal guisa, si è ricorso dunque al termine ‘ontologia’ in quanto in grado di illuminare il ruolo preponderante che il non-umano gioca all’interno del monastero, ricorrendo all’interpretazione radicale della metamorfosi rituale attraverso la figura iper-metonomica. Questa sottolinea non solo, come vorrebbe una prospettiva para-austiniana, la capacità costitutiva del rito – la capacità del soggetto rituale di *fare mondo* – quanto la possibilità che il mondo, il non-umano, *faccia* il soggetto rituale. Come la polvere degli oracoli cubani può veicolare il potere della divinazione ai sacerdoti solo consacrando in quanto tali così, nello *zazen*, il soggetto rituale si vede *preso* nella dimensione dell’*evento* religioso – come essi stesso lo definiscono<sup>113</sup> – che lo supera. Il corpo del soggetto viene immesso nella forma della postura seduta così come il metallo fuso viene colato in una forma ben definita. La maggior parte dei soggetti intervistati, monaci e laici, hanno riportato come durante lo *zazen*

---

<sup>113</sup> Dal quaderno di campo. 14/05/2017.

la loro soggettività arretrasse per lasciar spazio a un *quid* indefinibile, come un qualcosa che li sopravanzasse o, comunque, fuori dal loro controllo. Come avremo modo di approfondire più sotto, la percezione di questa antecedenza non si manifesta fenomenologicamente come la conquista di uno stato mentale raffinato quanto piuttosto come il ricordo *sub specie aeternitatis* di una realizzazione incorporata che continua a manifestarsi senza posa, da sempre.

### **2.3.3 Dall'ipermetonimia alla metafora: ulteriori precisazioni circa il concetto di ontologia**

Abbiamo esplorato finora uno dei due aspetti dell'ambiguità sopra riconosciuta al corpo<sup>114</sup>, ovvero quello dell'identità. Tuttavia, a partire dall'analisi dei dati etnografici, si è rilevato come il corpo venga inserito nel contesto della pratica zen all'interno di un regime speculare. Si tratta della concezione secondo cui l'uomo "non è" un Buddha ma appunto un "praticante" che deve impegnarsi in un arduo cammino di perfezionamento spirituale. Nella pratica quotidiana, nessuno può rivendicare la sua intrinseca "natura-di-Buddha" per affermare la propria importanza personale. A un primo sguardo, anzi, la severità dell'educazione impartita ai monaci novizi farebbe pensare che ne facciano difetto. La letteralità dell'*essere-Buddha*, pur non venendo ridotta a uno statuto metaforico, non si manifesta in una relazione totalizzata di identità<sup>115</sup>.

Si può accostare il tipo di relazione che è pensato esserci tra il corpo e la mente con il rapporto uomo-Buddha. Come ho avuto modo di apprendere attraverso un documento stilato da Taisen Deshimaru ("*I sette principi*") - di cui mi fu fornita una copia nel centro corrispondente bolognese che frequentavo - la relazione tra l'uomo<sup>116</sup> e il Buddha viene concettualizzata attraverso la stessa locuzione applicata al corpo-mente. In questo documento, il terzo principio dei sette recita: «Tutte le forme di vita (*sho*) e Buddha (*Butsu*) sono unità (*ichinyō*)». L'uomo e il Buddha in *zazen* sono unità (*sho butsu ichinyō*). Come vediamo, il lemma per esprimere l'unità tra il piano umano e quello divino è lo stesso

---

<sup>114</sup> Si veda *supra* § 2.2.2.

<sup>115</sup> Inoltre, il ricorso al lessico dell'ontologia può apparire quanto mai ambiguo nel contesto buddhista zen dove l'idea filosofica correlata di «sostanza» - sostrato che permane al di là del cambiamento - rappresenta una delle eresie principali. Tuttavia, come specificato nella nota 56 di questo capitolo, l'"ontologia" così come trattata dalla corrente antropologica di Viveiros de Castro, viene pluralizzata e non affermata nella sua qualità statica.

<sup>116</sup> E, in generale, "tutti gli esseri senzienti".

utilizzato per pensare la profonda unione tra il corpo e la mente (*shinjin ichinyō*<sup>117</sup>). La dimensione umana del molteplice e quella assoluta non sono intese equivalersi né sovrapporsi, nello stesso modo in cui lo sono il corpo e la mente, l'interiorità e l'esteriorità (*nai ge funi*). I due regni indicati da simili dicotomie sono considerati l'uno il risvolto dell'altra, nel senso materiale del termine, come in un indumento reversibile. Oltrepassare il discorso metaforico per accedere a uno metamorfico non intende schiacciare allora l'interpretazione dello *zazen* su una trasformazione definitiva e statica del soggetto. Il soggetto umano nel rito è considerato uomo e non-uomo allo stesso tempo. Lo iato che viene inteso esserci tra i due piani permette la proliferazione di significazioni differenti di ciò che lo studioso potrebbe analiticamente isolare come un fenomeno singolo (nel caso presente, il corpo in *zazen*). Ne esploreremo le implicazioni legate alla simbologia del corpo e alla memoria nel prossimo paragrafo. Tuttavia, data l'ambiguità del concetto analitico fondamentale in uso (l'«ontologia»), mi si permetta di chiarire ulteriormente il senso generale della sua riproposizione all'interno della disciplina e del suo uso particolare in riferimento al caso etnografico.

Il concetto di «ontologia» deve essere inteso all'interno della cornice più ampia della storia degli studi antropologici. Il ricorso a tale concetto rappresenta una radicalizzazione della metodologia etnografica e dei suoi risultati (Holbraad 2009), atta a «prendere sul serio» gli altri, senza ridurli a ordini di discorso che non gli appartengono o che, peggio, vengono da essi decisamente negati. L'«ontologia» può indicare nella filosofia occidentale lo statico, il perfetto, il permanente, l'indiviso (Neurath in Romero 2011: 23). Tale concetto, tuttavia, viene utilizzato dagli antropologi ontologisti per indicare la *pluralità* dei modelli di relazione e la frammentarietà dell'essere. Viveiros de Castro lo scrive in maniera esplicita nel commentare le implicazioni della sua propria declinazione pluralistica di «natura» nell'ambito delle sue ricerche sul «multinaturalismo amazzonico»:

La nozione di multinaturalismo non è, in fin dei conti, la semplice ripetizione del multiculturalismo antropologico. Si tratta di due modi molto diversi di combinazione del molteplice. Si può intendere la molteplicità come un tipo di pluralità: la molteplicità delle culture, ad esempio, la bella diversità culturale. O, al contrario, intendere la molteplicità come *interna* alla cultura, la cultura *in quanto* molteplicità. È questo secondo significato che

---

<sup>117</sup> Nel documento citato tratto dagli insegnamenti orali (detti *kusen*) di Taisen Deshimaru, quest'ultimo corrisponde al settimo principio.

ci interessa. La nozione di multinaturalismo si rivela utile grazie al suo carattere paradossale: poiché il nostro macro-concetto di “natura” non ammette una vera pluralità [*come il concetto di ‘ontologia’*], siamo spontaneamente portati a prendere coscienza del solecismo ontologico contenuto nell’idea di “(parecchie) nature”, realizzando, quindi, lo spostamento correttivo imposta da questa stessa idea. Per parafrasare la formula di Deleuze sul relativismo, diremmo allora che il multinaturalismo amazzonico non afferma tanto una varietà di nature, quanto piuttosto la naturalità della variazione, la variazione *come natura*. (2017: 60)

Parallelamente, quando si afferma lo *zazen* come il campo di dispiegamento del Buddha all’interno dello stesso corpo, o della stessa mente<sup>118</sup> non s’intende indicare il Buddha come un’entità circoscritta. Ciò veicolerebbe una visione fondamentalmente statica che l’Abate rifiuta in maniera esplicita<sup>119</sup>. Affermare che “proprio questo cuore[mente]-(è)-Buddha”<sup>120</sup> unisce il discorso metaforico a uno metamorfico, confondendoli entrambi. In questo senso, lo *zazen*, come il concetto di *mana* o di *aché*, è «eccessivo» (Holbraad in Henare *et al.* 2007: 204), poiché descrive la trascendenza e l’immanenza in un solo movimento. Quando i monaci affermano la capacità della postura rituale di *fare Buddha* – quindi “esserlo” – non si stanno riferendo a una «realtà di fatto». Essi non fanno appello a un reale «stato di cose», a una becerata letteralità cui il praticante si conforma tramite la postura rituale. Non si tratta di pervenire a una oggettività di livello superiore, oltrepassando le maculazioni (*bonnō*) della mente soggettiva, ma è la stessa mente soggettiva a divenire il campo di dispiegamento del Buddha. Bisogna dunque fare attenzione a non attribuire alla pratica dello *zazen* un pensiero proposizionale - basato sull’attribuzione di un valore veritativo ai suoi stessi risultati – che non ha riscontro nella prassi monastica della comunità italiana. Nel momento in cui si traduce con il verbo ‘essere’ la corrispondenza tra l’uomo e il Buddha, tra l’interno e l’esterno, tra il corpo e la mente, ci si espone al pericolo di un fraintendimento. Non a caso lo stesso Abate di Fudenji afferma di evitare coscientemente l’uso del verbo essere nei suoi scritti di tenore non accademico.

Eppure, l’utilizzo del verbo *essere* sembra veicolare esattamente ciò che sembra negare. Un ulteriore caso, esterno all’antropologia culturale, ci potrà forse aiutare a comprendere perché se ne fa uso. Per esemplificare al meglio la sua portata nel tradurre la

---

<sup>118</sup> Come recita una delle formule fondamentali dello Zen Sōtō: *sokushin ze butsu*.

<sup>119</sup> Dal quaderno di campo. 15/04/2017.

<sup>120</sup> Traduzione dell’Abate della formula *sokushin ze butsu*. Dal quaderno di campo 02/12/2017.



corrispondenza e non l'identità, si prenda allora in considerazione quanto il filosofo coreano Byung-Chul Han (2018: 52-53) scrive a proposito del fascicolo *Sansuikyō* dello *Shōbōgenzō* di Dōgen Zenji:

Nel *Sutra delle montagne e dei fiumi* [il *Sansuikyō*], Dōgen ci parla di un singolare paesaggio del vuoto in cui “le azzurre montagne camminano”:

Non insultare le montagne dicendo che le azzurre montagne non possono camminare e la montagna orientale non può scivolare sull'acqua. Solo un uomo dall'intelligenza grossolana dubita che “le azzurre montagne camminano”. È solo per l'inadeguata esperienza che restiamo stupiti nell'ascoltare l'espressione “montagne che scorrono”.

L'espressione “montagne che scorrono” non è qui una metafora. Per Dōgen le montagne scorrono “realmente”. Il discorso sulle “montagne che scorrono” sarebbe metaforico solo sul piano del pensiero sostanzialistico, dove la montagna si distingue dal fiume. Ma nel campo della vacuità, dove montagne e fiumi si rispecchiano reciprocamente, sul piano cioè dell'indifferenza, la montagna scorre “realmente”. La montagna non scorre *come* il fiume, ma la montagna è il fiume, qui è tolta la distinzione fra montagna e fiume, di casa nel modello sostanzialistico. Nel discorso metaforico, una proprietà del fiume sarebbe semplicemente “trasferita” alle montagne, poiché le montagne non scorrono “propriamente”. Le montagne appaiono solo *come se* fossero in movimento. Perciò il discorso metaforico parla in modo “improprio”. Il discorso di Dōgen non parla invece né in modo “proprio” né in modo “improprio”, ma abbandona il piano sostanzialistico dell'essere, l'unico piano in cui avrebbe senso la separazione fra “proprio” e “improprio”.

Il filosofo Han illustra molto chiaramente come, nella discussione della filosofia pratica di Dōgen Zenji, il rapporto di reciprocità corrispondente tra i fenomeni, sebbene venga espresso e tradotto tramite la copula (è), serva a oltrepassare il pensiero sostanzialistico. Anche nel suo caso, il ricorso al lessico dell'ontologia è necessario all'accesso a un piano non-sostanzialistico dell'essere.

In questo piano in cui non domina l'idea di sostanza, il pensiero metaforico del “come se” e il pensiero metamorfico dell'“è” riescono a convivere uno a fianco all'altro nel monastero. Ecco dunque ritornare l'ambiguità sopra denunciata che, a partire dall'analisi del

ruolo della corporeità, può essere riconosciuta negli ambiti concettuali a essa contigui. Lo *zazen* viene esplicitamente interpretato nella sua dimensione esoterica immediata – laddove nel corpo dell'uomo, il Buddha fa il Buddha. Allo stesso tempo, esso viene inteso nel contesto del monastero italiano come l'attualizzazione rituale dell'evento salvifico fondante (Śākyamuni Buddha che ottiene il Perfetto Supremo Risveglio sotto l'albero della *bodhi*). In quest'ultimo caso, il praticante siede *come se* fosse un Buddha senza rivendicare la pretesa di esserlo in maniera definitiva.

Riprendendo l'analisi di Victor Turner (1986: 150), la congiuntività dei processi rituali («*se fosse così*») si alterna al modo indicativo («*è così*»), permettendo a quest'ultimo di rinnovarsi attraverso il primo, in un gioco potenzialmente infinito tra l'uno e l'altro. La pratica dello *zazen shikantaza* è  *fingere* di essere Buddha, come più volte rimarcato dall'Abate. S'inscena una finzione rituale che, retroattivamente, attualizza il virtuale (Kim 2010:113). Allo stesso tempo, e non in un secondo momento, lo *zazen* è *funzione* dei Buddha, in quanto solo dei Buddha, e non delle persone ordinarie, possono sedersi in *zazen* (Leighton in Heine, Wright 2008: 172). La finzione rituale apre il campo all'esercizio della funzione mistica, senza che quest'ultima sia intesa come dipendente dalla prima. In questa reciproca co-emergenza, si può intendere la pregnanza “ontologica” che esprime la postura corporea dello *zazen*. Non si tratta di una indicatività che afferma in maniera definitiva, che addita al mondo «reale». Piuttosto al centro si trova il movimento tra l'indicatività e la congiuntività dell'agire rituale che unisce il letterale e il simbolico.

A partire da queste premesse, ciò che si vuole esplorare nel prossimo sottocapitolo è appunto il legame tra il complesso apparato simbolico attribuito nel monastero italiano alla pratica dello *zazen* e l'“indicatività” del rito appena illustrata. Nel contesto di Fudenji, il modello metaforico (ciò che Han chiama il modo “improprio” d'intendere la prassi zen) difatti viene superato attraverso la sua integrazione *de facto* e non nella sua negazione *de jure*. In questo senso, ci si trova in linea con lo studio sulla metafora di James Fernandez (1974: 125), il quale riconosce nel rito religioso la compresenza della similarità con la contiguità:

Metonym is commonly understood as resting on contiguity in the same frame of experience as the subject and metaphor as resting on similarity, perceived or felt (structural or textual), of experiences in different domains. The complexity of expressive experience lies in the

interplay of contiguity and similarity associations in the predications upon the pronouns participating in this experience.

Attraverso una dinamica simile a ciò che Fernandez chiama «interplay of contiguity and similarity», il corpo-mente del soggetto viene ricomposto da una parte con il piano dell'assoluto religioso e dall'altra con la simbologia mitologica. Il luogo del rito connette ambiti separati e, in quanto tale, si presenta come un «metaordinamento» laddove «[ricuce] insieme di continuo mondi che tendono sempre a spaccarsi sotto i colpi della consuetudine e le drastiche distinzioni del linguaggio» (Rappaport cit. in Turner 1986: 151).

Lo *zazen* come metamorfosi va quindi compreso all'interno di un contesto vissuto in cui si costituisce anche come «significato esperito» in cui vengono «rivissuti gli eventi semiogenetici dei profeti e dei santi [...] o i miti e le epopee religiose» (Turner 1986: 156). Il corpo si fa allora portavoce dei significati del mito e li imprime sul corpo del praticante. Il corpo, difatti, non è solo immanenza dei buddha ma anche luogo di installazione di un codice simbolico - radicato nel mito - inizialmente estraneo al praticante, il quale, nel caso di Fudenji, è cresciuto in un ambiente cristiano-cattolico, o protestante.

#### **2.4 Lo *zazen* come mitoprassi**

In questo sotto-capitolo, s'intende mostrare in che modo lo *zazen* venga pensato in relazione alla narrazione mitologica del Risveglio del Buddha. A partire dallo iato sopra indicato che separa l'indicatività e la congiuntività del rito, si sono sviluppate nel monastero italiano diversi registri d'interpretazione simbolica riguardo alla corporeità dello *zazen*. Questi non attendono solamente alla cornice mitologica tradizionale ma traggono vita anche dall'immaginario occidentale ed europeo circa il corpo. La pratica dello *zazen* si rifrange, difatti, in numerosi livelli di significato simbolico, aperti alla reinterpretazione contestuale da parte degli insegnanti o, più in generale, alla variazione storica dei codici interpretativi. Si cercherà dunque di delineare un'ipotesi – certamente non esaustiva - circa la strutturazione del processo d'incorporazione da parte dei praticanti italiani dei diversi livelli di significato e di valore associati al corpo in *zazen*. Infine, si tenterà di precisare ulteriormente la connessione tra la dimensione immediata dello *zazen* (in cui è pensata aver luogo una metamorfosi del corpo-mente) e la dimensione della mediazione simbolica e immaginale che ci apprestiamo ad analizzare.

Cerchiamo in primo luogo di sondare la cornice soteriologica tradizionale che “significa” lo *zazen*. La dimensione simbolica viene enfatizzata grandemente dai praticanti zen – dall’Abate in particolar modo – poiché ritengono che la sottovalutazione della narrazione mitologica porti a una visione riduzionista dello *zazen*. Come anche alcuni studiosi hanno rilevato (Sharf in Lopez 2005: 252), la “meditazione” buddhista, sottratta in Occidente al riferimento mitologico tradizionale, tende a divenire un esercizio esperto del corpo-mente sul corpo-mente. Per questo motivo, una delle chiavi di lettura che vengono fornite a Fudenji della pratica dello *zazen* vi si riferisce esplicitamente come la «riattualizzazione dell’evento salvifico fondante»<sup>121</sup>. In questa prospettiva, il praticante - sedendosi come un Buddha - s’immette all’interno di un lignaggio mitologico che risale al Buddha Sākyamuni, inverando il Suo Risveglio attraverso il proprio corpo-mente. I principali significati simbolico-mitologici attribuiti alla postura dello *zazen* traggono vita dalle narrazioni del Sutra del Loto<sup>122</sup> (Leighton 2007), una delle scritture più importanti per lo Zen Sōtō e il buddhismo giapponese (Endō 2014). Vediamoli in dettaglio.

Partiamo dalla posizione delle gambe. Esse vengono disposte, come descritto sopra<sup>123</sup>, nella cosiddetta “posizione del loto”. Dōgen Zenji nel *Fukanzazengi*, individua la posizione corretta nella sovrapposizione della sinistra sulla destra (vedi figura 2).



Figura 2: La posizione del loto completo come descritta da Dōgen Zenji (tratto da Sōtōshū Shumuchō 2002: 27)

La gamba destra è simbolo dell’attività e del movimento, mentre la sinistra rappresenta la stabilità e la quiete. La prima viene associata al *bodhisattva* Samantabhadra (*Fugen bosatsu*), la seconda al *bodhisattva* Manjuśri (*Monju bosatsu*) (Fujimoto 1966). Quando i due *bodhisattva* vengono associati, il primo viene a rappresentare la compassione (*jishi*) mentre il secondo la saggezza (*chie*), i due pilastri fondamentali del buddhismo. *Fugen* - quando

<sup>121</sup> Dal quaderno di campo.

<sup>122</sup> Dal quaderno di campo.

<sup>123</sup> Vedi *supra* § 2.1.1

viene accoppiato con *Monju* - rappresenta allora la parte attiva, coinvolta nella pratica dei precetti e della meditazione, per beneficiare tutti gli esseri senzienti. *Monju* al contrario rappresenta la penetrazione in-attiva della vacuità che recide ogni attaccamento. Nell'iconografia tradizionale, quando i due *bodhisattva* vengono uniti in una struttura trinitaria con Sākyamuni Buddha, *Fugen* viene posto alla sua destra, a cavallo di un elefante a sei zanne, mentre *Monju* alla sinistra, siede su un leone<sup>124</sup> (si veda Immagine 6). A partire da questo schema simbolico, durante lo *zazen*, la gamba sinistra ha la preminenza sulla destra, così come *Monju* su *Fugen*<sup>125</sup>.



Immagine 7: Un trittico del XVIII secolo, tesoro nazionale giapponese

L'iconografia triadica proviene dal Sutra del Loto. Attraverso la corrispondenza tra la materialità statuaria e la postura rituale, il testo sacro s'imprime sui corpi e li modella secondo la sua lettera.

La posizione delle gambe è direttamente connessa con quelle delle mani, raccolte nel *mudra* cosmico dell'*hokkaijōin* dove la destra accoglie la sinistra (posizione chiamata *gōmaza*). La posizione delle mani nella tradizione Zen Sōtō può essere invertita, con la mano

<sup>124</sup> [https://global.sotozen-net.or.jp/ita/library/glossary/individual.html?key=fugen\\_bodhisattva](https://global.sotozen-net.or.jp/ita/library/glossary/individual.html?key=fugen_bodhisattva)

<sup>125</sup> Da notare che *Monju bosatsu* è la divinità tutelare installata sull'altare principale del *sōdō*, la Sala della Comunità dove si mangia, si dorme e, appunto, si fa *zazen*. I monaci vi si riferiscono come il Sacro Monaco (*shōsō*) - che protegge la Comunità con la spada, simbolo della saggezza - e viene considerato come il monaco più alto in grado all'interno della Sala, ricevendo offerte quotidiane di tè.

destra sopra la sinistra (*kichijōza*), in accordo con la posizione delle gambe. La posizione di *kichijōza*, nello Zen Sōtō, si vuole adottata solo da chi ha conseguito il Risveglio (Narasaki 2011: 60). A livello trascendente, ci si riferisce ai Buddha (i quali nell'iconografia e nella statuaria esibiscono tale versione dell'*hokkaijōin*). A livello terreno, si pensa a coloro i quali hanno ricevuto la trasmissione del Dharma e sono dunque iscritti nel lignaggio vivente dei Buddha. Alcuni monasteri adottano tale differenziazione<sup>126</sup>, mentre a Fudenji l'Abate e la Comunità adottano la postura *gōmaza* tradizionale (la mano sinistra sulla destra), come espressione di umiltà<sup>127</sup> e di voto a eterno discepolato dinanzi al Buddha. Ciò non si riflette necessariamente nella posizione delle gambe, le quali vengono comunque alternate. Rispetto alla simbologia delle mani, è comune collegare, analogamente con gli arti inferiori, la mano sinistra con la passività che viene posta al di sopra, quindi fatta risaltare, sulla destra, l'attività e il moto. Questo schema interpretativo nasce probabilmente in Cina, ed è legato alla visione taoista dello *yin/yang* (in Giappone sviluppata come *onmyōdō*), in cui la sinistra simbolizza lo *yin*, femminile e ricettivo, e la destra, lo *yang*, maschile e attivo. La gemma virtuale disegnata dalle mani rappresenta l'intero cosmo, laddove nessun fenomeno viene escluso<sup>128</sup>. L'*hokkaijōin* viene associata alla pratica della quinta delle Sei Perfezioni (*haramitsu*): la meditazione (*dhyāna*)<sup>129</sup>. Secondo Dale Saunders (1985: 89), la mano sinistra rappresenta inoltre gli esseri senzienti, e la destra equivale al Buddha: l'unione tra le due mani rappresenta l'unità tra il mondo fenomenico e il regno del *nirvāṇa*: come l'uomo prende rifugio nel Buddha, così il Buddha prende rifugio nel regno degli uomini (ibid.: 124).

All'interno della cosmologia buddhista zen, l'intero corpo eretto si costituisce come *axis mundi*, in cui l'umano si fa ponte tra le istanze terrene e immanenti e quelle divine e trascendenti. Come avremo modo di analizzare nel quarto e nel quinto capitolo, lo *zazen* esprime una più vasta concezione sineddochica della relazione tra corpo, comunità e cosmo che domina ogni aspetto dell'apparato simbolico del monachesimo zen. Secondo questa concezione, l'*axis mundi* cosmico rappresentato dalla colonna vertebrale del praticante trova una mediazione simbolica all'interno della narrazione mitologica. Come affermò in un'occasione l'Abate, il corpo del praticante può trasfigurarsi come *axis mundi* solo

---

<sup>126</sup> Come, ad esempio, attualmente nel tempio di Antaiji, tempio in cui visse Kōdō Sawaki, ora diretto da un abate tedesco, Muhō Noelke. Si veda: <http://antaiji.org/archives/eng/adult41.shtml>

<sup>127</sup> Dal quaderno di campo. 17/08/2017.

<sup>128</sup> Dal quaderno di campo. 20/05/2018.

<sup>129</sup> Le Sei Perfezioni, o *Pāramitā* in sanscrito, sono: 1) *dāna*, la generosità; 2) *sīla*, la moralità; 3) *kṣānti*, la pazienza; 4) *vīrya*, il vigore; 5) *dhyāna*, la meditazione; 6) *prajñā*, la saggezza trascendente.

attraverso il rimando all'albero del Risveglio<sup>130</sup>, sotto cui Śākyamuni Buddha sedette in *zazen* fino all'Illuminazione. Tra l'umanità del praticante e la dimensione assoluta del trascendente viene pensato come attivo ed efficace il lavoro di mediazione della narrazione mitologica. Tra il corpo dell'uomo e il corpo assoluto del Buddha<sup>131</sup> si frappongono dunque – utilizzando una formulazione di James Fernandez (1976: 125) – dei completi “piani di immagine” di tipo mitologico.

Il simbolo mitologico non viene appreso soltanto in maniera esplicita dai praticanti. Piuttosto, esso lo *performano* con il proprio corpo. La comunità dei monaci non si sofferma spesso sulle definizioni dottrinarie o sull'esplicitazione del senso delle loro pratiche. Piuttosto, la prassi ascetica è intesa concretizzare nella carne il dato dottrinario e mitologico. In questo senso, essi tendono ad *agire il simbolo* attraverso la corporeità, ovvero una dimensione dell'essere umano raffrontabile a ciò che Maurice Merleau-Ponty identifica come «lo “strato originario” del sentire che precede la divisione dei sensi” (Merleau-Ponty 2009 [1945]: 306). Ad esempio, le gambe che spingono verso la terra e la parte superiore del corpo che spinge verso l'alto – dove la testa dovrebbe sia «schizzare verso l'alto» che «pendere dall'alto»<sup>132</sup> – diventano l'espressione incorporata di un'immagine mitica che costituisce l'uomo come una tensione tra il mondo sublunare e quello trascendente. In questo modo, la postura rituale nella sua doppia tensione tra cielo e terra può simbolizzare e incarnare uno dei principi basilari del buddhismo: l'asostanzialità del soggetto (*muga*). Attraverso la postura dello *zazen*, la mancanza di “sostanza propria” dell'essere umano viene espressa non dissolvendolo come sale nell'acqua, ma installandolo all'incrocio tra il microcosmo e il macrocosmo. In generale, la postura dello *zazen tout court* viene concepita come l'esemplificazione corporea di una anti-struttura turneriana di ordine metafisico. L'atto d'incrociare le gambe viene pensato come la realizzazione immediata - nelle parole dell'Abate - di un tentativo di: «affrancarsi dalle misure terrene [...] rispetto alla terra, camminare in cielo»<sup>133</sup>. In questo frangente, egli si riferiva in special modo al fatto che le piante dei piedi, nella postura del loto completo, vengono rivolte verso rivolte verso l'alto. Inoltre, la nudità dei piedi stessi – è rigorosamente vietato fare *zazen* con qualsiasi tipo di

---

<sup>130</sup> Dal quaderno di campo. 02/12/2017.

<sup>131</sup> A proposito del “corpo del Buddha” si rimanda al quinto capitolo.

<sup>132</sup> Dal quaderno di campo. 30/11/2016.

<sup>133</sup> Dal quaderno di campo. 17/08/2017.

calzatura – è intesa in relazione alla simbolica nudità originaria attraverso cui è concepita l'innocenza primordiale dell'essere umano.

Inoltre, la sovrapposizione degli arti inferiori e degli arti superiori è intesa come il segno di una fondamentale unità tra la sinistra e la destra, il femminile e il maschile, la saggezza e la compassione, l'attività e la ricettività. Questi poli del pensiero religioso buddhista vengono scambiati di posto, unendosi pur senza diventare una sola e medesima entità. Secondo un'immagine analoga, la chiusura e l'apertura sono concepiti come aspetti di un unico movimento i quali si scambiano e si completano costantemente. La ritrazione dei cosiddetti “tre poteri” del corpo, della parola e della mente (*shin ku i*)<sup>134</sup> è intesa favorire una totale apertura. Ovvero: il petto è esposto, alla maniera del petto taurino del Buddha dell'iconografia Zen Sōtō, così come l'addome. Le braccia sono leggermente divaricate e non si chiudono sul dorso. Alla ritrazione delle facoltà che generano karma fa dunque da contraltare una «totale esposizione»<sup>135</sup>. Come sottolineato sopra, l'insieme di tali atti corporei, inseriti nella cornice rituale, non sono concepiti come un “rimando” a un mondo sovranaturale estremamente distante dal mondo contingente degli uomini. Piuttosto, la forza performativa dell'azione corporea è intesa produrre degli effetti metamorfici non solo sul corpo-mente dei praticanti ma sul cosmo nella sua totalità.

Come abbiamo sottolineato in apertura del capitolo<sup>136</sup>, inoltre, il corpo-mente del singolo è pensato in profonda contiguità non solo con il corpo sociale composto dagli altri praticanti ma anche con la materialità degli oggetti e dello spazio. La prassi monastica, coinvolgendo questi elementi attraverso una relazione materiale, li coinvolge, significandoli simbolicamente. Si prenda ad esempio il cuscino da meditazione, lo *zafu*. Esso non è concepito essere solamente un cuscino necessario per sollevare le anche del praticante, in modo da favorire l'assunzione della postura del loto completo. Piuttosto, nel contesto dell'azione rituale dello *zazen*, esso è il sedile di erbe medicinali che Śākyamuni si approntò prima di sedere sotto l'Albero della *bodhi*<sup>137</sup>. Poiché esso è il “seggio di diamante” del Buddha, il praticante dovrà agire in relazione a tale oggetto secondo dei canoni mitici che rimandano alla narrazione del Sutra del Loto. Mi riferisco in particolare alla consuetudine antica dei monaci buddhisti di rendere omaggio al seggio del Buddha (o agli *stūpa*, i suoi

---

<sup>134</sup> Recidendo alla base l'azione egoica che è intesa creare dei frutti karmici.

<sup>135</sup> Dal quaderno di campo. 19/11/2017.

<sup>136</sup> *Supra* § 2.1.1.

<sup>137</sup> Dal quaderno di campo. 18/02/2017.



monumenti funerari) attraverso la circumambulazione. I praticanti riattualizzano nel contesto dello *zazen* tale pratica attraverso la rotazione in senso orario che s'effettua all'ora di girarsi verso il muro, o girarsi verso l'esterno delle piattaforme (i *tan*)<sup>138</sup>. Inoltre, esso viene toccato con le sole tre dita della mano (pollice, indice e medio) – considerate pure, rispetto all'anulare e al mignolo – e spostato con molto rispetto. Durante il periodo della mia ricerca, l'Abate fece ritirare tutti gli *zafu* dalla Sala della Fenice<sup>139</sup> che fino ad allora venivano utilizzati per sedersi anche nelle situazioni più informali, poiché alcuni laici non lo trattavano con il rispetto dovuto, spostandolo coi piedi o sedendovisi sopra sgraziatamente, trattandolo insomma come un volgare cuscino. Nella Sala della Comunità (il *sōdō*), invece, lo *zafu* diviene il seggio del Buddha, il trono su cui s'installa il corpo ritualizzato. Il portamento del praticante nei confronti dello *zafu* subisce l'influenza della gravidanza "ontologica" di tali immagini simboliche. Allo stesso tempo, l'efficacia del simbolo scaturisce dalla forza di una prassi rituale a cui i praticanti si sottopongono.

È importante rimarcare l'importanza di tale dimensione doppia, ovvero l'efficacia della narrazione mitica nel generare le pratiche e, dall'altra, la forza della prassi di riattualizzare e di ri-generare il racconto mitologico. All'interno del monastero, difatti, al modello educativo basato sulla prassi corporea, pur rimanendo preponderante, viene affiancato l'uso pedagogico del linguaggio<sup>140</sup>. L'aspetto simbolico viene veicolato attraverso spiegazioni esplicite durante i sermoni tenuti quotidianamente dall'Abate. Ad esempio, in riferimento alla gravidanza simbolica dello *zafu*, l'Abate definì la necessità per i praticanti non tanto di "sedere" – quasi traducendo alla lettera "zazen" – quanto di maturare «una cultura del trono»<sup>141</sup>. Tale "cultura del trono" viene veicolata attraverso il discorso esplicito e il rimando diretto alle narrazioni mitologiche connesse, di cui i praticanti laici spesso non sono a conoscenza. Lo sforzo della Comunità di introdurre i praticanti, sia monaci che laici, a un'interpretazione dello *zazen* mitico-religiosa contrasta la diffusa concezione utilitaristica e meccanica della meditazione, strumento della cultura dell'auto-aiuto e del salutismo, e, come afferma la storica Daniela Blei (2017)<sup>142</sup>, veicolo della «false redemption of wellness». Molto spesso, le affermazioni dei monaci provocano un senso di straniamento in chi non è

---

<sup>138</sup> Dal quaderno di campo. 03/09/2017.

<sup>139</sup> La sala dove si tengono gli incontri formali e informali con i laici, dove si tengono riunioni, insegnamenti e, in generale, i momenti festivi.

<sup>140</sup> A proposito dell'uso del linguaggio nel buddhismo zen, si rimanda a Wright 1992 e Wang 2000.

<sup>141</sup> Dal quaderno di campo. 17/08/2017.

<sup>142</sup> <https://daily.jstor.org/the-false-promises-of-wellness-culture/>

uso ai registri a cui ricorrono, o allo sfondo religioso e ritualistico del buddhismo zen. Durante uno dei periodi dedicati al seminario di studi, l'Abate ebbe ad affermare una simile frase: «Il Sutra del Loto ci costituisce. Lo *zazen* non esiste...»<sup>143</sup>. La retorica provocatoria e contro-intuitiva viene utilizzata per sottolineare con forza la necessità di una comprensione piena dell'aspetto religioso della pratica zen, per non ricadere in un approccio secolarizzato, tipico dei primordi dello Zen europeo degli anni Sessanta e Settanta<sup>144</sup>. È dunque necessario – ai fini dell'esaustività della ricerca etnografica – sottolineare come il linguaggio venga utilizzato nel monastero e abbia un ruolo importante nella più ampia missione pedagogica degli insegnanti.

Detto ciò, uno dei riscontri avuti durante la ricerca di campo indica come la veicolazione della simbologia mitologica avvenga principalmente attraverso il campo della prassi. L'aspetto della credenza, o della conoscenza nozionistica consapevole (in cui il praticante *sa* che lo *zafu* è il simbolo del sedile di Buddha), attecchisce a partire dalla pratica messa in atto dai soggetti. Ciò vale a dire che la modificazione dei modelli cognitivi dei praticanti può germogliare solo sulla base di una pratica condivisa in un contesto comunitario. Gli stessi monaci anziani sottolineavano come avessero incontrato non i testi o le dottrine ma persone in carne e ossa («gli Apostoli del Dharma») che li hanno introdotti alla pratica religiosa, senza approntare dei corsi preparatori dove venivano insegnati rudimenti di buddhologia. Anche nella mia esperienza personale, quando fui introdotto allo *zazen* nel centro corrispondente di Bologna, alle mie domande circa il significato generale del rito, mi si rimandava alla «riattualizzazione simbolica del Risveglio del Buddha». L'estraneità della narrazione mitica che si voleva re-inscenata nello *zazen* era una nota dissonante. La mia domanda – che ho scoperto poi essere condivisa – riguardava la relazione tra la “*mia vita*” è un mito di origine indiana, antico di duemilacinquecento anni. È mia intenzione sostenere, dunque, che la discrasia tra la percezione individuale dell'estraneità della letteratura mitologica buddhista e la pratica della meditazione non viene colmata nei praticanti dallo studio dei testi e dei contesti dello sviluppo di quella religione orientale, quanto attraverso l'impressione di un *habitus* in senso bourdesiano. Nel prossimo paragrafo, cercheremo di esplorare, attraverso gli esempi etnografici, come ciò avvenga nella quotidianità del monastero.

---

<sup>143</sup> Dal quaderno di campo. 21/01/2018.

<sup>144</sup> Si veda *supra* § 1.4.

### 2.4.1 I processi d'incorporazione simbolica

Accanto alla partecipazione rituale, dunque, si può certamente rintracciare un'opera di traduzione dottrinale intesa trasmettere il senso intimo del mito buddhista, che ne addomestichi l'esoticità, pur senza rifiutarla completamente. Nel discorso formale e informale dei monaci insegnanti s'evidenzia una continua ricerca di analogie tra elementi buddhisti ed elementi della tradizione occidentale, religiosa ma anche filosofica e antropologica. In sede discorsiva, il mito della vita del Buddha, segnata dai quattro grandi eventi - nascita (*gotan-e*), Risveglio (*jōdō-e*), predicazione (*tomborin-e*), entrata nel Nirvana (*nehan-e*) – viene costantemente raffrontato a elementi della cultura occidentale. A titolo di esempio, durante il ritiro intensivo che celebra il Risveglio del Buddha (*rōhatsu dai sesshin*) del 2016, l'Abate, durante le lezioni, parlava dello *zazen* comparandolo con il sacrificio di Cristo sulla croce, o dell'elevazione della ciotola all'inizio del pasto rituale come di una celebrazione eucaristica<sup>145</sup>. Tuttavia, come rimarcato sopra, la traduzione dell'insegnamento Zen Sōtō e della cornice mitologica avviene a Fudenji principalmente attraverso la liturgia. L'impressione del mito sul corpo-mente dei praticanti avviene nel contesto rituale, in cui la parte cosciente del soggetto viene spostata in secondo piano. In questo senso, si concorda pienamente con la riflessione di Michael Jackson circa la capacità della prassi corporea nel fare-senso e, soprattutto, nel “fare-mondo”. L'antropologo neozelandese scrive:

[...] the meaning of body praxis is not always reducible to cognitive and semantic operations  
[...] body movements often make sense without being intentional in the linguistic sense: as communicating, codifying, symbolizing, signifying thoughts or things that lie outside or anterior to speech. Thus, an understanding of a body movement does not invariably depend on an elucidation of what the movement "stands for. " As David Best puts it, "Human movement does not symbolise reality, it *is* reality". To treat body praxis as necessarily being an effect of semantic causes is to treat the body as a diminished version of itself. (1989: 123)

Citando David Best, Jackson si fa portatore d'istanze “ontologiche” molto prima dell'avvento dell'*ontological turn* nel dibattito accademico, come pure ha fatto notare

---

<sup>145</sup> Dal quaderno di campo. 29/11/2016 - 04/12/2016.

Roberto Beneduce (in Viveiros de Castro 2017: 223). Ma come avviene l'espressione "ontologica" del simbolo attraverso il corpo rituale nel monastero?

A questo riguardo, vorrei riportare un dialogo significativo avuto con l'Abate. Nel primo periodo del lavoro di campo, in una conversazione circa la natura simbolica del gesto e della postura, feci presente la mia incapacità di assumere la posizione del loto completo durante *zazen*. In quel frangente, non fui rassicurato circa la brevità della mia pratica né mi furono dati dei suggerimenti specifici per la manipolazione pratica del corpo e delle sue articolazioni, pure a conoscenza dell'Abate. Egli, piuttosto, rispose: «[...] è una questione simbolica [*non fisica*]. L'ambito cognitivo-esperienziale viene influenzato da queste strutture simboliche»<sup>146</sup>. La mia incapacità di assumere la posizione del loto completo non veniva letta come un impedimento che riguardava il sistema meccanico delle articolazioni. La mancata flessibilità rifletteva un altro piano dell'essere. La manipolazione del corpo era una manipolazione simbolica o, più precisamente, l'esposizione del corpo-mente alla manipolazione simbolica operata da una complessa struttura soteriologica. Per mostrarmi come il corpo fisico possedesse delle capacità inimmaginate, mi fece l'esempio degli incidenti motociclistici in cui, spesso, al malcapitato saltano via le scarpe. Nel momento traumatico, in cui la coscienza discorsiva superficiale si ritrae di colpo sotto l'impatto fisico, i piedi si contraggono alla stessa maniera delle mani, e perciò le calzature volano via. Traslato alla pratica religiosa, l'esempio serviva a mettere in luce le capacità insospettite del corpo a cui non pensiamo avere accesso. Il piede<sup>147</sup> sarebbe capace di una contrazione che, ordinariamente, percepiremmo come "innaturale". Evocò inoltre la tecnica attraverso cui nel *sumo* – forma di lotta giapponese – i maestri inducono la spaccata laterale nel discepolo. Nel momento esatto in cui il maestro dà un ceffone all'apprendista, dei collaboratori spingono le gambe di questi verso l'esterno, aprendo le articolazioni dell'anca. Attraverso questi esempi radicali, l'Abate intendeva mostrarmi come – al netto di problemi fisici gravi e inoppugnabili – l'attribuzione di limiti al corpo fisico fosse inappropriato. In entrambi i casi, il trauma momentaneo creava uno iato nella coscienza, lasciando spazio a possibilità corporee impensate.

Tuttavia, secondo la visione pedagogica che vige a Fudenji, le strategie per manipolare il corpo e la mente non si riducono al mero espediente meccanico. La questione

---

<sup>146</sup> Dal quaderno di campo. 17/11/2016.

<sup>147</sup> Arto che secondo l'Abate abbiamo ridotto a uno «zoccolo». Dal quaderno di campo. 01/12/2017.

fisica non è risolta come una questione essenzialmente “mentale”, come pure potrebbe trasparire dagli esempi appena riportati. Una discepola, ad esempio, mi raccontò come l’Abate riportava la sua capacità ad assumere la giusta posizione nello *zazen* a una generale “mancanza di fiducia nel mondo”<sup>148</sup>. La questione psicosomatica viene riportata a un piano simbolico in cui il corpo-mente è l’espressione di un piano esistenziale e valoriale che riguarda la vita stessa dell’uomo. Le differenti parti del corpo, accuratamente disposte, vengono intese come luoghi di azione simbolica che non hanno solo un “significato” ma generano nel praticante dei “valori”<sup>149</sup>. Troviamo un parallelo efficace nello studio che Jackson ha condotto tra i metodi di disciplinamento rituale del corpo tra i Kuranko della Sierra Leone. Nella sua etnografia, egli mostra come l’addomesticamento dei corpi riesca a veicolare senso e costruisca lo spazio per la coltivazione e la trasmissione di virtù morali. Egli ricollega l’induzione di particolari disposizioni morali all’ammaestramento dei corpi: «altered patterns of body use may induce new experiences and provoke new ideas, as when a regulation and steadying of the breath induces tranquillity of mind, or a balanced pose bodies forth a sense of equanimity» (1983: 334). La privazione del sonno, la restrizione degli spazi, il controllo dei sensi, la regolazione dell’eloquio, la costrizione dell’attenzione sono tra i Kuranko non solo mezzi per trasmettere le virtù del rispetto agli anziani, del contenimento morale, della gestione della parola e del silenzio, del segreto e del pubblico, del giusto rapporto con l’altro sesso, ecc. (ibid.: 337), ma scrivono nella carne l’”essere-Kuranko” in maniera immediata, senza l’intercessione del segno linguistico, articolato come decodificazione conscia di un sistema simbolico esplicito.

Anche nella mia esperienza personale, è divenuto chiaro – a un livello corporeo immediato - come la posizione di una parte precisa del corpo avesse la capacità d’indurre un’attitudine generale della persona, e non solamente delle modificazioni di ordine fisiologico - concernenti la frequenza del battito cardiaco, la profondità della respirazione, l’ampiezza dei *patterns* delle onde cerebrali, ecc. (Preston 1981: 50). Questo tipo di percezione è emerso anche nelle conversazioni con i monaci e i laici a Fudenji. In particolare, N., laica, di circa sessanta anni, insegnante di scuola media, mi ha raccontato come lei avesse notato una stretta correlazione tra l’allentarsi della tensione ascendente nella nuca con una progressiva dispersione mentale. N. si riferì espressamente alla figura, condivisa

---

<sup>148</sup> Dal quaderno di campo. 27/11/2016.

<sup>149</sup> L’unica in cui, come visto, può avere luogo la pratica vera e propria del Buddha (*butsu-gyō*) (Bielefeldt 1988: 3).

nell'immaginario occidentale, di una persona trasognata che tende leggermente il mento verso l'alto. Io stesso, in precedenza, avevo annotato sul mio quaderno di campo delle osservazioni dello stesso tenore<sup>150</sup>:

Durante zazen mi è saltato agli occhi il valore “simbolico-pratico” [...] del mento rientrato. Ultimamente mi si mostra in maniera sempre più evidente che l'apertura e l'esposizione del petto in zazen abbiano un effetto sulla mente (*kokoro*), come se il solo fatto di assumere quella postura rituale abbia la forza di imprimere come un sigillo sulla propria persona un nuovo *habitus*, ovvero una disposizione inconsapevole che segna e guida il comportamento attuale di uno. Allo stesso modo in cui si pensa che la risoluzione mentale di smettere di fumare possa portare dei benefici più ampi, che sia segno e sintomo di una diversa disposizione verso il proprio “benessere”, così il corpo in zazen. Il primo esempio parla a un occidentale poiché in quel caso è attraverso la mente che si cerca di favorire un circolo virtuoso mentale. Si tratta di agire sulla mente attraverso la mente. Altro è capire cosa significhi, nello Zen, agire sulla mente attraverso il corpo.

Le spiegazioni più diffuse in Occidente circa la “meditazione” si rifanno all'efficacia meccanica del riequilibrio di fattori energetici riguardanti il “corpo sottile” - i “punti” e i “meridiani” della medicina cinese - di cui la postura rituale favorirebbe lo “sblocco” e il ripristino della normale circolazione. Alcune affermazioni dell'Abate e dei monaci convalidano questo tipo di interpretazione, come quando ad esempio veniva sottolineato la funzione del *tenugui* [pezzo di tessuto bianco con cui i praticanti si avvolgono il capo durante il lavoro] nel tenere strette le cesure craniche, della pressione che lo *shukin* [il cingolo] esercita sul margine inferiore della cassa toracica o sull'influenza benevola che la postura sostenuta del braccio durante il pasto rituale ha sulla digestione, laddove lo sforzo stimola un particolare “punto” presente nell'avambraccio che è direttamente collegato all'apparato digerente, o l'irrorazione sanguigna del cervello favorito dal mento rientrato in zazen, che allunga e tira dall'alto la spina dorsale.

Tuttavia, in Occidente, giocando su questa felice corrispondenza tra simbolico e fisiologico, nel tradurre lo Zen e la “meditazione”, spesso è avvenuta un'elisione pressoché totale del primo ambito, a favore di una rilettura della meditazione in ottica scienziata. Come a dire: “al di là di tutto [...] la meditazione *funziona*”. La felice commistione tra una causalità simbolica e una fisiologico-meccanica si trova esautorata in favore della seconda. Tuttavia, bisogna non dimenticare che la separazione assoluta tra l'ambito dell'efficacia “meccanica” – come

---

<sup>150</sup> Dal quaderno di campo. 18/12/2017.

l'ho appena, provvisoriamente, chiamata – e dell'efficacia simbolica, nella prassi monastica, non sono autoescludenti, in virtù di quell'unità dinamica che è il corpo-mente (*shinjin*). L'enfaticizzazione retorica dell'efficacia fisiologica nel proporre la tecnica meditativa - per esempio, l'esaltazione di una migliore irrorazione sanguigna data dalla meditazione - sarebbe equivalente, nella pratica, a consigliare ai propri adepti di tenere per due ore di fila il *gasshō* [*le mani giunte all'altezza del viso, con gli avambracci paralleli al suolo*] in modo da rinvigorire i muscoli dorsali. Ritornando alla mia esperienza, *durante zazen* mi è sembrato chiaro come il mento rientrato si opponesse alla mollezza della nuca della depressione mentale, era l'esatto opposto di uno che “pende” da qualcosa di esterno. Rientrare il mento è non “farsi menare per il naso”, non “pendere”. Mi è venuta in mente l'immagine di una persona in totale proiezione verso l'esterno con lo sguardo un po' ebe e il mento spinto in fuori.<sup>151</sup>

Il mento rientrato e il petto esposto si presentano come dei dispositivi capaci di imprimere dei significati e dei valori definiti. Le diverse parti del corpo assumono, in questa prospettiva, il valore di un *mudra*, una postura ritualizzata che invoca ed evoca al tempo stesso l'oggetto del suo “fare”. Troviamo un riscontro di tale dinamica nella discussione che Merleau-Ponty fa della relazione tra la coscienza oggettiva (tetica), il subcosciente e il processo della guarigione. Il filosofo francese, utilizzando l'esempio dell'induzione al sonno e alla *trance*, scrive:

Come nei misteri dionisiaci gli iniziati invocano il Dio mimando le scene della sua vita, così io sollecito l'intervento del sonno imitando il respiro di chi dorme e la sua positura. Il dio è presente quando gli iniziati non si distinguono più dalla parte che recitano, quando il loro corpo e la loro coscienza cessano di opporgli la loro opacità particolare e si sono interamente fusi nel mito. C'è un momento in cui il sonno «viene», si posa su questa sua imitazione che gli proponevo, e io riesco a divenire ciò che fingevo d'essere... [...]. Il corpo ha la funzione di assicurare questa metamorfosi: trasforma le idee in cose, la mia mimica del sonno in sonno effettivo. Il corpo può simbolizzare l'esistenza proprio perché la realizza e ne è l'attualità». (2009 [1945]: 231-232)

Similmente, nel contesto rituale della pratica dello *zazen*, la “positura” del corpo invoca e realizza la gamma di significati simbolici e valori morali a essi associati. In

---

<sup>151</sup> Dal quaderno di campo. 18/12/2017.

generale, la posizione seduta<sup>152</sup> viene interpretata da Dōgen Zenji come «la più equilibrata e serena delle quattro posture» (cit. in Kim 2010: 87). Concentriamoci brevemente sulle differenti parti del corpo. Come rientrare il mento sembra veicolare un atteggiamento mentale distaccato, così l'apertura del petto sembra rimandare a una varietà di valori, dalla disposizione a un atteggiamento valoroso - proprio di colui che non si ritrae davanti al pericolo - alla sincerità di chi si espone senza pretendere giustificazioni di sorta, o anche alla devozione di chi s'affida all'altro senza riserve. La postura eretta, inoltre, è pensata esprimere un senso di dignità mantenuto nonostante i turbamenti che possono affliggere il praticante durante lo *zazen*<sup>153</sup>. In questo senso, la schiena dritta può essere intesa anche come l'accettazione della realtà della sofferenza (Anderson 2016). La colonna vertebrale eretta, poi, esprime rettitudine non solo in senso morale ma anche nel senso metafisico, come prima analizzato riguardo il rimando tra la spina dorsale e l'*axis mundi*<sup>154</sup>. La relativa immobilità del corpo rimanda a un ideale di contenimento così come la sua stabilità alla saldezza di una montagna, altra immagine archetipica a cui viene collegata la figura del monaco zen<sup>155</sup>. La manipolazione del corpo, in questo senso, rende l'assimilazione di una struttura simbolica e l'adesione a una disposizione morale non il frutto di un'obbedienza a una precettistica religiosa. Piuttosto, come afferma Jackson nel trattare i riti di iniziazione Kuranko, la composizione della corporeità nella forma dello *zazen* fornisce al praticante una «immediate grasp of general precepts as sensible truths» (1983: 337).

#### 2.4.2 La mediazione simbolica e morale

Al principio del capitolo, abbiamo esplorato, ricorrendo agli strumenti analitici della svolta ontologica, la funzione “iper-metonimica” del corpo in *zazen*. Secondo tale prospettiva, la sola assunzione della postura rituale *fa* dei praticanti dei Buddha. La disposizione del corpo in *zazen*, attraverso la cornice rituale, è intesa operare una metamorfosi immediata del corpo-mente dei praticanti. In seguito, abbiamo visto come lo *zazen* non venga pensato soltanto in

---

<sup>152</sup> Una delle quattro nobili posture del corpo riconosciute nello Zen Sōtō, dette *gyōjū zaga*, rispettivamente camminare, stare in piedi, sedere e giacere.

<sup>153</sup> Dal quaderno di campo.

<sup>154</sup> A volte, parlando con i monaci e i laici a Fudenji, veniva stabilita una relazione oppositiva tra il monaco zen che siede in meditazione con la celebre statua de *Le Penseur* di Auguste Rodin. La posizione curva che assume la statua viene intesa come la nemesi stessa del praticante zen, la concrezione fisica di uno spirito alienato più che di un fine pensatore. Anche un genio occidentale come Salvador Dalí riteneva la scultura di Rodin il «deprecabile prototipo di un filosofo che pensa troppo», la cui postura è atta a espletare ben altre funzioni (Dalí 2013: 45).

<sup>155</sup> Si veda a proposito della simbologia della “montagna” in relazione al corpo in *zazen*: *infra* § 5.2.



relazione al piano dell'Assoluto soteriologico. Vi sono piuttosto diversi livelli di mediazione semantica e valoriale attraverso cui i praticanti vengono edotti circa la narrazione mitologica che sottende la liturgia. In questo senso, abbiamo mostrato come il significato semantico e il valore morale non vengano semplicemente espressi “di rimando” ma vengano realizzati attraverso il corpo. Il campo delle pragmatiche rituali si pone nel contesto monastico come antecedente all'elaborazione conscia di uno schema di significati d'apporte alla pratica di una religione di origine giapponese. In questo senso allora possiamo riconoscere tre ordini di realtà che l'azione mimetica dello *zazen* mette in funzione: 1) l'ordine metafisico in cui il corpo-mente del praticante è inteso trasfigurare nel corpo-mente del Buddha; 2) l'ordine simbolico che struttura e significa lo *zazen*, costituendolo come una pratica religiosa legata a una specifica tradizione (la tradizione Sōtō e la mitologia del Sutra del Loto) e non una generica “meditazione buddhista”; 3) l'ordine morale inteso come l'insieme delle qualità “moralì” (il coraggio, la saldezza, la nobiltà d'animo, l'umiltà, la devozione, la pazienza, la generosità, ecc.).

I tre ordini di realtà delineati sono necessari per mettere in luce come l'aspetto soteriologico dell'Assoluto (riconducibile a ciò che abbiamo chiamato “ordine metafisico”) subisca una doppia mediazione (simbolica e morale). Per meglio comprendere quest'aspetto, è mia intenzione raffrontare l'aspetto simbolico a una conoscenza di tipo metaforico e l'aspetto morale a una conoscenza di tipo analogico. La delineazione di questo schema è utile ai fini di una comprensione ulteriore dei processi attraverso cui il praticante viene a incorporare il senso della prassi monastica, al di fuori della dimensione immediata della trasformazione buddhica<sup>156</sup>.

Poiché abbiamo già raffrontato l'aspetto metafisico a una conoscenza di tipo ipermetonimico, passiamo direttamente all'analisi della differenza che s'intende stabilire tra una conoscenza metaforica e una analogica. Riguardo alla relazione concettuale tra queste due figure retoriche, farò riferimento alla definizione che ne dà il filosofo Alfio Ferrara (2004). Nell'articolo di Ferrara, l'analogia ha la funzione di stabilire una relazione di uguaglianza tra due coppie di termini. Per comprendere il senso intrinseco di tale rapporto bisogna essere a conoscenza di uno dei due termini e del senso generale della funzione di uguaglianza. Ovvero: «il secondo rapporto è compreso in base all'uguaglianza con il primo. Si può [...] apprendere che un rapporto può essere utilizzato fra termini prima ignoti, ma in un modo e

---

<sup>156</sup> Il legame tra la mediazione e l'immediatezza verrà specificato nel paragrafo seguente § 2.4.3.

con un significato già noto in precedenza» (2004: 119). In questo senso, è mia intenzione accostare tale dimensione conoscitiva all'ordine dei valori morali espressi dalla pratica dello *zazen*, ritenuto uno dei livelli immediati di comprensione da parte del principiante, il quale, in Occidente, non conosce la dottrina né il mito buddhista. Si può ipotizzare che il livello analogico di conoscenza, operante sull'ordine "morale", sia il piano principale attraverso cui i non-adepti recepiscano (e gli insegnanti veicolino) la pratica corporea dello *zazen*. Ad esempio, il senso valoriale dell'esposizione del petto nello *zazen* può esser appreso analogicamente attraverso i significati culturali condivisi nell'immaginario occidentale. In questo caso, il petto esposto può essere collegato analogicamente a un comportamento coraggioso, una radicale sincerità, una devozione generosa, ecc. In questo senso, l'esposizione del petto nello *zazen* – che *incarna* tali attributi morali - sta al retto comportamento che un praticante tiene nei rapporti con gli altri e con il mondo. Lo stesso discorso vale per altri tratti sopra esplorati, come la rettitudine incarnata nella schiena eretta, la presenza di spirito del "radicamento" a terra del corpo intero, ecc.

Nel caso della conoscenza di tipo metaforico in relazione all'ordine simbolico, si tratta di stabilire due termini in una relazione totalmente impensata. Scrive Ferrara: «Ciò che è rilevante in questo caso è che la relazione fra i termini è del tutto inattesa e non può essere compresa sulla base di alcuna uguaglianza o altra relazione con un rapporto noto. Semplicemente si impone la conoscenza di una nuova possibilità di porre in relazione A e B» (ibid.: 120). Ciò sembra rimandarci al problema che stiamo trattando, poiché l'immaginario simbolico del Sutra del Loto (da cui, come detto, trae vita lo *zazen*) non fa parte dell'educazione dei praticanti occidentali. Il soggetto deve qui raffrontarsi a un'"esteriorità" pura ovvero, nel senso in cui François Jullien utilizza il termine, un'estraneità radicale in termini di storia, di geografia e di lingua (2014: 32). In questo caso, il petto esposto continua a veicolare un livello morale di significazione ma lo fa a partire da un'immagine mitologica: il petto taurino del Buddha Śākyamuni dell'iconografia Sōtō. Un caso simile è il sedere eretti sullo *zafu* che rimanda all'immagine del Buddha assiso sotto l'albero della *bodhi*. In questo caso, due elementi conosciuti vengono posti in una relazione inedita, propria dello spazio chimerico dell'immaginazione mitica (Severi 2018: 220 e sgg.). In questo senso, la progressione dall'ordine morale a quello simbolico, fino a giungere all'ultimo grado dell'incommensurabile metafisico, segna il movimento che lega l'umanità del praticante alla divinità trascendente. Da un momento iniziale in cui prevale una

comprensione ordinaria del senso del rito dello *zazen* ci si immerge via via nello spazio chimerico che compone in un essere extra-ordinario immagini mitiche e corpi umani.

In questo senso, si propone la conoscenza analogica e metaforica come due livelli di mediazione verso l'ordine iper-metonimico dello *zazen*, il quale non è considerato essere accessibile al praticante in quanto “soggetto” che decide autonomamente di esercitare delle tecniche d'ascesi col proprio corpo<sup>157</sup>. Si tratta di un modello che non pretende di essere esaustivo o di cogliere ogni livello di mediazione della corporeità in *zazen*. Piuttosto, è mia intenzione sottolineare in primo luogo come la dimensione “ontologico-metafisica” – analizzata attraverso la speculazione dell'*ontological turn* – non possa essere considerata, nel caso etnografico in esame, come indipendente dalle mediazioni di ordine simbolico e morale che comunque hanno luogo. Il dato dell'immediatezza della trasformazione buddhica (“lo *zazen* è Buddha”) deve essere confrontato come queste dimensioni ulteriori a maggior ragione in un contesto come quello italiano, in cui il praticante coltiva il simbolo e il valore attraverso il loro *enactment* corporeo più che con un addottrinamento sistematico.

Ora, ci troviamo di fronte a una nuova dicotomia generata dalla tripartizione appena elaborata. Da una parte, difatti, sembra stare l'aspetto esoterico e immediato in cui è coinvolto il corpo in *zazen*. Dall'altra, vi sono i livelli di mediazione che conducono il praticante alla scoperta delle implicazioni più profonde del culto buddhista. In che rapporto sono pensati questi due aspetti? Sono intesi opporsi o in modo complementare? Nel prossimo paragrafo esploreremo brevemente questo nodo concettuale, non solo ai fini della discussione che si sta svolgendo sul rito dello *zazen* ma anche per introdurre un problema-chiave di tutta la tesi, che verrà esplorato in maniera speciale nel quinto e ultimo capitolo.

### **2.4.3 La natura tantrica dello *zazen* e il rapporto tra mediazione e immediatezza**

A conclusione dell'*excursus* circa la mitoprassi dello *zazen* è necessario sottolineare dunque un aspetto fondamentale. L'idea che vi siano tre gradi diversi di espressione rituale – metafisico-ontologico/iper-metonimico, simbolico/metaforico e morale /analogico – rischia di essere fallace se presa alla lettera. La pratica dello *zazen* difatti non è riconosciuta essere “graduale” ma “immediata” (Faure 1991). Il praticante non dovrà procedere per gradi, iniziando con la coltivazione di virtù morali, passando all'identificazione con le divinità di riferimento, e poi avere, in ultimo, accesso alla dimensione nirvanica maggiore. L'Abate di

---

<sup>157</sup> Si svilupperà quest'argomento in profondità nel quinto capitolo.

Fudenji è stato esplicito riguardo la forza “magica” dello *zazen* capace di elevare al rango di Buddha la persona più infima<sup>158</sup>. Ciò si riflette praticamente, sia nel centro corrispondente bolognese che al tempio stesso, nelle modalità in cui gli anziani si rapportano allo *zazen* dei nuovi arrivati. In un contesto fortemente gerarchizzato, la pratica dei “nuovi” viene tenuta in alta considerazione. I monaci anziani non cercano di far valere cumulativamente la loro esperienza contemplativa ma si riconoscono uniti anche col principiante nel momento della pratica collettiva. Questo modello di condotta, che dall'esterno può apparire accondiscendente, in realtà può generare della frustrazione nel principiante che cerca risposte esplicite. Tale dinamica ha luogo nel quadro in cui la *finzione* del Buddha assume il suo vero senso solo in quanto *funzione* del Buddha. Il soggetto – giovane o vecchio, uomo o donna, intelligente o stupido - che decide d'immettersi nel contesto della pratica è *già* Buddha e lo esprime fin da prima che iniziasse realmente a praticare.

La concezione dello *zazen* come attualizzazione rituale del Risveglio proviene dalla forte influenza ricevuta dallo Zen dalla scuola esoterica Shingon – il ramo Vajrayāna del buddhismo giapponese – fondata dal monaco Kūkai (774-835). Come afferma lo studioso e prete zen sōtō Dan Leighton, lo Zen condivide con la scuola esoterica la concezione della realizzazione spirituale come «the enactment of buddha awareness and physical presence, rather than aiming at developing a perfected, formulated understanding» (in Heine, Wright 2008: 168). La natura tantrica della ritualità zen mette in una luce differente anche la tripartizione sopra indicata. Essa è necessaria per indicare l'*eccedenza di senso* che una pratica che si vuole agire sul piano assoluto e trascendente non cessa di mostrare. Non si vuole tuttavia creare una contrapposizione tra l'aspetto immediato della pratica e i livelli di mediazione.

Il riconoscimento della funzione simbolica e morale, inoltre, s'inserisce in un contesto di studi accademici che cercano di integrare le narrazioni ideologizzanti che danno spazio solo alla dimensione assoluta dello *zazen*. A questo riguardo, Bernard Faure – studioso dello Zen/Chan - ha mostrato come l'auto-narrazione comune tenda a creare una divisione tra la teoria e la pratica, ovvero tra ciò che si fa e ciò che si dice di fare<sup>159</sup>. Secondo lo studioso francese, la mediazione simbolica del *mundus imaginalis* popolato da figure

---

<sup>158</sup> Dal quaderno di campo. 07/08/2016.

<sup>159</sup> Un ulteriore riscontro di questa dinamica si può ritrovare nella tesi dottorale di Marion Dapsance (2013). La studiosa francese, in un'etnografia di un'organizzazione buddhista tibetana in Francia, mostra come la dimensione della mediazione liturgica e culturale venga considerata dai soggetti da lei studiati come accessoria e dispensabile e, al contempo, utilizzata e dissimulata da una retorica anti-ritualistica.

mitico-simboliche (1991: 70-71) viene negata, pur praticandola. A livello retorico, nel contesto della diffusione del buddhismo attraverso la letteratura divulgativa<sup>160</sup>, s'insisterebbe insomma maggiormente sulla trasformazione immediata del soggetto rituale che non sul campo intermedio dell'immaginazione simbolica e del disciplinamento morale. Tale critica, tuttavia, rischia di creare un ulteriore dualismo tra la dimensione della mediazione simbolica e della realizzazione immediata. Piuttosto, si tratta di riconoscere come i diversi livelli interpretativi, nel contesto della pratica, si inseriscano l'uno nell'altro a mo' di matrioska. Da una parte, l'uomo che è Buddha non può essere afferrato (negli scritti di Dōgen la "non-afferrabilità" viene detto *fukatoku*). Esso è pensato dimorante nel regno dell'inconcepibile, fuori dalla portata della dimensione psichica più raffinata dell'essere umano. Dall'altra, questa dimensione impensata e impensabile si fa carne e prende corpo nel corpo del soggetto rituale, della comunità dei praticanti e, come vedremo, del monastero stesso. La dimensione morale e simbolica pur continuando ad agire in maniera determinante sulla vita religiosa dei monaci e dei laici, lo fa *incarnando* la dimensione buddhica e non a suo discapito. I livelli di mediazione simbolica mostrano un'efficacia nel contesto del monastero italiano che non si può trascurare. Tuttavia, come si è cercato di mostrare nei paragrafi precedenti, il simbolo non deve essere concepito come qualcosa di astratto, come un segno che si riferisce a qualcos'altro da se stesso. Esso piuttosto viene performato attraverso la corporeità del praticante.

Per comprendere più a fondo quest'aspetto vediamo cosa Bernard Faure afferma circa il rapporto del buddhismo zen cinese (detto Chan) – da cui il buddhismo Zen Sōtō si è sviluppato - rispetto alla possibilità stessa del pensiero simbolico di prendere vita nel contesto della pratica:

Access to and participation in the *mundus imaginalis* takes place through the agency of creative imagination and symbols. [...] What about the status of imagination in Chinese Buddhism and more precisely in Chan? Here the Aristotelian schema, which places imagination as median and mediating function between sensation and intellect, may serve as

---

<sup>160</sup> Un esempio su tutti è costituito dalla ricca bibliografia prodotta dal prof. Teitaro Daisetsu Suzuki. Per una critica dell'approccio del professore giapponese e delle più ampie implicazioni concettuali rispetto al contesto storico-sociale si veda l'opera di Robert Sharf (1993, 1995, 1995b, 1998, 2018), eminente studioso del buddhismo giapponese e sacerdote ordinato della scuola *yogācāra* nipponica (*Hossō-shū*). Si veda inoltre Borup in Antes *et al.* 2004 e la critica generale operata dall'antropologo cingalese Gananath Obeyesekere (1980) circa il concetto di "Protestant Buddhism", efficace nell'analisi della riproposizione dello Zen in Occidente.

a heuristic counterpoint. Does it not, however, do violence to this schema to apply it to the Buddhist and Chinese contexts? It has often been pointed out the Chinese ontology did not know the Western and Platonic divorce between being and thought, the sensible and the intelligible, and the it therefore had no need of the Aristotelian mediation of imagination. The Chinese supposedly do not separate the real into corporeal and incorporeal, visible and invisible, rational and irrational, human and divine, true and illusory. [...] Without polarities of this kind, symbols have no role to play, since by essence they refer to an “other scene” – a scene that in China does not exist. Yet there was a hermeneutic and symbolic tradition, represented for instance by the *Yijing* [il «Classico dei Mutamenti» cinese, manuale di divinazione]. But, as François Jullien points out, this tradition was weakened by the notion that the phenomenal and the transcendental could not be objectively distinct. Since “the beyond of representation manifests itself precisely through representation”, such representation could not refer to another reality. All of nature becomes a hierophany, although there is nothing, here, behind or beyond phenomena. For the one who perceives Dao, the real appears in its “suchness”; its “true nature” reveals itself. According to Jullien, at this level, the distinction between an abstract meaning and its concrete representation is no longer relevant, since nothing refers to or represents anything: “The conditions of possibility of a symbolical functioning are here definitively abolished”. (1991: 71-72)

Come traspare da questa lunga citazione, nel contesto in cui si è sviluppato il buddhismo zen, il pensiero simbolico, nel momento in cui “refer to an “other scene”, sembra non aver possibilità d’esistenza. Anche in questa tesi, si ricorre al paradigma ontologico per cercare di rendere ragione dell’immediatezza esoterica della pratica dello *zazen*, in cui la postura del corpo non è intesa rimandare ad “altro”, non è “metaforica”. Bernard Faure, continuando la sua disquisizione, riconosce come la non-possibilità di esistenza del simbolo può costituire un alto ideale ma mai una concreta realtà. Difatti, lo iato tra “realtà” e “rappresentazione” rimane “significativo” (ivi). A partire da questa considerazione, lo studioso continua a indagare il mondo negato della mediazione simbolica a scapito di ciò che il suo oggetto di studio sembra voler affermare. Si tratta di una scelta metodologica ed epistemologica di Bernard Faure che non ci compete. Nel nostro caso, la presenza e l’efficacia di un pensiero simbolico si prende in considerazione non perché vi sia una sorta di necessità logica in tal senso (come fa Faure). Noi partiamo da un complesso di dati etnografici rilevati durante il lavoro di campo. Come si possono coniugare dunque le dimensioni dell’immediatezza e della mediazione? Come abbiamo cercato di mostrare nei

paragrafi precedenti, il pensiero simbolico nel monastero italiano non scompare ma *appare* nel campo buddhico. Nella dimensione prassiologica del monastero, l'attualizzazione dell'immediatezza buddhica non è confinata in una dimensione separata. Essa viene concepita come "attraversare" e vivificare tutti i processi della vita quotidiana (tagliare la verdura, offrire l'incenso, gestire lo sguardo, ecc.). Approfondiremo questi aspetti con più dettaglio nel quinto capitolo. Basti ora dire che le figure simboliche non sono intese stagliarsi su uno sfondo immanente. La dimensione poetica e quella mimetica – la finzione e la funzione – si scambiano l'un l'altra in un gioco di luci e ombre potenzialmente infinito.

In grazia di questo movimento potenzialmente infinito, è necessario inoltre sottolineare come non vi sia un campo simbolico delimitato, strutturato, reificato dalla tradizione e conchiuso una volta per sempre. I significati simbolici e morali sono in continua produzione, si adattano alla sensibilità culturale del contesto locale, ai bisogni e alla creatività dei praticanti, in una continua evoluzione. La proliferazione di significati simbolici e di valori morali è favorita dal ruolo di "significante" che viene riconosciuto esplicitamente al corpo da parte dell'Abate<sup>161</sup>. In un certo senso, la mancanza totale di "significato"<sup>162</sup> del rito (Staal 1979) permette la generazione dei significati e dei valori. I due piani tendono a integrarsi nella prassi monastica e non a opporsi, come nell'analisi di Faure. Il carattere ortoprassico dello Zen dispone allora un piano significante capace di accogliere una varietà potenzialmente infinita di significati. Questi vengono modulati secondo i temi della tradizione, ne costituiscono una variazione in atto, ma possono assumere anche forme iperboliche («lo *zazen* è la vostra croce!») quando non paradossali («lo *zazen* non esiste!»). L'assenza di «significato ultimo» (Kim 2010: 84-85) fa dunque proliferare una miriade di significazioni differenti, che si adattano alle persone e ai contesti in cui vengono alla luce, e possono essere concepite come «la cristallizzazione delle possibilità creative della vacuità» (ivi).

## **2.5 *Shinjin datsuraku*. L'abbandono del corpo-mente**

Abbiamo analizzato finora come la corporeità in *zazen* venga inserita in un doppio regime di pratica. Il primo riguarda il potere metamorfico che viene riconosciuto alla postura; il secondo ai registri simbolici che danno significato e valore a una pratica religiosa di origine

---

<sup>161</sup> Dal quaderno di campo. 02/02/2017.

<sup>162</sup> Da non scambiare con una generale "insignificanza".

orientale. Si è analizzato inoltre la connessione tra il simbolo e il corpo, così come tra la dimensione della metamorfosi immediata e della mediazione simbolica e morale. In questo paragrafo, s'intende riprendere la discussione elaborata in § 2.3.2 dove abbiamo esplorato i limiti e i vantaggi offerti dall'antropologia della performance nell'analisi del caso di studio in esame. In quel frangente abbiamo messo in discussione la vasta congerie di studi che compone il paradigma analitico basato sul concetto di performance poiché si ritiene veicoli una concezione *autopoietica* e *antropocentrica* dell'atto rituale e del gesto corporeo. Si vuole qui approfondire tale problema attraverso l'analisi del ruolo dell'intenzionalità umana nel rito dello *zazen*. Nei paragrafi precedenti, ci si è focalizzati sullo *zazen* a partire dalla prospettiva umana, ovvero 1) come l'uomo *fa* il Buddha; 2) come l'uomo incorpora significati e valori connessi con il culto buddhista. Adesso, vogliamo spostare lo sguardo su come l'agentività divina è pensata avere luogo nel corpo dei singoli nel contesto dello *zazen*. In questo senso, si vuole affrontare uno dei problemi fondamentali enunciati nell'Introduzione, ovvero la relazione tra la dimensione intersoggettiva della pratica e l'elemento "terzo", di natura divina, che viene esplicitamente riconosciuto dai soggetti di studio come fondamento della loro asceti religiosa. S'intende dunque contribuire al dibattito circa l'agentività del non-umano all'interno dei contesti rituali religiosi. A partire da questo tipo di analisi, cercheremo d'indicare dei possibili limiti del paradigma fenomenologico, cui pure abbiamo fatto ricorso. Infine, cercheremo d'articolare un principio di riflessione sulla nozione generale di "umano" immanente alla pratica zen, la quale verrà sviluppata maggiormente nei capitoli seguenti.

Uno degli strumenti analitici fondamentali a cui si farà ricorso è la teoria dell'azione rituale così come elaborata dagli antropologi Caroline Humphrey e James Laidlaw (1994), nel loro studio sui riti devozionali nel jainismo. Essi hanno stilato una teoria del rito - secondo una generale visione programmatica - che lo concepisce come una particolare modalità d'azione e non già un contenuto specifico di una situazione particolare, o un frammento della vita sociale. I due antropologi definiscono la ritualità di un'azione a partire dalla presenza di quattro aspetti (ibid.: 88 e sgg.):

- 1) l'azione rituale è non-intenzionale, ovvero non dipende dalle intenzioni del soggetto;
- 2) la ritualità di un'azione viene definita da protocolli procedurali esterni;



3) le azioni rituali sono legate a entità discrete, indipendenti dal soggetto, emergenti da una narrazione mitologica, e per questo definite dagli autori come “elementari” o “archetipiche”;

4) le azioni rituali possono essere insegnate e apprese in grazia della loro esteriorità rispetto agli individui; il processo pedagogico può avvenire deliberatamente oppure attraverso un processo spontaneo d’identificazione.

Nel prossimo paragrafo, ci concentreremo sul primo dei punti delineati da due antropologi britannici: la non-intenzionalità dell’azione rituale.

### **2.5.1 La non-intenzionalità dell’azione rituale**

Humphrey e Laidlaw, per definire la “non-intenzionalità” dell’azione rituale, mostrano in primo luogo in cosa consista l’“intenzionalità” che permea l’azione comune. Lasciando da parte le riflessioni che essi dedicano circa la forza illocutoria degli atti linguistici (ibid.: 90-93), portiamoci direttamente sul ragionamento condotto circa le azioni intenzionali non-linguistiche. Gli autori prendono a esempio un passo de *La fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty, dove il filosofo descrive la relazione tra il gesto e l’intenzione.

Quando faccio segno a un amico di avvicinarsi, la mia intenzione non è un pensiero che preparerei in me stesso, non percepisco il segno del mio corpo. Faccio segno attraverso il mondo, faccio segno laggiù, dove si trova il mio amico, e la distanza che mi separa da lui, il suo consenso o il suo rifiuto si leggono immediatamente nel mio gesto, non c’è una percezione seguita da un movimento, la percezione e il movimento formano un sistema che si modifica come un tutto. [...] Se ora eseguo “il medesimo” movimento, ma senza rivolgermi a nessun destinatario presente o anche immaginario e come “una serie di movimenti in sé”, [...] il mio corpo, che prima era il veicolo del movimento, ne diviene esso stesso il fine... (2009 [1945]: 165)

In questo passo viene mostrato in maniera eloquente la “carnalità” del segno e la capacità del corpo-soggetto di fare senso in maniera immediata, *attraverso* il mondo. In un certo modo, questa immagine della soggettività potrebbe ricordare la relazione tra segno e corpo illustrato sopra attraverso il mio esempio etnografico dove Q. I. “leggeva immediatamente” il mio corpo-mente. In quel caso, tuttavia, i segni del mio corpo erano

tutt'altro che intenzionali<sup>163</sup>. Questo elemento porta a interrogarci direttamente circa il ruolo dell'intenzionalità del soggetto nello *zazen*. La domanda è lecita anche alla luce degli aspetti mitopoietici appena analizzati, i quali, come visto, sono appresi soprattutto in maniera immediata attraverso il corpo e non soltanto attraverso un apprendimento sistematico. Seguiamo allora il ragionamento di Humphrey e Laidlaw al riguardo.

Essi affermano che nell'azione ritualizzata la relazione comune tra azione e intenzione è trasformata (1994: 94). La ritualizzazione del gesto ha efficacia *a prescindere* dall'intenzione soggettiva dell'individuo che sta eseguendo i gesti previsti dal cerimoniale. Nell'esempio di Merleau-Ponty, la differenza tra fare un cenno col braccio a un amico per richiamarne l'attenzione e compiere il «medesimo movimento» senza alcuna intenzione specifica segna la distinzione tra il movimento astratto e il movimento concreto. Nella visione di Humphrey e Laidlaw dell'azione rituale, invece, la differenza tra concreto e astratto sfuma poiché l'intenzionalità del soggetto non riveste un ruolo primario. Le conclusioni dei due antropologi si applicano ugualmente bene al caso in esame. Come visto sopra, i praticanti non riconoscono alla volontà cosciente dell'individuo un ruolo primario nel rito dello *zazen*. Se si chiedesse, difatti, a dei praticanti cosa abbiano intenzione di fare sedendosi come dei buddha in un monastero zen, si avrà un raggio ampio ed eterogeneo di risposte, come ad esempio: “ritrovo la centratura”, “armonizzo il corpo e la mente”, “riattualizzo l'evento salvifico fondante”, “siedo ai piedi del Buddha”, “cerco il contatto con me stesso”, “siedo come un uomo pronto a morire” oppure semplicemente “faccio *zazen*”<sup>164</sup>. Le diverse risposte che gli individui possono dare della loro pratica non intaccano l'espletamento del rito in sé. Laidlaw e Humphrey sottolineano come la non-intenzionalità dell'azione rituale riguardi anche i riti non religiosi: a nessuno interessa cosa pensa il funzionario del governo mentre lancia la bottiglia di champagne contro la nave che sta inaugurando, ovvero se ha messo del “cuore” nella sua azione o l'ha eseguita freddamente come una pura formalità (ibid.: 100). Questa considerazione non vuole equiparare l'azione rituale a un riflesso condizionato o a un gesto distratto. Piuttosto, si vuole indicare come il rito si attui nella dimensione crepuscolare della soggettività, dove il soggetto è e non è l'autore dei suoi atti (ibid.: 99). Lo svolgimento e l'efficacia del rito non dipendono, in

---

<sup>163</sup> Si trattava di movimenti involontari, frequente deglutizione di saliva, respiro affannato, ecc. Inoltre, come sopra mostrato, Q. I. non formulò una “diagnosi” interpretando questi segni corporei specifici ma, in un certo modo, “discernette” in maniera immediata e corporea. Si veda *supra* § 2.2.1.

<sup>164</sup> Dal quaderno di campo.

maniera totale, dall'insieme dei significati – come visto, potenzialmente infiniti – che vengono assegnati allo *zazen* ma dallo stesso *enactment* della postura corporale dei Buddha (Leighton in Heine, Wright 2008).

La funzione ipermetonimica della postura del corpo non è riducibile ai significati individuali che i soggetti e i contesti gli assegnano. La dimensione morale - in cui il petto esposto *induce* un'attitudine coraggiosa – e la dimensione simbolica in cui il significato viene impresso dall'esterno sul corpo del soggetto – la gamba sinistra intesa come *Monju bosatsu* – non esauriscono il senso profondo dello *zazen*, in quanto legate entrambe alla volontà umana di azione individuale e collettiva. Come detto sopra, l'eccedenza di senso dello *zazen* prende corpo attraverso il differimento costante di un significato - simbolico o morale - unico e definitivo. Numerosi praticanti non sono capaci di offrire una spiegazione razionale conclusiva della loro pratica dello *zazen*. Nel novembre del 2017, durante una lezione formale, l'Abate domandò a bruciapelo a tre monaci seduti in prima fila – due dei quali anziani praticanti – *perché* facessero *zazen*: tutti e tre risposero: “non lo so”. Nonostante l'Abate li abbia rimproverati per la mancanza di prontezza<sup>165</sup>, fenomenologicamente è importante rilevare l'apparente indecisione dei monaci. Più tardi, una monaca insegnante, F. R., commentando l'accaduto, mi disse quanto fosse difficile per tutti dire a chiare lettere la motivazione che spinge nella pratica dello *zazen*. Per i praticanti, la chiarificazione del quesito è un compito che dura tutta la vita<sup>166</sup>. Questo dato riflette da un punto di vista più ampio le conclusioni di Humphrey e Laidlaw circa la natura dell'azione rituale, la quale, appunto, non viene convalidata o inficiata in maniera unilaterale dalle intenzioni soggettive. Dal punto di vista assoluto, difatti, la pratica dello *zazen* è pensata attualizzarsi anche nella distrazione o nel torpore mattutino del praticante. In questo senso, si può intendere l'affermazione dell'Abate sopra riportata secondo cui il monaco «attraverso la postura, suo malgrado, *trasuda* liberazione». La natura dello *zazen* - e, come vedremo, dell'intera vita monastica zen - ha portato i membri della Comunità a utilizzare alcuni strumenti epistemologici della teologia cattolica riguardo l'efficacia dei sacramenti. Essi traducono l'efficacia dei riti con la formula *ex opere operato*, ovvero i riti agiscono per forza intrinseca e non si basano sulla purezza morale dell'officiante.

---

<sup>165</sup> In vista della funzione sacerdotale a cui devono adempiere, la quale richiede la capacità di esercitare la parola.

<sup>166</sup> Dal quaderno di campo. 29 novembre 2017.

La discussione sull'intenzionalità del soggetto rituale serve come introduzione a quello che potrebbe essere riconosciuto – con una formulazione incorretta - come il “senso finale” dello *zazen*. Dōgen Zenji nel fascicolo *Genjōkōan* dello *Shōbōgenzō* lo esprime in un passo diventato molto conosciuto. Trattando della relazione tra il corpo-mente nello *zazen* e l'aspetto soteriologico, il maestro giapponese scrive:

Studiare la Via è studiare il sé. Studiare il sé è dimenticare il sé. Dimenticare il sé è essere illuminati da tutte le cose dell'universo. Essere illuminati da tutte le cose dell'universo è abbandonare il corpo e la mente del sé, come pure quello degli altri. Perfino le tracce dell'illuminazione vengono spazzate via, e la vita con l'illuminazione senza tracce continua per sempre. (in Kim 2010: 138)

Nella prospettiva di Dōgen Zenji, il corpo-mente (*shinjin*) non deve essere coltivato o perfezionato. Il nucleo centrale della prassi monastica non si manifesta come l'applicazione di una tecnologia del sé di tipo foucaltiano o la ricerca di una particolare “antropotecnica” (Sloterdijk 2010). Nella visione dello Zen Sōtō, il corpo-mente deve essere infine “abbandonato” (*datsuraku*). Prima di analizzare l'“abbandono” del corpo-mente in relazione alla posizione assegnata dalla prassi zen alla soggettività umana, soffermiamoci brevemente sull'aspetto filologico del termine giapponese (*datsuraku*). La disamina delle diverse traduzioni si rende necessaria non soltanto per la comune precauzione metodologica che cerca di prevenire gli effetti deteriori del “tradimento” traduttivo. Detta analisi filologica, piuttosto, diviene imprescindibile all'ora di confrontarsi con un testo denso a livello filosofico-religioso, scritto nel 1233, per mano di un autore che ha reso l'equivoco tra parole omofone uno dei suoi mezzi espressivi favoriti.

La complessità del concetto di “*datsuraku*” ha generato un dibattito interno negli *Zen studies* circa la natura di questa formula, la sua origine filologica e le sue implicazioni religiose (Ishii s.d.). La traduzione di *datsuraku* è difatti complessa. Ogni scelta stilistica rivela molto spesso le proprie precomprensioni che non la vera natura di ciò che Dōgen scriveva. In inglese, la formula è stata differentemente tradotta come “molting of body-mind” (Kasulis 1981), “casting off body-mind” (Nishiyama, Stevens 1975; Kim 2010), “let the body-mind fall away” (Nishijima, Cross 2007a), “let the body-mind drop off” (Okumura 2010), “shedding body-mind” (Ishii s.d.). Per orientarci in quest'ambito – arduo per chi non domina il giapponese medievale – faremo riferimento a un interessante articolo di uno dei

maggiori studiosi dello Zen Sōtō, Steven Heine (1986: 54). Egli ha riflettuto sulle concezioni che le diverse traduzioni veicolano riguardo il soggetto rituale, la natura della trasformazione religiosa e il legame dello *zazen* con il complesso della disciplina monastica (*gyōji*). Nella sua prospettiva, la traduzione migliore corrisponderebbe all'ultima citata – *shedding body-mind*. Tale formulazione sarebbe efficace poiché unirebbe la “spontaneità” dell'evento all'intenzionalità conscia che spinge l'individuo in una pratica intensa, vero prerequisito per una vita religiosa. Secondo l'autore, *datsuraku* potrebbe corrispondere al termine heideggeriano *Gelassenheit*, termine che il filosofo tedesco deriva dalla mistica cristiana, che in italiano viene appunto tradotto come “abbandono”<sup>167</sup>. Vediamo brevemente il funzionamento del termine heideggeriano alla luce della sua derivazione cristiana. Utilizzeremo al riguardo le ricerche del filosofo statunitense Bret. W. Davis (2007) il quale, oltre ad aver dedicato un volume intero al concetto heideggeriano, nel corso della sua carriera accademica si è anche occupato estesamente del pensiero di Dōgen Zenji. Davis scrive riguardo il significato di *Gelassenheit*:

As the nominalized form of the perfect participle of *lassen* (to let, allow, leave), *Gelassenheit* can be translated as “releasement.” But this English word does not speak to us with the nuances of the German, and *Gelassenheit* is thus sometimes translated as “composed releasement” or even as “letting-be.” [...] The *Brockhaus* encyclopedia currently defines *Gelassenheit* as “the comportment, attained by way of letting go of one’s own wishes and cares, the comportment of a calm mental preparedness to willingly accept fateful dispensations of every kind.” As historical predecessors, we are referred to Meister Eckhart’s notion of “detachment” (*abgescheidenheit*) and the Stoic and Epicurean ideals of *apatheia* and *ataraxia*. It is Eckhart [*mistico tedesco medievale*], in fact, who introduced the nominalized form of *Gelassenheit* (*gelāzenheit*). (2007: xxv)

E ancora:

Is *Gelassenheit* compatible with the *vita activa*? A strict distinction (a “binary opposition”) between activity and passivity—and the ensuing reductive restriction of *Gelassenheit* to the latter category, i.e., as a mere absence of action if not a negation of life itself—is, to be sure, a deep-rooted prejudice of the tradition we inherit. (ibid.: xxvi)

---

<sup>167</sup> M. Heidegger, *L'abbandono*, Il Melangolo, Palermo 2004.

È dunque a partire da queste premesse che Steven Heine ricorre al termine heideggeriano per tradurre *datsuraku*. La mediazione del concetto cristiano consentirebbe, secondo Heine, di unire la passività all'attività, l'intenzionalità individuale con la non-intenzionalità del rito, senza schiacciare lo *zazen* su alcuno dei due poli. Come egli stesso scrive, *Gelassenheit*:

non-obstructively allows the unfolding of beings in the interplay of their opening and closing, presence and concealment. Similarly, *datsuraku* is the decision to abandon or forego decision, the meeting point of purposefulness and effortlessness through the mutual reciprocity of one's own power (*jiriki*) and the power of others (*tariki*). *Datsuraku* is not defined in terms of cause and effect, or rather it represents the occasion in which initiation and consequence merge. (Heine 1986: 57)

Si tratta in effetti di una soluzione che consente di venire a patti con lo statuto ambiguo del soggetto rituale nello *zazen* il quale “decide di non decidere”, e volontariamente si propone di abbandonare la sua volontà personale.

La formulazione linguistica di tale paradosso, tuttavia, continua a veicolare un'immagine reificata della pratica concreta dello *zazen*; come se chi decida di sedersi in meditazione cogitasse la sua intenzione di abbandonare la propria intenzionalità. È un'immagine idealistica e irrealistica che non risponde alla realtà etnografica. In monastero si segue insieme il programma quotidiano e quando la campana suona l'inizio dello *zazen* (*shijō*), ci si siede senza indugi o elucubrazioni di sorta. Il focus analitico, perciò, deve concentrarsi sull'atto medesimo di sedersi in *zazen*. Ovvero, bisogna dare risalto allo spazio intersoggettivo in cui lo *zazen* è pensato costituirsi come pura azione (*hishiryō*) del corpo-mente unificato, evitando di proiettare l'immagine irrealistica di un soggetto indipendente, inserito in un vago spazio rituale, che decide ora di “agire”, ora di “non-agire”. Il raccoglimento del corpo-mente (*shinjin o koshite*), e il suo abbandono, avviene in un quadro in cui il soggetto è pensato come “*preso in uno sguardo*”. Ovvero, egli si consegna all'ontologia dell'azione rituale, la quale è frutto di una “stipula precedente” che designa le “entità” che entrano in gioco nello *zazen* (Humphrey, Laidlaw 1994: 96-97). Nel caso che stiamo analizzando, per la natura della prassi buddhista zen, non è corretto parlare di “entità” quanto piuttosto della natura stessa del soggetto, la quale è riconosciuta essere come buddha-

natura (*busshō*). Allo stesso tempo, nella visione monastica zen, tutti gli esseri senzienti *sono* la buddha-natura, la potenzialità degli esseri di manifestare il Buddha vivente. Entrato nel campo d'azione del Buddha - che possiamo ricondurre alla fisicalità del monastero e, ancor più precisamente, alla Sala della Comunità (*sōdō*) dove si fa *zazen*<sup>168</sup> – il corpo-mente del soggetto viene inteso abbandonarsi trasfigurando, e trasfigurare abbandonandosi.

La corrispondenza tra la pratica dello *zazen* e la Realizzazione spirituale (*shushō ichinyo*) rimanda all'immagine delle «sensazioni doppie» di cui parla Merleau-Ponty (2009 [1945]: 144), in cui il toccato è il toccante, e viceversa. Analogamente, nella pratica dello *zazen*, il soggetto non viene eliminato, non viene schiacciato brutalmente nel campo della non-intenzionalità pura ma viene tenuto in gioco, sebbene con un ruolo differente. L'intenzionalità e la non-intenzionalità, allora, si presentano come delle dicotomie che la pratica dello *zazen* “mette tra parentesi” attraverso una *epoché* incorporata. Tra queste due dimensioni è dunque intesa avvenire una fissione che pone in corto circuito qualsiasi distinzione che pretenda un carattere definitivo.

### 2.5.2 L'antropocentrismo della fenomenologia culturale

Abbiamo ora mostrato come la soggettività del praticante viene decentrata nel contesto della pratica comunitaria. Lo *zazen* – concepito dai soggetti di studio come l'apoteosi dell'azione rituale<sup>169</sup> - è inteso sorgere a partire dall'“abbandono” del corpo-mente. Tale abbandono, tuttavia, non è pensato come la resa assolutamente passiva del soggetto a una realtà divina. Si tratta piuttosto della “messa tra parentesi” sia dell'intenzionalità che della non-intenzionalità. A partire da queste conclusioni, in questo paragrafo cercheremo di mostrare in che modo il paradigma teorico della fenomenologia culturale - a cui abbiamo fatto precedentemente ricorso – non riesca a superare l'ambito dell'“umano” nell'utilizzo dei suoi strumenti epistemologici. In questo senso, il proposito fondamentalmente umanistico (*human-oriented*) della fenomenologia in antropologia collide con l'intenzione basilare di questo scritto, ovvero “prendere sul serio” la dimensione non-umana ed extra-sociale riconosciuta dai soggetti di studio come cardine della loro vita monastica<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> Si approfondirà quest'aspetto nel capitolo quarto; si veda *infra* § 4.2.3.

<sup>169</sup> Il maestro dell'attuale Abate, Taisen Deshimaru, definiva lo *zazen* come “la cerimonia per antonomasia”, “la suprema cerimonia”. Dal quaderno di campo. 18/11/2016.

<sup>170</sup> A proposito dell'approccio *human-oriented* dell'antropologia esistenzialista e fenomenologica al problema teologico di Dio e il suo legame con la svolta ontologica, si veda l'interessante articolo dell'antropologo francese Albert Piette (2015).

Ritorniamo sull'aspetto non-intenzionale del rito e il suo rapporto con la concezione fenomenologica dell'"umano" in relazione alla ricerca religiosa. È certamente vero che alla base della pratica monastica zen si necessita una risoluzione non comune, un atto di fede incarnato. Una delle Sei Perfezioni del Buddhismo Mahāyāna è appunto il vigore (in sanscrito *vīrya*), qualità necessaria alla vita spirituale. A Fudenji si fa frequente riferimento in proposito al concetto vedico di *tapas*, l'ardore spirituale che spinge l'uomo verso la trascendenza. La vita monastica, difatti, chiama alla decisione drastica di offrire il proprio corpo-mente alla comunità buddhista. Se ci fermassimo all'aspetto volontaristico e personale, potremmo bene concordare con Thomas Csordas quando finisce per considerare la pratica religiosa come una «strategy of self in need of a powerful idiom for orientation in the world» (1994: 287). Tuttavia, appare limitante pensare alla prassi ascetica come lo sforzo integralmente umano di trovare il proprio "orientamento" nel mondo. In questo senso, concordiamo con Humphrey e Laidlaw quando glissano sull'intenzionalità consapevole del soggetto per riferirsi all'idea generale di «ritual commitment», ovvero una più ampia disposizione che mette il praticante sulla soglia dello spazio rituale. I monaci – e anche i laici maggiormente impegnati – si trovano coinvolti in una dinamica che supera grandemente le loro aspettative personali. Essi si trovano costantemente raffrontati non con la soddisfazione delle proprie necessità spirituali quanto con una generale "alterità" che tende a generare "conflitto" (intra e interpersonale)<sup>171</sup>. Tale dimensione *altra* - che pare mal inquadrarsi con le aspettative che ogni praticante mantiene - non necessariamente si presenta come un'esperienza diretta del "numinoso". Molto più frequentemente, essa viene incarnata dalle vicissitudini del rapporto con l'Abate e con l'organizzazione sociale della vita monastica. In questo senso, si concorda con Csordas (2004) quando afferma che l'*alterità* religiosa<sup>172</sup> non può essere appresa come tale poiché, per via della sua propria «majesty» (ibid.: 168), schiaccerebbe l'uomo e ne impedirebbe la minima intelligibilità. Per questo, egli preferisce riferirsi all'alterità che prende luogo nello spazio dell'"intimità", che ci è vicina e ci costituisce. L'antropologo americano, tuttavia, stabilisce la dicotomia tra il *wholly other* e l'*intimate other* per riportare il discorso religioso in una prospettiva umanistica, in cui la *vexata quaestio* «begins necessarily from our human consciousness» (ivi). Ora, perché nel presente caso di studio questa prospettiva non varrebbe o, per lo meno, sarebbe limitante? In

---

<sup>171</sup> Dal quaderno di campo.

<sup>172</sup> Ch'egli prende in considerazione discutendo il lascito della fenomenologia della religione di Rudolf Otto.



primo luogo, per via del proposito “ontologico” sopra delineato circa l’intenzione di trarre delle conclusioni teoriche in quanto variazioni del pensiero altrui (si veda a proposito Viveiros de Castro 2017: 170 e sgg.). In secondo luogo, per via di alcuni rilievi etnografici. Per meglio chiarire farò un esempio. I conflitti interpersonali che emergono tra i monaci della comunità si manifestano in maniera viva. Le discrepanze tendono a non essere occultate ma portate alla luce. Similmente, i rimproveri degli insegnanti – e dell’Abate in primo grado – avvengono pubblicamente, in modalità molto spesso repentine. Tali dissapori tuttavia – a cui sopra ci siamo riferiti come la manifestazione “intima” dell’alterità religiosa – non vengono modulati su base personalistica<sup>173</sup>. Il rimprovero e la *reprimenda* può manifestarsi con asprezza ma ciò tende a non generare rancori o biasimi tra i praticanti. All’inizio del lavoro di campo, mi colpì molto come la durezza del confronto tendesse a svanire con la rapidità con cui era sorto. Ugualmente, ho avuto modo di condividere quest’impressione con alcuni praticanti esterni alla comunità italiana, i quali a volte s’uniscono in occasione di seminari di studi o speciali periodi di pratica intensiva. Uno di questi, T. B., un monaco francese di circa quarant’anni, in un breve articolo che mi donò circa le sue impressioni del monastero italiano, scrive in merito: «Les coups de gueule de la godo [*l’educatore-capo*] et de la tanto [*l’aiuto educatore-capo*] arrivaient aussi soudainement qui’ils disparaissaient après avoir fait leur effet». Ciò vale a dire che il rapporto intersoggettivo è pensato e vissuto a partire da un riferimento esterno – *altro* – che lo de-personalizza senza burocratizzarlo, ma vivificandolo. Il portato extra-sociale che si frappone tra le soggettività in gioco non è pensato manifestarsi in un regno separato ma è incarnato nelle più minute vicissitudini di una comunità di uomini e di donne. Nel rapporto intersoggettivo esclusivamente umano è pensato inserirsi un crisma religioso che “fa cadere” la prospettiva personalistica della relazione. Ciò vale maggiormente quando i praticanti si relazionano al non-umano. Avremo modo di sondare quest’ultimo aspetto nella seconda parte del quarto capitolo e nel quinto. Basti ora dire che l’antropologo americano modula certamente un’analisi utile ai nostri fini. Tuttavia, egli insiste in uno sguardo di marca esistenziale - com’egli stesso ammette (ibid.: 176) - che pensa il religioso come un momento

---

<sup>173</sup> Non è mia intenzione affermare che la dimensione “personalistica” sia totalmente eradicata dai rapporti interpersonali tra i membri della comunità, fornendo un’immagine idealizzata. Tantomeno è mio interesse stilare una statistica della natura dei conflitti interni (vuoi di natura pedagogico-religiosa, vuoi personalistici). Si tratta di mostrare piuttosto, ai fini della discussione che si sta conducendo, una dinamica preponderante, avvalorata, come vedremo, anche dal dialogo con membri esterni alla comunità italiana.

di mediazione immaginale con un'alterità apparente, velata, la quale viene comunque ricondotta all'agentività umana<sup>174</sup>.

Il senso fondamentale riconosciuto – e continuamente ribadito - al fenomeno 'Fudenji' dagli stessi praticanti addita allo sfondo escatologico «della promessa e della profezia»<sup>175</sup> del Risveglio. Si tratta di una dimensione ineffabile ma che, appunto, non viene ridotta all'attività o alla passività del soggetto rituale, all'efficacia o all'inefficacia dell'azione rituale, all'esistenza o alla non-esistenza dei Buddha. L'idea di una soggettività umana indipendente, capace di formulare delle scelte in piena coscienza e di impegnarsi al raggiungimento dell'obiettivo finale di un'ascesi di tipo soteriologico, viene costantemente ridiscusso a livello discorsivo. Ciò non avviene, tuttavia, solamente a livello dottrinario e speculativo. In prima istanza, il corpo stesso dello *zazen* è pensato incarnare ed esprimere il de-centramento della soggettività umana in favore dell'azione salvifica del piano divino. Questo dato si manifestò anche nella mia partecipazione personale alla vita del monastero. A tale proposito, durante i miei soggiorni a Fudenji, ebbi a collegare il corpo dello *zazen* a un passo dello *Zarathustra* di Friederich Nietzsche (1973: 8; prologo: VI, 5-10):

[...] e la testa, come tirata dall'alto, anzi, meglio, come sospesa dall'alto, spinge verso il cielo, "schizza verso l'alto", come ebbe a dire l'Abate durante la *sesshin*. Ecco la rappresentazione rituale della condizione umana: radicato nella terra, teso al cielo: l'uomo come passaggio, come tensione, come corda tesa sull'abisso:

“L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio periglioso, un periglioso essere in cammino, un periglioso guardarsi indietro e un periglioso rabbrivire e fermarsi.

La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione.

Io amo gli uomini del grande disprezzo, perché essi sono anche gli uomini della grande venerazione e frecce che anelano all'altra riva”.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Per un approfondimento di questo problema si veda *infra* 5.4.

<sup>175</sup> Dal quaderno di campo. 02/12/2016.

<sup>176</sup> Dal quaderno di campo. 01/12/2016.

Il richiamo al filosofo dell'*Übermensch* assume un tono poetico nel contesto della partecipazione personale e al coinvolgimento emozionale nella vita monastica (si veda a proposito Cook in Davies, Spencer 2010) ma riflette al contempo delle sollecitazioni di carattere oggettivo ricevute sul campo. Il corpo in *zazen* è pensato come attraversato da una tensione salvifica, la stessa che unisce cielo e terra attraverso il microcosmo del corpo umano. In questa prospettiva, la manipolazione della corporeità in *zazen* non è riducibile a un proposito di ricerca esistenziale individuale.

Ritornando alla fenomenologia di Csordas, ciò che egli addita come l'«*existential ground*» della cultura e del sé (1994) – ovvero la corporeità - nella pratica dello Zen viene continuamente destabilizzato attraverso lo scambio ininterrotto tra la dimensione trascendente e quella immanente. Seguendo la prospettiva monastica, si può affermare che il corpo nello *zazen* non è pensato come un fondamento - non è un “*grounding*” - ma viene inteso come “permeato” da una fondamentale alterità. A Fudenji, come emerso in una conversazione con l'Abate, lo *zazen* viene concepito come uno «sporgersi sull'abisso»<sup>177</sup>, laddove l'abisso non è inteso come uno degli elementi in gioco, non coincidendo né con l'umano né col divino. La dimensione “esistenziale” è utile per mettere in luce il profondo coinvolgimento che il praticante si trova a vivere ma non è lo sfondo ultimo del loro agire rituale. La coltivazione del corpo in *zazen* non è un semplice “cercare delle risposte”, ma - nelle parole dell'Abate - «rimanere immobili di fronte alla mancanza di risposte»<sup>178</sup>.

Le persone che si avvicinano alla pratica della “meditazione zen” sono spesso attratte da una necessità impellente di dare un senso alla propria vita o al proprio disagio psicologico e spirituale. Queste domande iniziali, tuttavia, raramente rimangono a guida della pratica individuale, ma vengono stravolte e superate, attraverso un mutamento - repentino e drammatico - di piano d'azione. Frequentemente, viene rimarcato a Fudenji come le motivazioni iniziali dei principianti fossero semplicemente «sbagliate»<sup>179</sup>. Chi cercava un linguaggio per orientarsi nel mondo spesso si ritrova, in maniera subitanea, nella posizione paradossale di chi quel linguaggio deve contribuire a trasmetterlo agli altri, pur senza conoscerlo. La componente “umana” viene allora, utilizzando un termine deleuziano, “deterritorializzata”, spossessata e messa da parte. Eloquentemente, il *sōdō* - la Sala della Comunità dove si fa *zazen* - viene anche chiamato «il luogo dove si uccidono gli uomini».

---

<sup>177</sup> Dal quaderno di campo. 15/04/2018.

<sup>178</sup> Dal quaderno di campo. 16/05/2018.

<sup>179</sup> Dal quaderno di campo.

Questo processo di morte e resurrezione dell'uomo deve necessariamente attraversare un momento di sospensione e di *communitas*. Stabilire se l'alterità che è intesa penetrarvi sia “totalmente” altra o “intimamente” altra (Csordas 2004: 170 e sgg.), se sia identificabile con un'entità extra-umana o con un effetto di intensificazione della vita (Jackson 2009: 224), può facilmente divenire un'oziosa questione accademica.

Ciò che rimane è il dato fenomenologico secondo cui il soggetto in *zazen* si sente sottoposto a un processo che lo precede. Con il passare del tempo, ho avuto modo di notare in prima persona, sul mio stesso corpo, come il ritmo della vita monastica non fosse qualcosa a cui “io” dovevo conformarmi tramite uno sforzo consapevole ma che bisognava “consegnarsi” e lasciare che quel ritmo prendesse piede da sé. Appena arrivato in monastero per la *Dai Rōhatsu Sesshin* 2017, annotavo sul mio quaderno: «[...] Alle 14:00 c'è *zazen*. Mi siedo, sento la distrazione del mondo esterno come rimanermi appiccicata addosso, e inutile lo sforzo di liberarsene. Sarà la pratica quotidiana a “mondarmi” dall'eccitazione usuale, prendendo il sopravvento»<sup>180</sup>. In quel frangente, avevo familiarizzato abbastanza con la vita del monastero tanto da prevedere quello che poi effettivamente è accaduto: la dissipazione del pensiero e la smodatezza del movimento furono assorbiti fuori dalla mia stessa intenzionalità.

Il processo pedagogico a cui si viene sottoposti nel monastero – che qui trattiamo nel segmento della seduta rituale – non mira esattamente a destrutturare il soggetto perché questo possa apprendere «nuovi orizzonti dell'essere-nel-mondo» (Jackson 2013), o «aprirsi al mondo» (Throop 2018). Queste espressioni dell'antropologia fenomenologica ed esistenziale sono certamente efficaci ma non riescono a rendere la dimensione “metamorfica” di abbandono che, in realtà, domina i discorsi e sostanzia le pratiche nel monastero. La fenomenologia di Jackson (2013) o di Csordas (2008) è utile nell'analizzare il regno intersoggettivo d'interazione tra i praticanti ma non riesce a dislocare radicalmente la propria prospettiva antropocentrica. Jackson, ad esempio, illustra in maniera efficace come l'intersoggettività non coincide con l'empatia, includa il non-umano, si articoli ininterrottamente nella dialettica tra il sé e l'altro e come l'altro si possa trovare anche nel regno dell'intrapsichico (ibid.: 5-7). Ciononostante, egli non può che concludere che «being is not necessarily limited to human being. But this is a *human* projection, a *human* understanding» (ibid.: 8). In questa prospettiva, l'umanità sembra condannata a un

---

<sup>180</sup> Dal quaderno di campo. 29/11/2017.

solipsismo cieco e all'incapacità di darsi ragione in maniera coerente, attraverso il concetto, di ciò ch'egli pure si trova a vivere (si veda a proposito Jackson 2009: 99-100).

Thomas Csordas (2008), discutendo il concetto di «intercorporeality», a partire dal caso etnografico dell'imposizione delle mani nel Rinnovamento carismatico cattolico, cerca di prendere in considerazione un elemento terzo di natura divina nella relazione intersoggettiva. Egli cerca, in maniera mirabile, di non ridurre ciò che gli attori sociali riconoscono come l'"energia taumaturgica dello Spirito" a un'impressione soggettiva. L'antropologo americano ritiene che tale "alter-ego" trascendente può essere posto in esistenza solo nel campo della "reciprocità dei soggetti" (ibid.: 113). Il concorso delle forze soggettive che si esplicano nella dimensione dell'intersoggettività riesce a porre il terzo polo dello "Spirito". Ora, per quanto raffinata sia l'analisi di Csordas, non si può fare a meno di notare come tale "alter ego trascendente" non sia che un elemento fantasmatico, evocato grazie al tacito e comune accordo di due soggetti che si incontrano nella cornice rituale della seduta di guarigione. Anche in questo senso, il non-umano – lo Spirito dalle qualità taumaturgiche – si riduce a essere una produzione e una comprensione prettamente "umana". Il campo dell'intersoggettività appare inevitabilmente come la somma di due soggettività separate che partecipano al gioco dell'identità e della differenza, senza mai trovare una soluzione più ampia della dinamica sociale dell'io-tu. A partire da questi esempi, l'intersoggettività fenomenologica di Csordas e di Jackson (e della fenomenologia culturale *tout court*) appare essere una sorta di soggettività potenziata, che accondiscende ad accogliere l'"altro" nella sua nicchia esistenziale ma che, in definitiva, rimane intronizzato a guisa di un motore immobile.

Il punto, ora, non è abbandonare una spiegazione di tipo etnologico per una teologica (ibid.: 112), ovvero una visione che riconosca l'esistenza oggettiva di un'entità soprannaturale dotata di intelletto e volontà<sup>181</sup>. Nemmeno si può fingere di aver colto etnograficamente - ovvero tramite l'osservazione, l'ascolto o la partecipazione personale - un punto di vista non-umano, che oltrepassa il regno intersoggettivo della relazione. Entrambe le ipotesi sarebbero prive di qualsiasi scientificità, o forse anche di buon senso. Si tratta, piuttosto, di ripensare la stessa categoria dell'umano. L'uomo allora non apparirebbe più come il portatore della propria essenza metafisica, il quale gira per il mondo "umanando"

---

<sup>181</sup> Si veda a proposito la critica del filosofo delle religioni Roger Pouivet (2015) che riconosce in questa posizione epistemologica delle scienze umane una fondamentale "miseria".

non potendo che “umanare”. Piuttosto, come nel caso dello *zazen*, l’uomo si porrebbe in un “divenire-altro” che prende corpo nel corpo del mondo – quindi anche degli uomini – ma che non si riduce a esso. Nel monastero italiano, difatti, la circolarità tra me e l’altro viene pensata infrangersi e rinascere nel momento in cui il corpo del soggetto viene predisposto per accogliere “il sigillo del Buddha” (*busshin-in* o *bucchin*), attraverso il quale il corpo, la parola e la mente dell’uomo ordinario sono pensate trasfigurarsi nel corpo, parola, mente del Buddha<sup>182</sup>.

### 2.5.3 L’evento e l’intersoggettività

A partire dall’argomentazione appena delineata, la “produzione” dei Buddha attraverso la postura corporea dello *zazen* non è intesa avvenire in grazia della negoziazione intersoggettiva tra umani. Piuttosto, il campo intersoggettivo viene concepito come *ricettore* dell’azione salvifica del Buddha. In questo senso, non viene riconosciuto un rapporto di causa ed effetto tra il consorzio umano dei corpi e delle menti e l’avvenimento metafisico e inafferrabile dello “spogliarsi” del corpo-mente. L’intersoggettività è intesa predisporre l’*evento* religioso senza produrlo, come invece vorrebbe un diffuso costruttivismo, vuoi di marca sociologica, fenomenologica o esistenzialista. Al contrario, è come se l’azione corporea dello *zazen*, attuata in un contesto comunitario ritualizzato, fosse costantemente superata dalla dimensione dell’evento, la quale è intesa attualizzarsi al di là delle intenzioni soggettive. Per chiarire tale dinamica, troviamo utile la speculazione di Bruno Latour in merito all’autonomia dell’azione del non-umano. Egli scrive (2005b: 113): «colui che agisce non ha il controllo di quello che fa; altri passano all’azione, che lo superano. Niente che autorizzi comunque ad affogare il soggetto nel mare della disperazione. Non esiste da nessuna parte un acido capace di dissolvere il soggetto. Questi riceve l’autonomia donando quella che non possiede agli esseri che si danno grazie a lui». Le parole di Latour ci aiutano a comprendere perché a Fudenji lo Zen venga definito come “la religione dell’Evento”<sup>183</sup>. Il

---

<sup>182</sup> La risoluzione metamorfica dello *zazen* non comporta, inoltre, uno svuotamento della responsabilità individuale ma implica maggiormente il soggetto all’obbedienza delle norme religiose. Un fenomeno simile viene rilevato da Rebecca Lester (2005) – antropologa appartenente alla scuola di Tania Luhrmann – nella sua etnografia di un convento di suore cristiane in Messico. Lester rileva come, a un certo punto della formazione monastica, le postulanti comprendono che ristabilire il legame con Dio passi attraverso l’abbandono (*entrega*) alla Sua volontà. «Entrega», scrive l’antropologa americana «is not a complete relinquishing of personal agency but a nuanced renegotiation of this agency characterized by the progressive externalizing of control and internalizing of responsibility» (2005: 18).

<sup>183</sup> Dal quaderno di campo. 14/05/2017.

praticante invero la sua soggettività attraverso il riconoscimento di una soggettività che gli è esterna e lo supera.

Come una volta mi disse una delle monache insegnanti, da quando si è trasferita stabilmente a Fudenji, ogni volta che, dopo lo *zazen* mattutino, si sale nella Sala del Dharma (*hattō*) per l'ufficio mattutino (*chōka fugin*), apprezza come un miracolo il fugace barlume del sole nascente che coglie salendo le scale. Questa percezione la colpisce ogni volta come se fosse la prima, e diventa, per lei, il segno del suo distacco dal mondo e dalla sua vita da commessa, che, in un qualche modo, la anestetizzava e la rendeva insensibile alla visione mirabile dell'aurora. Ricondurre questa testimonianza circa la sensibilità estetica che induce la pratica a un convincimento soggettivo, oppure al riconoscimento di un dato oggettivo, significa svilirla imponendole una logica aliena. Nella prospettiva del monachesimo zen, il soggetto e l'oggetto si costituiscono entrambi nella dimensione dell'Evento: in questo caso, l'immagine poetica dell'alba. La persona umana, spogliata dall'attaccamento al sensibile, sente *come per la prima volta*. Allora è realmente impossibile distinguere se è Q. S. a vedere l'alba o, alla maniera di Cézanne (cit. in Merleau-Ponty 2016: 36), è l'alba a vedersi in lei. Traslando questo ragionamento alla pratica dello *zazen*, si può affermare che il praticante non sa se, nella cornice del rituale, è lui a guardare nel Buddha o il Buddha a guardare in lui. Tale paradosso si risolve spesso nel riconoscimento di un'*agency* all'atto stesso dello *zazen*. Per questo motivo, nella tradizione religiosa in esame, si afferma che è lo *zazen* a fare *zazen* (Okumura 2010), o anche "il Buddha incontra Buddha" (*yuibutsu-yobutsu*) (Kim 2010: 121). L'Evento religioso si costituisce in questa prospettiva come il dimorare nello spazio che separa – e crea – il soggetto dall'oggetto. A questo proposito, troviamo efficaci le parole della filosofa Gail Weiss, che definisce lo spazio interstiziale tra le due polarità come uno «space of non-coincidence that resists articulation . . . the unrepresentable space of differentiation . . . the invisible 'hinge' that both makes reversibility [between the sensible and the sentient] possible and, simultaneously, prevents it from being fully achieved» (cit. in Csordas 2004: 171). La tensione costante tra l'uomo e il Buddha, tra il cielo e la terra, tra il microcosmo e il macrocosmo, riconosciuta iscritta nel corpo dei praticanti, fa da contraltare alla dimensione trascendente in cui questa tensione duale è risolta *ab aeterno*. La pratica monastica non è tuttavia intesa come uno sforzo atto a soddisfare questa tensione, mettendola a tacere. Ovvero, non si favorisce la dimensione assoluta dell'Uno rispetto a quella relativa della molteplicità fenomenica. Piuttosto, è il movimento tra i due piani che

assume un valore salvifico. Come formulato dall'Abate durante una lezione formale, il Risveglio non consiste nel raggiungimento di uno stato nirvanico assoluto e statico, né nel dimorare nel mondo del secolo, il quale è pensato come esposto ai processi di trasmigrazione. Il fine religioso della postura rituale dello *zazen* viene invece a coincidere con l'azione del praticante impegnato nell'esercizio ascetico (*gyō*). L'azione rituale – sedere in *zazen* in questo caso - non è pensata nel suo aspetto teleologico ma come rinnovata da se stessa, per se stessa. Lo *zazen* viene a costituirsi come una serie discontinua di fratture e di scarti, la cui articolazione è costituita dai fenomeni che compongono il mondo della molteplicità. Ogni fenomeno percepito dall'apparato sensorio, tuttavia, viene vissuto dai praticanti come rivestito di una dignità fuori dall'ordinario.

L'azione rituale del sedere come un Buddha viene quindi messo in atto a partire da un'istanza soteriologica che è pensata ricadere al di fuori di un pensiero strumentale. I monaci si riferiscono a questa dimensione con il termine giapponese *mushotoku*, traducibile come “non-conseguimento” (Reader 1983: 257) o con il termine italiano “gratuità”. Quando si afferma che “*zazen* è Buddha” non si sta dunque affermando la pregnanza di una relazione stretta d'identità a cui si vuole giungere attraverso l'esercizio corporeo. Bernard Faure discute della stessa tipologia di problema in un articolo pubblicato nel 2017 circa la “presenza” del Buddha, riconosciuta dalle diverse tradizioni buddhiste, all'interno delle reliquie. In particolare, egli svolge una critica di uno studio del buddhologo Robert Sharf il quale afferma che il rapporto tra il piano divino del Buddha e la materialità della reliquia si risolve attraverso il concetto di una “presenza pura e semplice”. Lo studioso francese scrive:

Sharf criticizes the notion of “absent presence” invoked by some scholars, arguing that relics are “presence pure and simple” (Sharf 2004, 166). This, actually, may be a little simplistic. Their kind of presence, like that of the icon itself, is paradoxical, one could say “spectral.” The presence of the Buddha in his relics or icons, however, is not the simple presence of a person or a thing; it is always elusive, veiled, hidden. Even as it is manifested, it is never pure being; it does not lead to a Buddhist ontology but rather to what Jacques Derrida, in one of his most haunting puns, calls an “hauntology.” (2017: 95)

Similmente, anche l'interpretazione forte della presenza del Buddha all'interno del corpo del praticante durante la seduta rituale potrebbe risultare “a little simplistic”. In questo



senso, Faure preferisce non parlare di “ontologia” quanto piuttosto di “*hauntology*”<sup>184</sup>. In maniera analoga, nella concezione dello *zazen* nel monastero italiano, lo spettro dell’assenza abiterebbe il cuore dell’essere<sup>185</sup>.

Ricapitolando, la dimensione intersoggettiva non è capace di produrre il Buddha ma di accordare la possibilità al praticante di avervi accesso. Specularmente, l’intersoggettività rituale è pensata, in una maniera controintuitiva, come la possibilità per il piano divino stesso di “incarnarsi” nel piano relativo. Questo doppio movimento non è inteso trovare una soddisfazione, in cui l’uno (l’umano) riposa nell’altro (il divino) indefinitamente. Piuttosto, l’atto rituale dello *zazen* viene concepito e vissuto attraverso una generale concezione non-strumentale. In questo senso, il correlato della non-intenzionalità nella teoria dell’azione rituale di Humphrey e Laidlaw, a cui sopra ci siamo rifatti, può essere ulteriormente esplorato. Nel caso dell’*enactment* corporeo dello *zazen*, viene aggirata l’intenzionalità del praticante così l’idea stessa di strumentalità. Nella visione dei due antropologi, il rito *funziona* di per sé e sopra abbiamo visto come questo rilievo s’attagli bene al caso in esame. Si riconosce nel nostro oggetto di studio, tuttavia, una dimensione ulteriore in cui l’idea generale di “funzionalità” perde valore euristico. All’interno del quadro della “gratuità della pratica”, l’intenzionalità del soggetto – o la relativa non-intenzionalità – non vengono negate. Piuttosto, libere di squadernarsi all’interno della cornice rituale, vengono messe in una diversa prospettiva.

Per meglio chiarire questa dinamica farò due esempi apparentemente contrastanti. Nel primo caso, abbiamo i monaci e i laici che vengono rimproverati ed esortati perché in *zazen* non fanno che dormire, o perdersi nelle proprie fantasticherie. In questo senso, la dimensione dell’attualizzazione “ontologica” dei Buddha nei corpi dei praticanti viene spostata in secondo piano rispetto all’esercizio di una disciplina del corpo e della mente. Nel monastero italiano, difatti, si riconosce apertamente la possibilità per chi siede in *zazen* di “non star facendo affatto *zazen*”<sup>186</sup>, allo stesso modo in cui l’abate Ninshitsu indicava ironicamente a Francesco Saverio rispetto ai suoi monaci<sup>187</sup>. Nel secondo caso, la vera pratica dello *zazen* viene riconosciuta, a volte, manifestarsi anche attraverso gli effetti di una

---

<sup>184</sup> In francese *hauntologie* derivato da *hanter*: infestare. Per quanto si concordi con Faure, si continuerà comunque a utilizzare il termine ‘ontologia’ nell’accezione pluralistica sviluppata dagli autori principali della svolta ontologica in antropologia.

<sup>185</sup> Avremo modo di approfondire la relazione tra assenza e presenza nel quarto capitolo; si veda *infra* § 4.1.

<sup>186</sup> Dal quaderno di campo. 24/07/2018.

<sup>187</sup> Si veda *supra* § 1.1.1.

generale mancanza di disciplina. Ciò mi si è palesato in una particolare occasione dove l'Abate discuteva con altri monaci anziani di un rispettato maestro giapponese, il quale veniva puntualmente colto dal sonno non appena iniziava lo *zazen*. Per quanto possa apparire strano che un celebrato maestro avesse una così cattiva condotta nello *zazen*, i monaci di Fudenji ne parlavano in tono estremamente rispettoso, segnalando come al pieno abbandono al sonno a cui si lasciava andare il maestro giapponese corrispondesse un destarsi egualmente totale e profondo<sup>188</sup>.

Entrambi questi episodi – che possono apparire in contraddizione – mostrano come la pratica viva nel monastero sia difficilmente afferrabile attraverso delle categorie concettuali rigide (intenzionalità/non-intenzionalità, assoluto/relativo, umano/buddhico, risveglio/illusione). La dimensione della “gratuità” dello *zazen*, in questo senso, non può essere che affrontata con il corpo, in sede pratica, sedendo “come una montagna” o assecondando con dolcezza un colpo di sonno. Il piano umano e quello divino sono intesi come due aspetti dello stesso “Evento”. Tentare di ricondurli a ragione attraverso un approccio pseudo-filosofico che trascuri le pratiche concrete rischia di divenire solo un ozioso esercizio di stile.

Il tentativo di prendere in considerazione l'*agency* del non-umano nel contesto rituale porta spesso a una simile *impasse*. L'antropologo Michael Scott - raffrontando la concezione di Latour sull'agentività del divino (Latour 2013: 296-325) con le idee espresse da Willerslev e Suhr (2018) circa il ruolo della fede religiosa in antropologia – riconosce come, in queste narrazioni, il divino appare:

as a paradox, a Becoming-Being in which the antinomies of relationism and essentialism converge: God is nothing but an open-ended compositional flux eternally generated from within by local relations of mediation and is therefore also an always already transcendent essence. (Scott 2018: 83)

Nel nostro caso, ci ritroviamo in linea con questa descrizione. Ricapitolando, a partire dalla disamina operata nei paragrafi precedenti, ci si trova di fronte a un paradosso, laddove i praticanti sostengono, attraverso le pratiche che mettono in atto, la forza e l'efficacia di due regimi differenti: 1) il sigillo del Buddha, pur non essendo un'entità definita, si imprime sul

---

<sup>188</sup> Dal quaderno di campo. 18/02/2018.

corpo dell'uomo, trasformandolo. Allo stesso tempo, ciò sembra non essere possibile senza i due livelli culturali della mediazione analogica e metaforica; 2) la pratica è guidata dalla fede profonda che, *indiscriminatamente*, tutti gli esseri *sono* la natura-di-Buddha, da sempre e per sempre. La similarità metaforica della congiuntività (il “*come se fossi Buddha*”) e la contiguità metonimica dell'indicatività (“*sono Buddha*”) appaiono unite su un medesimo piano. Il rovescio di tale piano, tuttavia, è rappresentato dalla discontinuità assoluta in cui non c'è il praticante, non c'è *zazen* e non c'è Buddha, né alcuna soteriologia da applicare. Tale cosiddetto “rovescio” della medaglia – che coincide con il piano assoluto della pratica - non è, però, un qualcosa che si definisce in relazione all'altra faccia, costituita dalle mediazioni metaforiche e metonimiche. La dimensione storica ed extra-sociale dei Buddha, difatti, non ha lo stesso “modo di esistenza” (Latour 2013) della pratica degli uomini ordinari, costituita da gesti codificati culturalmente e inseriti nel divenire storico (sedere in *zazen*, fare l'inchino, offrire l'incenso, recitare i sutra, ecc). L'Assoluto buddhico non è inteso come una “cosa” che può venire all'esistenza e poi scomparire; non è l'oggetto di un nascondimento e di una seguente rivelazione. Per questo, sul “rovescio della medaglia” delle mediazioni di significato dello *zazen* troviamo piuttosto un oblio assoluto che non contiene altro che quelle stesse mediazioni di significato che si pensava fossero semplicemente dei mezzi strumentali per parlare di qualcos'altro. In questo senso, le due facce della medaglia della pratica dello *zazen* sono identiche. Perciò sedersi in *zazen* è pensato come giocare ininterrottamente e sinceramente a tenere in movimento questi due aspetti, nonostante la loro profonda unità.

## **2.6 La devozione di un cuore puro**

L'analisi sopra condotta circa i livelli analogici, metaforici e metonimici del significato – i quali si articolano secondo la continuità e la discontinuità del significante – rischia di tradire un'immagine meccanicistica della pratica. Lo *zazen*, come vissuto dai praticanti, non è una macchina mitopoietica né un dispositivo disciplinante ma coinvolge in prima istanza il senso esistenziale (Jackson 2013; Jackson, Piette 2015) e religioso della loro vita. Sebbene sia stata più volte affermata la marginalità del pensiero strumentale rispetto alla poetica dello *zazen*, è bene ricordare nuovamente come il *divenire-Buddha* dello *zazen shikantaza* è pensato coinvolgere solo in un secondo momento l'intellezione e la ragione pratica. Come scrive

Michael Jackson - citando proprio lo *zazen shikantaza* - l'avverbio *shikan*<sup>189</sup> indica la regione dell'azione non-strumentale: «[...] key expressions in Buddhist thinking such as “just sit” in Zen practice, “just” implying actions free of all instrumentality and worldly distractions. Attention to bodily movement, posture, gesture, and the senses [...] helps us understand that ritualization works largely outside of reason and cognition» (in Ram, Houston 2015b: 297). Su questo punto siamo totalmente d'accordo. A volte, tuttavia, si rischia di creare un'immagine strumentale della “non-strumentalità”, ovvero come se i diversi piani di significato, intrecciati con i due livelli del significante, fossero la causa efficiente del nucleo remoto in cui «si siede e basta».

Per prevenire una visione meccanicistica, è necessario considerare che alla base della pratica dei monaci vi è una “sofferenza” che li ha condotti ad assumere quella forma di vita in modo definitivo. Lo stesso *zazen* è segnato da quella sofferenza, una sofferenza definibile infine come *ontologica*, in quanto permea tutto l'esistente, in-sostanziandolo. La metamorfosi del *divenire-Buddha* per i monaci della comunità italiana non è un piacevole “tirarsi a lucido” ma porta una nota drammatica nella vita dei religiosi. Lo spossamento dello *zazen*, e della vita monastica, non è senza lotta, senza conflitti e senza tensioni. Il filosofo Felice Cimatti (2014), discutendo della relazione tra il “piano di immanenza” e il “divenire-animale” nell'opera di Deleuze scrive:

Può esserci immanenza solo se i singoli corpi che si concatenano in un “divenire” o in una “molteplicità” sono aperti alla possibilità di “cambiare natura”. Il soggetto invece è impaurito, sempre sulla difensiva, ché da ogni dove arrivano minacce alla sua integrità, alla sua autonomia e alle sue proprietà (naturalmente private). Il “divenir-animale”, invece, promuove il movimento contrario [...].

Il dramma della perdita del ‘proprio’ segna, come vedremo nel capitolo seguente, la vita monastica *tout court*, ma in prima e ultima istanza lo stesso *zazen*. Molti avventori occasionali del monastero - spinti dalle retoriche del New-Age (“cerca te stesso”; “realizza il tuo potenziale”, ecc.) (Terrin 1993; Heelas 1996) - si trovano davanti una realtà che li contraria senza sosta. Ma, in un certo modo, lo stesso avviene, sebbene su un piano differente, con i monaci che hanno dedicato la loro vita allo Zen. Unitamente al concetto di

---

<sup>189</sup> Tradotto in italiano come “solo”, “assoluto”, “puro”, ecc.

abbandono del corpo-mente, dunque, è necessario sottolineare le continue resistenze che vengono poste dai soggetti – ognuno a seconda della propria posizione – all’insegnamento monastico.

Da questo punto di vista, è dunque riconoscibile un *commitment* esplicitamente religioso – e non semplicemente “esistenziale”, “emozionale” o “psicologico” – che mette in un’altra luce le pratiche monastiche. La religiosità del loro vivere viene pensata attraverso l’obbedienza costante a uno “spirito di servizio”<sup>190</sup>. In questo senso, l’*ortoprassi* monastica può essere anche definita come una *soterioprassi*, una pratica di salvezza operata a beneficio di tutti gli esseri. Tale aspetto mi si è palesato in maniera contundente durante un colloquio privato con l’Abate. Una delle mie domande riguardava la natura dell’attenzione in *zazen*. Il mio quesito era: il praticante deve prestare attenzione a ogni fenomeno che si presenta nel suo campo percettivo oppure concentrare, raccogliere, l’attenzione cosciente in modo da escludere le distrazioni esterne (una macchina che passa, un operaio che lavora, una persona che tossisce, ecc.)? L’Abate rispose prontamente: «Tutt’altro! Quando ti vola vicino una mosca è come se passasse un autotreno! Lo *zazen* non è un rinchiudersi nella propria interiorità»<sup>191</sup>. Dopo questo breve accenno per soddisfare il tecnicismo insito nella mia domanda, egli cambiò repentinamente registro, dicendomi che la sensibilità incrementata nello *zazen* cresce fino a sentire il *dolore* dell’altro, il suo disagio e la sua sofferenza. Mi raccontò allora di una persona che aveva soggiornato a Fudenji anni prima. Durante *zazen*, non potendo sopportare il rumore di una falena sbattere contro la luce della lampada in cui era rimasta imprigionata, si alzò dal cuscino, scese dalla piattaforma e la liberò. Il suo comportamento non venne censurato nonostante fosse antinomico rispetto al rigoroso protocollo che determina i movimenti delle persone nella Sala durante lo *zazen*. Il *dolore* della falena era diventato il *suo* dolore e se n’era fatto carico.

L’elevata qualità estetica<sup>192</sup> dello *zazen* non può allora ridursi a uno sblocco o all’ottimizzazione della meccanica interna degli organi di senso. In § 2.4, ho parlato del movimento complementare della ritrazione/esposizione: le facoltà del pensiero, della volontà e dell’immaginazione legate al corpo, alla mente e alla parola vengono ritratte in corrispondenza a un’esposizione totale del corpo. Ugualmente, ho parlato della doppia *dynamis* di *hishiryō* legata all’interiorità e all’esteriorità, alla configurazione fisica e a quella

---

<sup>190</sup> Dal quaderno di campo.

<sup>191</sup> Dal quaderno di campo. 18/03/2018.

<sup>192</sup> Inteso nel suo senso etimologico originale: *aisthesis*: sensazione.

mentale. Ebbene, tali dinamiche non sono da intendersi in maniera meccanicista ma inserite all'interno della prassi di salvezza che le attualizza. La pratica dello *zazen* non è vissuta dai praticanti come un'esperienza di *augmented reality* ma come la partecipazione con la totalità del proprio essere al dolore del mondo, quindi alla sua risoluzione. Come già argomentato nei paragrafi precedenti, è illecito ridurre la pratica dello *zazen* a una particolare “tecnica del corpo” alla Mauss, o una generale tecnologia del sé alla Foucault. Piuttosto, dal dialogo con i soggetti di studio emerge la centralità di una radicale “sincerità” di fronte alla “pena del cuore che accomuna tutti”, secondo un'espressione di uno dei monaci, D. R., allora novizio in formazione<sup>193</sup>.

Si potrebbe obiettare, ora, che il sostrato della pratica non è dunque il corpo-mente e le sue dinamiche quanto una disposizione d'animo generale, una vocazione del cuore, un'idea portentosa che presto potrebbe essere tradotta come un *habitus* della mente e associato a un particolare tracciato neuronale, ecc. In questa prospettiva, la parte mentale ed emozionale potrebbe a ragione rivendicare una sorta di primazia ontologica rispetto all'immediata carnalità del corpo in *zazen*. Ritengo un'obiezione simile mal posta. Il corpo e la mente – unite nell'endiadi corpo-mente – non sono pensate come due sostanze accostate l'uno a l'altra a beneficio di un incerto “pensiero olistico”. Piuttosto, nella cornice dello Zen Sōtō, sono concepite come l'espressione dell'integralità dell'esperienza dell'essere umano (Ghilardi 2016: 67). “Studiare con il corpo” sta dunque per un *commitment* religioso totale, laddove i monaci consegnano la propria persona nella sua interezza alla ricerca della Via (*dō*). Come ebbe modo di sottolineare nuovamente l'Abate, discutendo dello *zazen* in relazione alla scuola filosofica dello Yogācara, il punto fondamentale dell'ascesi religiosa non è concentrato né sul sé né sull'altro (*muji muta*) ma nel campo intersoggettivo che li precede. L'accesso, per così dire, a questa dimensione non avviene tramite la coltivazione delle proprie qualità, il raffinamento del proprio corpo, l'esecuzione di un protocollo rituale ma “sedendo intensamente, sinceramente...”<sup>194</sup>. Per questo motivo, i monaci affermano che parlare dello *zazen* senza affiancarvi ‘*shikantaza*’ è fuorviante<sup>195</sup>.

Sedere sinceramente, assolutamente, intensamente (*shikantaza*) è pensato portare alla metamorfosi rituale che fa partecipi del dolore del mondo. In questo senso, i confini del

---

<sup>193</sup> Dal quaderno di campo. 02/08/2016.

<sup>194</sup> Dal quaderno di campo. 16/06/2018.

<sup>195</sup> Dal quaderno di campo. 14/04/2018.

corpo sfumano, non coincidono con la pelle ma aderiscono alla carne del mondo (Jackson 1989: cap. 9).

## 2.7 Conclusioni

In questo capitolo, abbiamo concentrato l'attenzione sulle concezioni e le pratiche legate al corpo nel segmento rituale della pratica dello *zazen*. Ne abbiamo esplorato in primo luogo le modalità di attuazione, attraverso l'analisi della postura rituale del corpo, del respiro e della mente. Abbiamo poi sondato in che modo il corpo e la mente vengano concepiti e vissuti come un'unità dinamica. Attraverso gli esempi etnografici, si è mostrato come le pragmatiche monastiche agiscono sul corpo in senso deduttivo e in senso induttivo. Si è visto come queste due modalità riescano, da una parte, a oggettivare il corpo in una disciplina formale stabilita dai canoni della tradizione religiosa di riferimento. Dall'altra, si è cercato di mostrare come, attraverso la pratica dello *zazen*, il corpo venga inteso sviluppare delle qualità di tipo soggettivistico, in cui il corpo-soggetto è protagonista dell'evento spirituale che si trova a vivere. Rispetto a tali qualità, si è fatto riferimento, in particolare, alla capacità di "leggere" i corpi dei praticanti da parte dei monaci anziani. Si è poi mostrato, attraverso il caso etnografico, come i "segni" del corpo non debbano intendersi secondo un'interpretazione semioticista. Detti segni corporei, difatti, non "rimandano" a un referente esterno ma vengono a *essere* l'espressione carnale dell'aspetto mentale e coscienziale. A partire dalla corrispondenza forte tra segno del corpo e "corpo del segno", si è mostrato come la manipolazione corporea nel contesto della pratica dello *zazen* venga attuata in funzione di un'operatività effettiva sulla coscienza. Si è dunque individuata una doppia *dynamis* che coinvolge da una parte il corpo e la mente e, dall'altra, i campi concettuali dell'interiorità e dell'esteriorità. Si può affermare che queste due polarità, in un certo modo, siano intese trasmutarsi l'una nell'altra, attraverso la messa in opera del pensiero del non-pensiero (*hishiryō*), manifestantesi ora come forza centripeta nel porre il pensiero nel corpo, ora come forza centrifuga nel porre il corpo carnale come puro pensiero dell'impensato.

Partendo dalla discussione sul rapporto corpo-mente e interiorità-esteriorità – i cui termini dicotomici sono pensati come uniti in un rapporto di corrispondenza ma non d'identità – si è rilevata una profonda ambiguità. Da una parte, l'*enactment* corporea della posizione del Buddha viene pensata come capace di *fare* di uomini ordinari dei Buddha. Dall'altra, viene riconosciuto uno iato tra il corpo del singolo e il corpo del Buddha.

Da questa constatazione, ci siamo focalizzati in primo luogo sull'aspetto immanentistico della pratica dello *zazen* (in cui il praticante *diventa* Buddha). Attraverso l'esplorazione dell'aspetto radicalmente trasformativo riconosciuto al rito, si è discussa l'utilità del concetto di 'ontologia' proposto da uno dei due paradigmi teorici di riferimento (l'*ontological turn*). Si è dunque specificata la peculiarità dell'interpretazione pluralistica del concetto operato dagli autori di riferimento, mostrando, infine, come tale strumento epistemologico possa "prendere sul serio" l'immanenza del piano divino nei corpi senza ridurlo a una pura narrazione metaforica. In questo senso, abbiamo mostrato come la postura del corpo sia raffrontabile a una funzione iper-metonimica, concetto tratto dalle ricerche di Martin Holbraad. Dopo aver precisato, attraverso il caso etnografico, la distinzione tra la prassiologia della svolta ontologica e la prassiologia *human-oriented* dell'antropologia della performance, abbiamo quindi approfondito il ruolo del non-umano all'interno della pratica corporea dello *zazen*.

A partire da questa riflessione, abbiamo poi esplorato l'altro aspetto dell'"ambiguità" del corpo zen. Se nella prima parte del capitolo ci si è concentrati sulla pratica e l'immaginario concernenti l'*identità*, nella seconda parte ci si è rivolti verso il pensiero della *differenza*, secondo cui vi è un fondamentale sfalsamento di piano tra l'uomo e il divino. Abbiamo quindi esplorato lo *zazen* nella sua dimensione mitologica e simbolica, proponendo un modello attraverso cui avverrebbe l'apprendimento della pratica, articolata attraverso il piano della mediazione simbolica e della mediazione morale. Si è cercato inoltre di chiarire quali siano le connessioni tra i due aspetti di tale fondamentale ambiguità che divide – e unisce al tempo stesso – le pratiche di natura mitico-simbolica di mediazione con la dimensione esoterica della metamorfosi rituale immediata. Infine, ci siamo concentrati sul ruolo della soggettività nello *zazen*, ridiscutendo il ruolo dell'intenzionalità e della non-intenzionalità del praticante. A questo proposito, siamo ritornati sul nodo tematico dell'antropocentrismo che connota alcune correnti teoriche, soffermandoci sulla fenomenologia culturale. Si è cercato di mostrare al riguardo la debolezza teorica dell'antropologia fenomenologica all'ora di considerare pienamente le affermazioni dei soggetti di studio circa la pregranza della dimensione religiosa dell'"Evento" rispetto al contesto intersoggettivo del rito. Infine, si è voluto sottolineare come le complesse dinamiche che coinvolgono i corpi e le soggettività di cui si è cercato di parlare nel capitolo non debbano essere intese in senso "meccanicistico". A questo fine, si è voluto porre



l'accento sulla "sofferenza" di tipo "religioso" che anima i praticanti. In questa prospettiva, il coinvolgimento del "corpo-mente" nello studio della Via buddhista deve intendersi come la disposizione all'integralità del *commitment* religioso.

Nel prossimo capitolo, ci focalizzeremo sull'analisi del corpo del singolo nella sua espressione gestuale. Questo tipo di analisi non si vuole porre in contrapposizione al corpo in *zazen*, come se durante la seduta rituale il corpo fosse "immobile". Abbiamo utilizzato questa dicotomia (immobile/mobile) come espediente per illuminare la pratica quotidiana dei monaci (il *gyōji*) a partire dalla pratica-matrice dello *zazen*, e viceversa. Allo stesso tempo, abbiamo visto che lo *zazen* stesso è da intendersi come un'azione ininterrotta composta da scarti e da fratture. A partire dunque da tali premesse, nel prossimo capitolo s'illustrerà la pregnanza che viene assegnata nel monastero al gesto rituale, cercando in questo modo di affrontare, da una prospettiva più ampia, il problema della soggettività e del non-umano rispetto alle modalità incorporate d'espressione religiosa.

### **3. L'ESTETICA DELL'ELEGANZA: IGI SOKU BUPPŌ**

La pratica dello *zazen*, come finora analizzata, si costituisce come una parte individuata della ritualità quotidiana. Pur essendo considerata la pratica-matrice della scuola Sōtō, la meditazione seduta occupa uno spazio ridotto nell'orizzonte temporale quotidiano<sup>196</sup>. Allo stesso tempo, lo *zazen* mantiene una forte preminenza simbolica nel quadro della vita monastica. Pur essendo un momento rituale tra gli altri, esso nondimeno viene considerato la "suprema cerimonia"<sup>197</sup>. Nel monastero italiano viene detto, difatti, che «non si smette

---

<sup>196</sup> Nel monastero italiano, fuori dai periodi speciali di pratica, si fa *zazen* al primo mattino e alla sera.

<sup>197</sup> Dal quaderno di campo. 18/11/2016.

mai di fare *zazen*»<sup>198</sup>. La pratica meditativa, nella sua dimensione assoluta, non viene pensata dunque in relazione soltanto alla postura corporea del “fare-Buddha”. Piuttosto, la stessa postura di *zazen* viene esplicitamente connessa ai gesti più minuti che occupano i praticanti nell’arco della giornata. Lo scopo di questo capitolo è dunque di esplorare le implicazioni concettuali del gesto rituale *qua zazen* “in movimento”<sup>199</sup>. In primo luogo, cercheremo di chiarire ulteriormente la relazione tra il rito dello *zazen* e la pratica quotidiana (detta *gyōji*). Faremo ciò sia dal punto di vista concettuale, sia in relazione alla missione pedagogica zen. In secondo luogo, dopo aver esposto le modalità di svolgimento della Regola attraverso i momenti liturgici più importanti, si esplorerà la relazione tra il gesto rituale e il piano divinosoteriologico. Dopo aver trattato le modalità principali attraverso cui avviene la trasmissione dei paradigmi della gestualità, si discuterà l’ampio nodo tematico dell’azione rituale all’interno del contesto quotidiano. In questo senso, si cercherà d’illustrare come viene regolata la gestione spaziale della prossemica e la concezione di “ritmo” in relazione alla temporalità rituale del monastero. In terzo luogo, si mostrerà come anche la gestualità che ricade fuori dal quadro liturgico sia intesa come l’espressione dell’azione salvifica del Buddha. A questo riguardo, ci focalizzeremo sulla nozione di “efficacia” e di “non-efficacia”.

### **3.1 La relazione tra il rito dello *zazen* e la pratica quotidiana**

Come illustrato alla fine del capitolo primo<sup>200</sup>, in cui abbiamo esplorato l’evoluzione storica di Fudenji, uno dei momenti fondamentali per la comunità italiana è stato lo sviluppo di una vita cenobitica tradizionale. Attraverso l’istituzione di una comunità permanente, i primi praticanti si sono confrontati con la Regola monastica tradizionale. I soggetti di studio si sono dunque misurati con un dispositivo disciplinante e “totalizzante” (Goffman 2001) che metteva al centro non solo la pratica dello *zazen* ma un insieme complesso di prescrizioni

---

<sup>198</sup> Dal quaderno di campo.

<sup>199</sup> Come si è cercato di chiarire nel capitolo precedente, anche la pratica meditativa non può essere pensata come l’immobilità dei corpi: essa esprime una fondamentale azione salvifica da parte del Buddha. Tuttavia, le modalità corporee d’esecuzione del gesto rituale occupano uno spazio importante nell’educazione dei praticanti. Per questo, si è diviso a livello analitico il gesto del “sedere come un Buddha” da quello di “camminare, stare in piedi e giacere come un Buddha” (*gyōjū zaga*).

<sup>200</sup> Si veda *supra* § 1.8.2.

inteso governare i corpi durante tutta la giornata. Il passaggio da una pratica concentrata sullo *zazen* allo studio tradizionale del *gyōji* non fu senza fratture e difficoltà<sup>201</sup>.

Si può affermare che, in un certo modo, nella visione monastica giapponese dello Zen Sōtō, la ritualizzazione della vita quotidiana viene inquadrata in un doppio registro. Da una parte, essa è preliminare e complementare all'approfondimento vero della pratica dello *zazen*. Dall'altra, la gestualità ritualizzata del praticante è intesa come il luogo privilegiato d'espressione della realizzazione religiosa. In questo senso, la pratica contemplativa dello *zazen* si trova legata a doppio filo con le attività che coinvolgono i corpi dei praticanti lungo l'intero arco della giornata. Da questa prospettiva, astrarre il momento puntuale della meditazione dalla complessa rete della ritualità quotidiana del monastero risulta essere, come vedremo sotto, un'operazione che non tutti gli insegnanti della tradizione condividono. Lo *zazen* viene concepito come il coronamento di un disciplinamento generale del corpo e non soltanto come una pratica spendibile al di fuori delle mura claustrali. In questo senso, la pratica dello *zazen* viene raffinata dai praticanti attraverso i gesti più banali.

Farò due esempi tratti dal mio lavoro di campo per chiarire in che modo si manifesta tale concezione. Una mattina di agosto del 2017, durante un periodo di ritiro intensivo (*sesshin*) in cui sarebbe intervenuto un importante maestro statunitense, uno dei monaci più giovani fu incaricato di preparare la sala per la lezione. Egli, pur avendo disposto ogni elemento nella maniera stabilita (tavoli, sedie, paraventi, incensieri, ecc.), tralasciò di pulire il piano della cattedra in legno dalla poca polvere che vi si era posata. L'Abate, facendosi dappresso per iniziare la sua lezione, notò subito lo sporco e, pulendolo, rimproverò il monaco. In quel frangente, sottolineò come l'importanza del gesto accurato non si rifacesse a una questione puramente "igienica". Il problema risiedeva nel fatto che "lo spirito" che aveva generato incuria e disordine "si porta in *zazen*"<sup>202</sup>. In un'altra occasione – che a livello concettuale è complementare a quella appena riportata - l'Abate sottolineò come la "raffinatezza" con cui si prende una tazza e la si porta alla bocca non concerne soltanto il

---

<sup>201</sup> Questo cambiamento ha comportato, nel periodo iniziale della comunità (metà anni Ottanta), a numerose defezioni. Molte persone all'ora di creare una comunità radicata in un territorio circoscritto, edificando materialmente gli spazi e vivendoli religiosamente, riconobbero la natura sostanzialmente laica del loro interesse. Per i miei soggetti di studio, tuttavia, la complessificazione del culto, e l'implementazione della vita comunitaria, rappresentava l'unica alternativa viabile per mettere lo Zen al centro della propria vita. L'Abate esprimeva tale necessità riflettendo sull'uso che si faceva dell'abito monastico: al di fuori della "pratica" veniva dismesso, proprio come si faceva con la divisa delle arti marziali una volta finito l'allenamento. La ricerca di una vita regolare stabile portò infine lo stesso Abate a trasferirsi definitivamente al tempio, per dare l'impulso decisivo alla creazione della comunità. Dal quaderno di campo. 29/04/2017.

<sup>202</sup> Dal quaderno di campo. 11/08/2017.

gesto puntuale del bere il tè. Piuttosto, la qualità della “raffinatezza” è intesa trasfondersi in tutto il corpo, *esprimendosi* anche nel momento contemplativo dello *zazen*<sup>203</sup>.

Dalla prospettiva appena mostrata, la pratica dello *zazen* è pensata in stretta correlazione con la coltivazione dell’*habitus* monastico. Allo stesso tempo, l’impressione dell’*habitus* monastico sul corpo del praticante ha luogo attraverso un processo di costante frequentazione della comunità, in cui la parte più importante della formazione è intesa avvenire “inconsiamente”, “automaticamente”, “naturalmente”<sup>204</sup>. Un’immagine efficace a cui spesso si ricorre è lo sfregamento dei ciottoli nel letto di un fiume, levigantisi grazie al reciproco contatto. In giapponese, questo processo viene chiamato *sessa takuma*<sup>205</sup>. Tale concetto rimanda al processo di raffinazione di una pietra preziosa in cui - attraverso la sfaldatura, la sbazzatura, la sfaccettatura e infine la politura - s’alterna una lavorazione aggressiva a un finale tocco di fino. La mutualità dello sforzo che smussa e affila è pensata incidere dunque in maniera diretta sulla pratica dello *zazen*. Per questo motivo, estrarre il rito meditativo dal contesto della pratica monastica quotidiana - come è avvenuto in Occidente - può indurre diverse incomprensioni. L’antropologo Tim Graf durante la sua ricerca presso il tempio giapponese di Kasuisai, uno dei più importanti centri giapponesi di formazione monastica (*senmon sōdō*), ha mostrato come una simile preoccupazione sia vissuta anche dai sacerdoti giapponesi disposti alla formazione dei giovani novizi. In un dialogo con l’antropologo tedesco, uno degli insegnanti anziani arriva a mettere in discussione la bontà della pratica dello *zazen* fuori dal contesto monastico, affermando:

For *zazen*, you need to be dedicated to an ascetic life (*kufū* 工夫; 功夫). Without living an ascetic life, you cannot practice *zazen* in any real way. Do you know the procedures for the *kufū* of *zazen*? At first you bring your body in order, and then you order your mind. If you just sit, and believe that *zazen* is only about the form, you will have to practice for you one or two hundred years to come to the understanding [that you would gain by living at a monastic training center for one or two years]. (in Graf 2017: 187)

---

<sup>203</sup> Dal quaderno di campo. 18/11/2017.

<sup>204</sup> Si tratta di avverbi utilizzati dal maestro Taisen Deshimaru, ricordati spesso nel monastero italiano.

<sup>205</sup> Riguardo alle diverse traduzioni del concetto si veda quanto scritto da Muhō Noelke in: <http://antaiji.org/en/english-what-does-it-take-to-become-a-full-fledged-soto-shu-priest-and-is-it-really-worth-the-whole-deal-1/english-part-5-sessa-takuma-ango-as-life-in-a-rock-grinder/>

Le affermazioni del prete giapponese possono sembrare radicali a un orecchio occidentale. La sua testimonianza, tuttavia, mette in luce come la comprensione incorporata dello *zazen* non possa ridursi allo *zazen* medesimo. Con questo non si vuole affermare che tutti i sacerdoti giapponesi siano contrari alla pratica dello *zazen* fuori dal contesto monastico o che nello stesso monastero italiano la pratica meditativa sia riservata soltanto al clero. Piuttosto, si vuole sottolineare, in primo luogo, l'importanza assegnata, nella comunità religiosa in esame, alla coltivazione della gestualità quotidiana ai fini di uno studio profondo dello *zazen*. In secondo luogo, s'intende mostrare come la partizione della tesi - che sembra dividere il "corpo inattivo" dello *zazen* dal "corpo attivo" del *gyōji* (la pratica quotidiana) - sia un espediente euristico ma non l'affermazione di una netta separazione tra i due ambiti di pratica religiosa. Al contrario, s'intende qui rimarcare come, da una parte, lo *zazen* venga inteso come la manifestazione di una profonda *attività*. Dall'altra, come tale attività sia concepita come coestensiva col gesto più banale che può impegnare un praticante nella contingenza della vita quotidiana.

A partire dagli esempi etnografici riportati sopra, si può forse raffrontare la coltivazione della gestualità nella vita quotidiana a ciò che l'antropologo Gregory Bateson definisce «deutero-learning» (Bateson cit. Desjarlais 1992: 17). Il concetto elaborato dall'antropologo di *Naven* non solo è molto complesso ma ha una sua propria storia in relazione all'evoluzione del pensiero del suo autore<sup>206</sup>. Ci riferiamo, ora, al concetto di deutero-apprendimento come la capacità di un soggetto non solo di apprendere la soluzione di un problema specifico in un contesto definito. Piuttosto, ci si riferisce alla capacità di "apprendere ad apprendere" attraverso cui il soggetto, attraverso la risoluzione del problema particolare sviluppa capacità applicabili a una gamma di casi di maggiore generalità. Bateson sviluppa il suo ragionamento in merito a partire dall'esempio degli studi del fisiologo ed etologo Ivan Petrovič Pavlov sullo sviluppo del "riflesso condizionato" dei cani in relazione a specifici stimoli condizionanti<sup>207</sup>. Egli scrive:

Ora accade che nei laboratori di psicologia si verifichi comunemente un fenomeno di un grado di astrazione o generalità alquanto maggiore di quelli per lo studio dei quali sono stati progettati gli esperimenti. È luogo comune che il soggetto sperimentale, sia esso uomo o

---

<sup>206</sup> A proposito si veda Visser 2003.

<sup>207</sup> Celebre è l'esempio del suono della campanella. Fatto modo che il cane associ il suono all'arrivo del cibo, l'animale inizierà a salivare al solo stimolo uditivo, senza che abbia bisogno di sentire l'odore del cibo.

animale, diventa un miglior soggetto dopo ripetuti esperimenti. Egli non solo apprende a salivare ai momenti opportuni o a recitare le appropriate sillabe senza senso, ma anche in qualche modo, *apprende ad apprendere*. Non solo risolve i problemi postigli dallo sperimentatore e che singolarmente sono problemi di apprendimento semplice, ma al di là di questo egli diventa sempre più capace di risolvere problemi in generale. (Bateson 2000 [1972]: 207)

Ora, è chiaro che tra il contesto della speculazione di Bateson (sperimentazioni di tipo cognitivo su animali) e il nostro vi siano delle profonde differenze. Il concetto di deutero-apprendimento, nondimeno, risulta molto utile per evidenziare le connessioni tra la generalità dell'apprendimento gestuale e la particolarità del rito dello *zazen*. Attraverso la correzione ricevuta dagli insegnanti e l'impegno personale che il praticante profonde nell'esecuzione di un gesto particolare (ad esempio, piantare un bastoncino d'incenso nell'incensiere), il soggetto è inteso raffinare una sensibilità corporea che si "esprimerà" in ambiti diversi.

Per meglio esemplificare tale processo, vediamo come l'antropologo Robert Desjarlais utilizza il concetto batesoniano di "deutero-learning" in relazione alle sue ricerche sullo sciamanesimo Yolmo in Nepal. Egli descrive, nel quadro di una ricerca di tipo fenomenologico sull'"estetica della malattia e della guarigione", il suo processo di apprendimento delle tecniche sciamaniche yolmo dell'estasi. Durante le prime sedute taumaturgiche a cui partecipò presso lo sciamano Meme - in cui egli agiva in quanto aiutante e apprendista - i suoi stati di *trance* erano segnati soltanto da visioni confuse e caotiche, rigettati da Meme come immaginazioni effimere. A partire dalla frequentazione della comunità più ampia, approfondendo il legame con Meme e arrivando a conoscere in maniera più profonda l'*ethos* locale, Desjarlais afferma di aver ottenuto progressivamente un maggiore controllo corporeo. Tale capacità di gestire il corpo nella *trance* induceva nel giovane apprendista occidentale delle visioni più composte e ordinate, cariche di significato nel quadro interpretativo sciamanico locale. Il punto interessante per la discussione che si sta svolgendo risiede nella modalità secondo cui egli ritiene d'aver avuto accesso a tali visioni. Desjarlais non attribuisce i suoi progressi solamente alla relativa familiarità acquisita con il mondo sciamanico in quanto tale. Piuttosto, egli riconosce come elemento fondamentale del proprio apprendimento sciamanico l'incorporazione degli *habitus* propri alla vita quotidiana degli Yolmo. Egli scrive:

I learned to enter into trance not solely by attending Meme's seances, but by frequenting the teashops and porches of Gulphubanyang, walking with Meme along the trails leading between villages, and by sensing the sounds and smells of the terraced countryside. By busying myself with these activities, gleaning how to eat a bowl of rice with style or greet an elder with grace, I learned how to use my body in a way that was conducive to my more ritualized efforts. (Desjarlais 1992: 17)

E ancora:

Through time, experiencing the body in this manner (including the residual, intermingling effect it had on how I stepped through a village, climbed a hill, or approached others) influenced my understanding of Yolmo experiences; it hinted at new styles of behavior, ways of being and moving through space that I did not previously have access to. By using the body in different ways, I stumbled on (but never fully assimilated) practices distinct from my own. Touching head to heart merged thinking and feeling (two acts unsegregated in Yolmo society); a sense of the body as a vessel dynamically compact led me to see Yolmo forms as vital plenums of organ and icon; and my loose assemblage of bent knees and jointed bones contributed to the springboard technology that gradually brought some force and ease to my shamanic "shaking." (ibid.: 27)

In questo senso, anche nel nostro caso di studi si ritrova la concezione secondo cui atti apparentemente banali (entrare in una sala senza calpestarne la soglia, inchinarsi al momento giusto, posare la tazza sul tavolo con cura) finiscano per coinvolgere la totalità del corpo-mente del praticante, fornendo “nuovi stili di comportamento, modi di essere e di muoversi nello spazio”. In conclusione, si può affermare che a Fudenji è il portamento a farsi comportamento, e il comportamento non è altro che un particolare stile di portamento. In questo senso, si può concludere che - ad esempio - la modalità di afferrare un bicchiere e di portarlo alla bocca<sup>208</sup> diventa il *locus* fondamentale dell'apprendimento e dell'espressione dell'azione salvifica dei Buddha. Per questo motivo, una delle formule centrali della

---

<sup>208</sup> L'Abate stesso ha utilizzato più volte l'esempio del bicchiere nel corso delle sue lezioni serali. Dal quaderno di campo. 18/11/2017.

pedagogia dello Zen Sōtō – che dà il titolo al capitolo – recita: “*igi soku no buppō*”, traducibile come “la dignità del portamento è esso stesso il Dharma del Buddha”<sup>209</sup>.

Abbiamo dunque visto come lo *zazen* e la pratica quotidiana del *gyōji* non siano concepiti come complementari od opposti. Piuttosto, nella visione monastica, sembrano poggiare sul medesimo piano d'immanenza buddhica nei corpi dei praticanti. Per tale motivo, alcuni testimoni della tradizione ritengono arbitraria l'estrazione della pratica meditativa al di fuori del contesto monastico. A partire dalla fondamentale contiguità tra lo *zazen* e il gesto *tout court*, abbiamo mostrato come la coltivazione della gestualità – formale o informale – si costituisca come il luogo essenziale per i praticanti dell'espressione della propria realizzazione spirituale. Allo stesso tempo, s'è visto come la raffinatezza e il vigore che l'*habitus* monastico cerca di imprimere sui corpi attraverso la banalità del gesto viene intesa esercitare un'influenza, per contagio, sull'azione stessa dello *zazen*. In questo senso, abbiamo parlato dell'apprendimento monastico della gestualità in quanto *deutero-apprendimento*.

Ora, prima di approfondire ulteriormente le dinamiche d'apprendimento e i contesti concreti di svolgimento del gesto, soffermiamoci brevemente sulla strutturazione di una giornata-tipo a Fudenji. Ciò è necessario per comprendere il senso generale del dinamismo proprio al monastero italiano nella regolazione dei tempi e degli spazi, del formale e dell'informale. La descrizione dello svolgimento della giornata è utile, da una parte, per comprendere i meccanismi di ritualizzazione. Dall'altra è rilevante in quanto mostra come la vita quotidiana sia scandita da un'attenzione onnipervadente ai dettagli più minuti, i quali si presentano come occasione principale per il dispiegarsi delle tattiche pedagogiche di trasmissione dell'insegnamento corporeo e per la manifestazione della dimensione religiosa dell'Evento.

### **3.2 Il disciplinamento dei giorni e delle ore**

Bisogna chiarire, in primo luogo, che non vi è una vera e propria “giornata-tipo” nel monastero. Il tempo, difatti, viene gestito in relazione al calendario liturgico. Vi sono diversi cicli temporali che si intersecano e che contribuiscono a scandire il quotidiano. Se ne possono identificare almeno quattro:

---

<sup>209</sup> Traduzione dell'autore dall'inglese “*dignified forms are themselves Buddha-Dharma*”, traduzione corrente tra gli studiosi afferenti ai cosiddetti *Zen Studies*. Si veda Leighton in Heine Wright 2008: 169; Narasaki in Leighton, Okumura 1996: x.



- 1- Quinario
- 2- Settimanale
- 3- Mensile
- 4- Trimestrale

Il primo, quello quinario, è caratteristico dei monasteri zen. Nei giorni detti *shikunichi* – ovvero i giorni del calendario contenenti il quattro o il nove<sup>210</sup> - cade il cosiddetto *hōsan*, il giorno in cui si è dispensati dall’incontro con l’Abate<sup>211</sup>. Oggi, sia in Giappone che in Occidente, rappresenta la “domenica dei monaci”. I praticanti si svegliano circa un’ora più tardi e si ha maggiore tempo libero per dedicarsi al disbrigo di faccende personali. Venendo sospeso il lavoro comune a partire da metà mattinata, i monaci possono fare il bagno, rasarsi il capo a coppie, rammendare i propri abiti, chiedere il permesso di uscire dal monastero per particolari esigenze, ecc. Non si tratta in realtà di un giorno di “vacanza”; spesso il tempo di *hōsan* viene impiegato per completare il lavoro accumulatosi nei giorni precedenti.

Il secondo ciclo è quello settimanale in cui, seguendo il calendario occidentale, la domenica è il giorno di riposo. Durante le domeniche, il monastero si apre al mondo dei laici e degli ospiti esterni in generale. A metà mattinata si tiene un servizio liturgico con lettura di testi canonici<sup>212</sup> seguito da un insegnamento formale da parte dell’Abate. Di pomeriggio, dopo il pasto comunitario, si tengono solitamente incontri, conferenze, spettacoli, ecc. Le incombenze dell’ospitalità impegnano tutta la comunità e alterano il programma quotidiano, non facendo della domenica un vero e proprio giorno di riposo.

Prima di vedere il ciclo mensile dei ritiri intensivi (*sesshin*)<sup>213</sup>, soffermiamoci prima sul ciclo trimestrale. Al ciclo settimanale e quinario si sommano i macro-periodi degli *ango*, i ritiri estivi (*ge-ango*) e invernali (*u-ango*) della durata di tre mesi. La loro istituzione viene fatta risalire ai tempi del Buddha storico quando il primo ordine monastico non risiedeva in un luogo fisso ma seguiva il Buddha Śākyamuni nelle sue peregrinazioni. Nel periodo dei monsoni, in cui era pericoloso viaggiare, venne istituito il ritiro di pratica collettivo, che riuniva i membri dell’ordine attorno alla figura del maestro (Baroni 2002: 8). Durante gli

---

<sup>210</sup> Quindi il 4, il 9, il 14, 19, il 24 e il 29 di ogni mese.

<sup>211</sup> [https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=release\\_from\\_convocation](https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=release_from_convocation)

<sup>212</sup> Modello elaborato nel monastero italiano sulla base del servizio domenicale cattolico. Dal quaderno di campo. 16/09/2017.

<sup>213</sup> Che analizziamo per ultimo perché ha più incidenza sulla variazione del programma quotidiano.

*ango* - periodo definito dall'Abate come "penitenziale"<sup>214</sup> - la disciplina diviene più esigente, portando dei cambi nel programma liturgico (si aggiunge l'ufficio di mezzogiorno (*nitchu fugin*), si modifica l'uso e la funzione di alcuni strumenti rituali) e nelle abitudini (è vietato lasciare il recinto del monastero, non viene consumato il vino nemmeno nei giorni festivi). In realtà, molte delle restrizioni rigorose dell'*ango* non si applicano a tutti i monaci indiscriminatamente ma sono dirette in maniera speciale ai monaci novizi che si formano attraverso la partecipazione a questi periodi intensivi, ufficializzati come strumento di formazione sacerdotale della Sōtō-shū.

A Fudenji, anche nei periodi di *ango*, la differenza maggiore d'articolazione del quotidiano è segnata dai periodi mensili delle *sesshin*. *Sesshin* è la contrazione di *setsu* e *shin* e si può tradurre letteralmente come "toccare, raccogliere il cuore-(mente)"<sup>215</sup>. I miei periodi di residenza a Fudenji hanno coinciso usualmente con le *sesshin* dell'anno liturgico. Le *sesshin* vengono usualmente associate nell'immaginario comune a un ritiro spirituale intensivo in cui si cessano le attività del monastero per dedicarsi allo *zazen*. Non è sempre così tuttavia. Ve ne sono di diverso tipo, ognuna delle quali si concentra su attività specifiche. Le *sesshin* che si susseguono a Fudenji si coordinano con il calendario liturgico e con le principali festività che lo scandiscono. I ritiri tuttavia sono comunque soggetti a cambiamenti e non vi è una rigidità assoluta. Ad ogni modo, si possono indicare le principali in<sup>216</sup>:

- 1- *Hōon Dai Sesshin*, tenuta tra gennaio e febbraio, in preparazione della festività associata all'entrata nel Parinirvana di Buddha (celebrata usualmente a metà febbraio);
- 2- *Kō Sesshin*, dedicata al lavoro manuale, tenuta a marzo;
- 3- *Gotan-E Sesshin*, in onore del Natale di Buddha, a inizio aprile;
- 4- *Kesa e Kō Sesshin*, tenuta tra aprile-maggio, o maggio-giugno, dedicata alla cucitura dell'*okesa* (l'Abito) e al lavoro manuale;
- 5- *Kekyukai Sesshin*, ritiro di studio e di formazione;

---

<sup>214</sup> Quaderno di campo. 20/11/2016.

<sup>215</sup> <https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=sesshin>

<sup>216</sup> Schematizzazione tratta dal sito internet della comunità italiana.

- 6- *Sesshin per principianti*, tre periodi di dieci giorni tenuti in agosto, dove i principianti possono avvicinarsi alla pratica zen, e in cui vengono effettuate le ordinazioni laiche e monastiche;
- 7- *Sesshin di studi per il Seminario Internazionale*, sesshin autunnale dedicata allo studio e alle conferenze, introdotta dal 2016, in occasione dell'istituzione del Seminario Internazionale in cui vengono invitati insegnanti europei, americani e giapponesi;
- 8- *Isshin-e Sesshin*, in preparazione del *Daruma-Ki*, la solennità del Primo Patriarca in Cina, Bodhidharma;
- 9- *Rōhatsu Dai Sesshin*, tenuta in occasione della festività del Risveglio di Buddha, a inizio dicembre e dedicata alla pratica dello *zazen*;
- 10- *Dampji Sesshin*, dedicata a Eka Daishi, Secondo Patriarca cinese;
- 11- *Sesshin di Capodanno*.

A seconda del tipo di *sesshin* ci si dedicherà ad attività diverse. Nonostante le variazioni, si può nondimeno abbozzare un quadro di una giornata durante un periodo di *sesshin*. Iniziamo dal momento in cui i praticanti si svegliano al mattino<sup>217</sup>.

### **3.2.1 Purificazione mattutina del corpo**

Usualmente la sveglia è puntata alle quattro del mattino. Le variazioni al riguardo sono di lieve entità. Il risveglio non viene comunque post-posto dopo l'alba. Il monaco incaricato – detto *shinsu* – dopo aver eseguito un protocollo di controllo nei diversi locali del monastero si reca nel *sōdō*, la Sala della Comunità. Prostratosi davanti all'altare principale, afferra una campana portatile (*shinrei*), suonandola compie tre ampi movimenti circolari in senso orario, in tre diverse direzioni dello spazio. Espletata questa procedura inizia a percorrere velocemente i corridoi del monastero suonando la campana per segnare la sveglia.

---

<sup>217</sup> Per quanto possa sembrare scontato iniziare la descrizione di una giornata-tipo dal risveglio del mattino, nel contesto monastico Zen Sōtō non lo è. Ritorneremo su quest'argomento più sotto; si veda *infra* 3.2.5.

I praticanti hanno circa dieci minuti per alzarsi dal letto<sup>218</sup>, vestirsi e lavarsi. Varcata la soglia del bagno (*tosū*), ci s'inchina davanti a un piccolo altare (vedi Immagine 8). Il primo è



Immagine 8: Altari dei bagni maschili di Fudenji (foto dell'autore)

l'altare della sala dei lavabo (*senmen*), il secondo è quello dei servizi igienici veri e propri (*senjō*). Prima di ogni azione vengono recitate mentalmente<sup>219</sup> delle formule atte a santificare il gesto e a iscriverlo in un registro simbolico analogo a quello analizzato in § 2.4. La maggior parte di questi versi (chiamati in monastero anche con il termine sanscrito *gāthā*) sono tratti dall'undicesimo capitolo dell'*Avataṃsaka Sūtra*<sup>220</sup>. Tali pratiche di purificazione sono associate fino ai segmenti più minuti del vivere. Prima di usare i bagni si reciterà in italiano o in giapponese (si veda a destra nell'Immagine 8 i versi scritti sotto l'altare) i seguenti versi:

Sayū benri  
tōgan shujō  
kenjo eo  
mu innuchi

Che con quest'atto  
tutti gli esseri viventi

<sup>218</sup> Per gli esterni, si tratta solitamente di un futon da ripiegare e mettere nell'armadio a muro.

<sup>219</sup> Nel fascicolo *Senmen* dello *Shōbōgenzō*, Dōgen Zenji scrive: “segretamente”. Si veda Nishijima, Cross 2007c: 199.

<sup>220</sup> In giapponese *Kegon Kyō*. Si tratta di una delle scritture più influenti sul buddhismo dell'Asia orientale (in particolar modo il Chan/Zen) prodotta in ambiente indiano a partire dal I sec. d.C (Cleary 1993: 2).

possano evacuare collera, desiderio, ignoranza  
eliminando l'impurezza.

I versi inseriscono il gesto individuale in un orizzonte soteriologico che coinvolge “tutti gli esseri viventi”, compiuto sotto l'auspicio delle divinità tutelari dei diversi spazi del monastero<sup>221</sup>. Vi sono inoltre dei versi nel momento in cui si prende lo spazzolino<sup>222</sup>, lo si usa<sup>223</sup>, si risciacqua la bocca<sup>224</sup>, si lava il viso e le orecchie<sup>225</sup>, e anche quando si prende l'acqua per le parti intime, quando la si usa e, infine, quando si lavano le mani



Immagine 9: Senmen maschili (foto dell'autore)

(Narasaki 2011: 45-47). Una grande cura viene riservata al consumo dell'acqua di cui si fa un uso meticoloso. Viene raccolta in alcune bacinelle di plastica in modo da non lasciar scorrere il rubinetto (vedi Immagine 9). Il modo in cui si lavano i denti o il viso deve essere eseguito con una sollecitudine che non lasci spazio alla rudezza o a movimenti bruschi che potrebbero arrecare fastidio agli altri. L'atto di lavarsi i denti, per esempio, viene compiuto leggermente piegati verso il lavandino. Oppure quando si sciacqua la bocca dal dentifricio lo si nasconde alla vista degli altri utilizzando le due mani. È così inteso assecondare un ideale di modestia e di pudore che nella pratica monastica è il modo dei Buddha di lavarsi i denti o il viso. I monaci, inoltre, adoperano un lungo pezzo di stoffa grigia (detto *senmen shukin*) per avvolgere la veste interna il cui uso richiede una particolare abilità delle mani. In questo modo, impegnandosi in un'azione meticolosa nei primi minuti di veglia - afferma l'Abate - i praticanti manipolano attraverso le mani ancora addormentate la stessa coscienza<sup>226</sup>, contribuendo così allo sviluppo di un *habitus* del corpo-mente che verrà esercitato anche al di fuori dell'uso del *senmen shukin*. Compiere le operazioni

---

<sup>221</sup> La divinità guardiana dei bagni è Battabara *bosatsu*, un monaco indiano che secondo la tradizione buddhista si illuminò mentre entrava nei bagni, con un piede già in acqua – quindi puro – e l'altro fuori, sporco (Ashkenazi 2003: 123).

<sup>222</sup> *Shūju yōji/ tōgan shujō/ shin toku shōbō/ jinen shōjō.*

<sup>223</sup> *Shin shaku yōji/ tōgan shujō/ toku chōbuku ge/ zeisho bonnō.*

<sup>224</sup> *Sōsō kushi/ tōgan shujō/ kōjō hōmon/ kugyō gedatsu.*

<sup>225</sup> *I sui senmen/ tōgan shujō/ toku jō hōmon/ yō mu kuzen.*

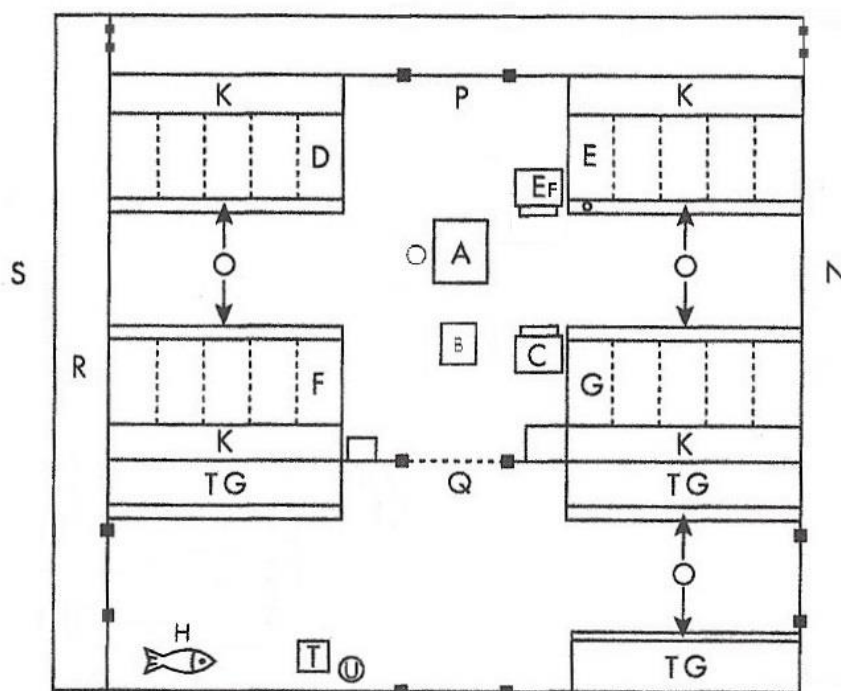
<sup>226</sup> Quaderno di campo. 19/11/2017.

sommariamente descritte sopra in un lasso di tempo di dieci minuti non lascia spazio al praticante ad alcun rimuginio ma viene immesso direttamente nel ritmo del *gyōji*.

### **3.2.2 Lo *zazen* del mattino (*kyōten zazen*)**

Non appena ci si è lavati, si scende verso il *sōdō* per la prima seduta di *zazen* del mattino.

Con passo regolare, senza affrettarsi, si percorrono i camminamenti che collegano i diversi



1: Schema

A: Altare di Monju *bosatsu*;

B: *Raiban*: piattaforma per le prosternazioni dell'officiante;

C: Seggio dell'Abate (*dōchō*);

D: Posto del *tantō*, l'assistente-educatore;

E: Posto del *gōdō*, l'educatore-capo;

Ef: Seggio dell'Abate (*jūshoku*) a Fudenji;

F: Posto del *seidō*, il monaco-anziano;

G: Posto dello *shuso*, il monaco-capo dei novizi;

H: Tamburo di legno a forma di pesce (*hō*)

K: I *kanki*, ripiani dei monaci per riporre la veste e altri effetti personali;

N: Lato Nord della Sala;

O: I *jōen*, le bande esterne di legno dei *tan*;

P: Entrata posteriore nella parte interna del *sōdō*, il *naidō*;

Q: Entrata principale nel *naidō*;

R: Camminamento del retro del *sōdō*;

S: Lato Sud della Sala;

T: Tamburo (*hokku*);

TG: I *tan* del *gaitan* (di misura inferiore rispetto ai corrispettivi del *naidō*);

U: Campana del *gaitan* (*gaidō-sho*).

edifici. Muovendosi nel monastero ci si tiene rigorosamente sulla sinistra, in modo da lasciare simbolicamente libero il braccio destro<sup>227</sup>. Entrare nel *sōdō* comporta – come in tutti

gli altri locali – scavalcare una soglia in legno alta circa dieci centimetri che segna il passo e simbolicamente avverte il corpo-mente del praticante del suo ingresso in uno spazio religiosamente connotato. Per scavalcare la soglia si usa il piede più vicino allo stipite della porta, a seconda dell'orientamento della sala. Solitamente si entra da sinistra, quindi utilizzando il piede sinistro per entrare e il destro per uscire. Il *sōdō* è diviso in due ambienti: il primo, da dove tutti entrano, si chiama *gaitan*, uno spazio collaterale al cuore della Sala, dove si siedono in *zazen* coloro che non sono ordinati (come me), i laici ordinati che non hanno un posto all'interno della sala (*naidō*), oppure i monaci che avendo degli incarichi specifici, sedendo fuori sono più liberi di muoversi (si veda Figura 2<sup>228</sup>). I monaci entrano nel *naidō* attraverso il lato sud dell'entrata principale (Q), mentre l'Abate può entrare dal centro dell'entrata con il piede destro. Una volta che si è saliti sulle piattaforme – i *tan* – secondo la procedura descritta nel capitolo precedente<sup>229</sup>, l'officiante incaricato - detto *gyokoshi* - fa il giro della sala interna ed esterna secondo uno schema prestabilito per osservare i praticanti. Al suo passaggio questi si mettono in *gasshō*. Il monaco incaricato – il *jikidō* – suona allora tre colpi di campana (*shijō*: letteralmente, “entrare nel silenzio”) che danno inizio allo *zazen*. Durante la sessione, il monaco addetto (detto *junkō*, solitamente coincide con il *jikidō*) si alza dai *tan* per prendere il *kyōsaku*. Si tratta di un bastone rituale – a sezione piatta – che viene utilizzato per risvegliare e incoraggiare i monaci colpendoli, secondo una procedura ritualizzata, sui muscoli della spalla destra. La sessione dura quaranta minuti, ma di solito si è seduti da prima, dalle quattro e un quarto del mattino. La fine della seduta viene segnata dal *daikaijo*, una serie di suoni eseguiti con diversi strumenti (tamburi, campane, tavole di legno e colpi su metallo) che annunciano l'ora e dialogano con gli strumenti rituali dei locali della cucina. Dopo che i monaci hanno indossato la veste (*kesa*), si sale con ordine verso la Sala del Dharma (*hattō*) per l'ufficio mattutino.

### 3.2.3 L'ufficio del mattino (*chōka fugin*) e il pasto (*chōshuku*)

La processione formata a partire dalla Sala della Comunità verso la Sala del Dharma (*hattō*) si raccoglie nella Sala dello Studio (*shuryō*)<sup>230</sup>. Attraverso il gioco dei suoni rituali, viene comunicata la fine della preparazione della Sala del Dharma per la cerimonia e si riceve infine l'autorizzazione a salire. Una volta giunti nell'*hattō*, ognuno si posiziona a seconda

---

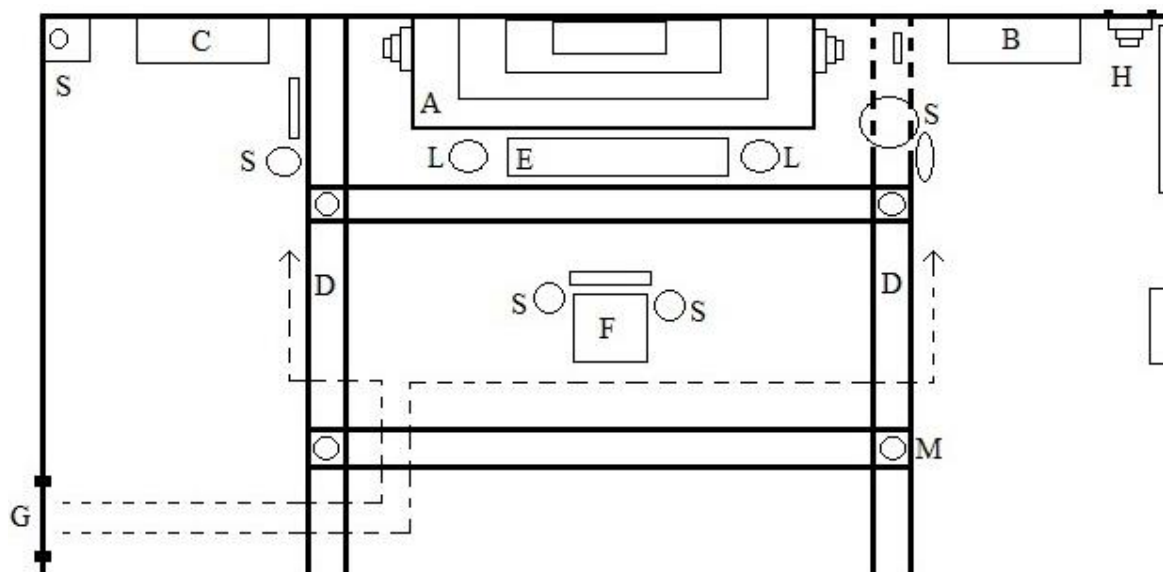
<sup>228</sup> La figura 2 è stata riadattata a partire dallo schema del *sōdō* di Zuioji in Narasaki 2011: 33.

<sup>229</sup> Vedi *supra* § 2.1.1.

<sup>230</sup> Una sala con i *tan* tradizionalmente dedicata allo studio monastico, che si trova un piano più in basso.



della gerarchia e della funzione. L'*hattō* a Fudenji è tripartito. All'altare principale del



3: Percorsi di accesso nella Sala del Dharma (*hattō*) di Fudenji

- A: Altare principale (*shumidan*);
- B: Altare del Fondatore (*kaizandō*);
- C: Altare dei defunti (*shōdōdan*);
- D: Linee del *ryōban*;
- E: Tavolo frontale con incensiere (*maejoku*);
- F: Sedglio e spazio di prosternazione dell'officiante (*haiseki*);
- G: Entrata principale;
- H: Entrata secondaria, riservata al *dōshi* e ai suoi assistenti;
- L: Statue di divinità guardiane leonine (*shishi*);
- M: Uno dei quattro pilastri di legno che reggono il santuario (*rochu*);
- S: Strumenti rituali (campane, tamburi e *mokugyō*).

tempio - dove è installata la statua principale del Buddha - si affiancano altri due altari che, nei monasteri più grandi, vengono eretti in sale appositamente dedicate. Alla sinistra dell'altare del Buddha (*butsuden*), vi è l'altare dedicato ai defunti (*shōdōdan*) mentre alla destra vi è l'altare dedicato al fondatore del monastero (*kaizandō*), in cui sono installate delle tavolette di legno commemorative (*ihai*) anche di altri sacerdoti e maestri di riferimento per la Comunità. Una volta entrati, i monaci e i laici ordinati dovranno accedere allo spazio sacro secondo le direzioni visibili nella Figura 3. Entrando con il piede sinistro, dopo essersi inchinati lievemente con le mani in posizione di riposo (*sasshū*), daranno un piccolo passo di lato e si sposteranno a sinistra o a destra dell'altare. Una volta raggiunti il proprio posto

si inchineranno in *gasshō* verso l'altare (anche se si è nello spazio laterale ci si inchina perpendicolarmente alla parete di fondo) e poi, girandosi verso il centro, in *sasshū*, per salutare chi è di fronte. Chi non ha alcuna ordinazione si posiziona direttamente nello spazio antistante l'altare dei defunti, poiché lo spazio dove siede l'officiante (*daima*) - o, a maggior ragione, il santuario interno (*naijin*) dove si trova l'altare principale - è a essi prescritto. I monaci di grado più alto – i quali rivestono un ruolo attivo in alcune cerimonie - si posizionano lungo le linee del *ryōban* (D) che segnano le linee est-ovest della Sala.

Una volta che tutti sono disposti, i diversi segnali sonori invitano a entrare l'officiante (detto *dōshi*) scortato dai suoi assistenti. Il *dōshi* è preceduto da un monaco (detto *fukudō*) che segna il passo suonando una piccola campana di metallo (*inkin*), assestata su dei cuscinetti con alla base un manico di legno. Il monaco che segue è detto *jisha* e regge in mano un bastone di incenso (*senkō*) che servirà all'officiante all'ora della prima offerta. Il *dōshi* così scortato entra nello spazio antistante l'altare, si inchina una prima volta per salutare l'Assemblea (cui tutti rispondono chinandosi in *sasshū*), poi fa un passo in avanti e s'inchina come omaggio al Buddha. Una volta offerto l'incenso e la polvere d'incenso, ritorna al suo posto, suona la campana, ci si gira verso l'altare, per compiere le tre prosternazioni rituali (*sampai*). Una volta compiuto *sampai*, inizia il cuore dell'ufficio che consiste nella recitazione di alcuni testi sacri. Dopo la recitazione e la lettura delle formule rituali, si fa nuovamente *sampai*, il *dōshi* si ritira, si conclude la liturgia e ci si avvia, in ordine gerarchico, verso l'uscita della sala.

Dopo *chōka fugin*, se si è nel periodo di *ango*, verso le sei del mattino, segue il rito di *shitsunai kankin*, un rito di confessione e pentimento in cui si rinnova il legame con il proprio lignaggio religioso. Vengono recitati dei versi e letti dei testi ad alta voce, secondo uno stile peculiare che non prevede quasi soluzione di continuità tra i segmenti del rito. A Fudenji, *shitsunai kankin* viene eseguito collettivamente nello *shuryō*, ma si vorrebbe eseguito dal singolo monaco davanti al proprio altare (Narasaki 2011: 81). Solamente chi ha ricevuto l'ordinazione – monastico o laica – può prendervi parte. Gli esterni rimangono quindi nella sala attigua dello *shuryō*, facendo *kinhin*, la meditazione camminata.

Una volta compiuto *shitsunai kankin*, è l'ora della prima refezione (*chōshuku*). Durante le *sesshin*, il pasto viene eseguito in maniera formale, sulle piattaforme dello *zazen*, utilizzando le ciotole. Vi sono tuttavia alcune varianti. A volte, viene eseguita una forma abbreviata del rito: si mangia in altri ambienti (senza i *tan*) utilizzando i tavolini bassi alla

giapponese. Altre volte, in periodi fuori dalle *sesshin*, la colazione può avvenire in maniera informale, a base di caffè e biscotti. Il programma quotidiano può subire continue variazioni, molto spesso repentine, e non è facile delinearne una casistica circostanziata.

### 3.2.4 *Nitten sōji*. La pulizia dei locali

Una volta finito il primo pasto, ci si reca negli spogliatoi per cambiarsi d'abito, operazione che viene compiuto numerose volte durante il giorno. Un gruppo di laici, ex membri della Polizia di Stato, mi raccontavano come questo gli ricordasse l'atmosfera della caserma, con i suoi orari cadenzati e i continui cambi d'uniforme<sup>231</sup>. Il cambio va effettuato celermente per non essere in ritardo nel luogo convenuto dove avverrà la distribuzione del lavoro a opera del monaco incaricato (a Fudenji a farlo è il *dōan*, una delle responsabilità più importanti nella conduzione pratica del monastero<sup>232</sup>). L'abito che si veste viene chiamato *samu-e* (letteralmente, “abito del lavoro manuale”). Si tratta di un completo in foggia giapponese di



Immagine 10: Monaco di Eiheiiji durante il samu

lino o cotone, di colore blu (raramente nero nella comunità italiana), in generale riconosciuto come abito informale dei monaci. Il capo viene avvolto da un pezzo di tessuto di colore bianco, chiamato *tenugui*, tipicamente giapponese, che serve per assorbire il sudore, proteggere il capo nudo dei monaci dal sole, potendo anche fungere da asciugamano. Una

<sup>231</sup> Dal quaderno di campo 28/11/2016.

<sup>232</sup> A proposito del ruolo del *dōan* si veda *infra* § 4.1.1.

volta cambiati, ci si raduna nella sala precedentemente indicata dal *dōan* a fine pasto. Nell'attesa, spesso a Fudenji uno dei monaci dirige una sessione di cinque-dieci minuti di *qi-gong*<sup>233</sup>. Giunto il *dōan*, ci si dispone in ordine gerarchico e si ricevono le istruzioni circa quali parti del monastero pulire. Solitamente si ha a disposizione un'ora per svolgere le mansioni attribuite. Il lavoro di pulizia si svolge secondo le modalità usuali nei templi giapponesi. Ad esempio, per lavare i pavimenti non si usa lo spazzolone (vedi Immagine 10) né si ricorre in maniera particolare a detergenti<sup>234</sup>. Durante il periodo di *ango*, la fine del *samu* viene segnalato dal *dōan* suonando delle *claquettes* di legno (*hyōshigi*) mentre percorre gli spazi del monastero.

Finito il *samu*, può esservi un caffè informale alle otto di mattina, a cui monaci e laici, ancora in *samu-e*, partecipano volentieri, essendo un momento informale di convivialità, e un modo ulteriore per cibarsi.

### 3.2.5 Il servizio formale del tè (*chōsan gyōcha*)

Dopo aver bevuto il caffè, se previsto, i praticanti si cambiano nuovamente, indossando l'abito che si usa per lo *zazen*, per quello che viene chiamato colloquialmente *chōsan*, ovvero l'incontro con l'Abate per bere il tè in maniera formale.

Durante le mie permanenze a Fudenji, l'Abate non ha mai partecipato a *chōsan*, se non in periodi speciali come la *rōhatsu sesshin*, in cui il tè viene servito dopo l'insegnamento formale all'interno del *sōdō*. A capo dell'assemblea, dunque, si trovava solitamente l'allora vice-Abate, M. M., oppure, in sua assenza, il monaco insegnante che seguiva in ordine di gerarchia. L'incontro non si protrae a lungo, svolgendosi, come tutte le altre



Immagine 11: Tazze per *chōsan*

attività quotidiane, con cura e sollecitudine, permettendo ai praticanti di riprendere a lavorare. Durante la prima *sesshin* a cui partecipai, mi trovai a pensare come fosse “poco

<sup>233</sup> La studiosa del daoismo Livia Kohn definisce il *qi-gong* come: «a system of slow body movements in coordination with deep breathing and mental guiding of body energies that releases tension, effects healing, and contributes to overall wellbeing» (definizione tratta da L. Kohn, *Introducing Daoism*, Journal of Buddhist Ethics Online Books, State College; PA 2008, p. 195). Bisogna sottolineare come la pratica del *qi-gong* è favorita dall'Abate ma non è espressamente prevista dalle Regole principali della scuola Zen Sōtō.

<sup>234</sup> Di solito si utilizza della semplice acqua calda. Si veda in proposito Arai in Winfield, Heine 2017.

economico”<sup>235</sup> lasciare il lavoro, cambiarsi d’abito, prendere il tè, ricambiarsi e riprendere a lavorare. Tuttavia, il tempo e il lavoro non hanno una connotazione mondana e l’efficacia del lavoro o la compressione del tempo prendono senso in un contesto religioso di non-instrumentalità, come approfondiremo sotto. Ritornando alla descrizione del servizio formale del tè, ritrovati nella Sala della Fenice (*hōōnoma*) ci si dispone in due file parallele, secondo la gerarchia (i monaci, i laici ordinati detti *bodhisattva*, i non-ordinati), con al capo e al centro il più alto in grado. Ci si saluta in *gasshō* e poi si siede in *seiza*, ovvero sedendo sui propri polpacci. Si tratta di una posizione delle gambe particolarmente ardua da sostenere a lungo per chi non è uso alla vita del monastero ma che viene considerata adatta al clima formale. Una volta seduti, vengono distribuiti delle copie dello *Shōbōgenzō Zuimonki*, la raccolta dei discorsi informali di Dōgen Zenji trascritte dal suo discepolo, Koun Ejō. Lo *Zuimonki* è composto di brevi paragrafi in cui il maestro giapponese offriva insegnamenti morali ai monaci, a partire da celebri racconti della tradizione o aneddoti della sua esperienza monastica. Viene quindi letto uno di questi paragrafi coralmemente e ad alta voce. Finita la lettura, vengono fatte passare le tazze con dentro un biscotto avvolto da un foglietto di carta ripiegato su cui verrà posato, alla destra della tazza e con gli apici rivolti verso di sé. Dopo viene passata, da mano a mano, una teiera dorata, da cui ognuno si serve. Dopo essersi inchinati in *gasshō*, si beve. Dopo poco, viene servito nuovamente il tè; durante il ri-servizio, è considerato irrispettoso continuare a bere. Soltanto se si è finito il proprio tè, si può prenderne dell’altro. Fatto ciò, ci si saluta in *gasshō* e, poi ci si alza, inchinandosi nuovamente in *gasshō*.

A seconda del tipo di *sesshin*, dopo *chōsan* può esservi dell’altro lavoro da compiere, una lezione dell’Abate o di qualche ospite particolare, la cucitura dell’*okesa*, o una seduta di *zazen*. Non vi è del tempo libero tra le due attività, e si ha a disposizione soltanto il tempo per cambiarsi d’abito, se necessario. Seguendo il programma, nel periodo di *ango*, viene officiata ciò che in monastero viene colloquialmente chiamata la “cerimonia di mezzogiorno”, ovvero *nitchu fugin*. Nei periodi intermedi tra i due *ango* annuali, questa liturgia non viene officiata. I monaci e i praticanti presenti continuano a lavorare fino a quando il responsabile della cucina suona per tre volte il “metallo” (un *gong* piatto a forma di nuvola) che richiama l’attenzione della Comunità e invita a cessare il *samu*. Dopo una veloce lavata, ci si prepara al pranzo (*gosai*). Dopo il pranzo, vi è circa un’ora di tempo

---

<sup>235</sup> Quaderno di campo. 02/08/2016.

libero in cui ci si può riposare. Alle due e mezza del pomeriggio, riprende il programma allo stesso modo del mattino dopo *chōsan*. Dopo circa due ore, ci si inizia a preparare per l'ufficio serale (*banka fugin*) che si terrà verso le cinque di pomeriggio e a cui seguirà la cena. La cena (*yakuseki*) è anche eufemisticamente detto “pasto medicinale” poiché non viene pensato come un pasto vero e proprio ma come un conforto alimentare<sup>236</sup>. Consumata la cena, se questa è stata svolta informalmente, i monaci prima di alzarsi ripartiscono tra loro le mansioni e le responsabilità per il giorno dopo, in modo che tutti sviluppino la destrezza nello svolgimento di ogni funzione di mantenimento del tempio.

Dopo cena si ha del tempo per potersi lavare e riposarsi – meno di un'ora – prima dello *zazen* della sera. Secondo la Regola di Dōgen Zenji (*Eihei Shingi*) è in questo momento che inizia la giornata del monaco. Le sue istruzioni al riguardo<sup>237</sup> difatti iniziano a partire dallo *zazen* serale (*kōkon zazen*) (Leighton, Okumura 1996: 64). Il significato attribuito tradizionalmente a questo uso si riferisce all'idea che la pratica del monaco, essendo incessante e “circolare” (*gyōji dōkan*), non si interrompe con il sonno ma continua anche durante le ore notturne. Nel corso dei secoli, nella tradizione Sōtō si è andato affermando al riguardo le disposizioni della Regola di Keizan Jōkin Zenji (1268-1325) – il secondo patriarca che, con Dōgen, ha formato la moderna scuola Sōtō – la quale prevede l'inizio della giornata all'ora dello *zazen* mattutino.

### **3.2.6 L'incontro serale con l'Abate (*teishō/bansan*)**

Durante le *sesshin* a Fudenji, dopo essersi recati nel *sōdō* per *zazen*, dopo circa cinque-dieci minuti si scende dai *tan* per salire nella Sala della Fenice per l'insegnamento serale dell'Abate, in ordine gerarchico. A parte i monaci di alto grado, che siedono a un tavolo differente, tutti portano dalla Sala lo *zafu* su cui sedersi e il necessario per prendere appunti. Anche il modo di trasportare questi oggetti è normato: lo *zafu* deve essere toccato solo con le prime tre dita delle mani sulla fascia laterale, e con l'etichetta che ne segna il retro rivolta verso l'alto. Se si ha il quaderno con sé, lo *zafu* viene stretto al petto mentre con entrambe le

---

<sup>236</sup> Tradotto letteralmente, difatti, *yakuseki* significa “pietra medicinale”, ovvero la pietra riscaldata che i monaci si ponevano alla sera sull'addome per riscaldarsi e allontanare i morsi della fame. Secondo la regola primitiva della disciplina, si poteva usufruire di un solo pasto quotidiano ma nei templi *mahāyāna* cinesi si diffuse l'uso di cibarsi alla sera per prevenire i malanni derivanti dal clima rigido di quelle regioni.

<sup>237</sup> Contenute nel fascicolo *Bendohō* della Regola di Dōgen.

mani si regge il quaderno<sup>238</sup>. Giunti nell'*hōōnoma*, ci si dispone con ordine tra le fila dei bassi tavolini alla giapponese davanti al seggio dell'Abate. Solitamente, anche la disposizione tra i tavoli segue la gerarchia ma, spesso, io stesso mi trovavo in prima fila senza che fosse ritenuto sconveniente. Entrando in processione, ci si deve inserire tra i tavolini senza preferenze, in modo da colmare i posti a disposizione senza lasciare dei "buchi" in mezzo. È capitato che ciò non succedesse perché sia i monaci che i laici a volte preferiscono sottrarsi allo sguardo diretto dell'Abate, davanti al quale è necessario mantenere una postura del corpo rigorosa anche durante l'insegnamento. La disposizione dei corpi in maniera arbitraria – dettata appunto da preferenze personali – viene in questo senso costantemente corretta. In un'occasione l'Abate rimproverò i membri della Comunità per non essersi disposti tra i tavoli come converrebbe, sottolineando come anche quello fosse "linguaggio", dove il corpo "parla" prima che il soggetto se ne renda conto<sup>239</sup>.

Solitamente, l'Abate entra dopo i membri della Comunità, scortato dal vice-Abate o, se dovrà fare un'offerta di incenso, dal *jisha*, il monaco che regge il bastoncino di incenso. Nelle occasioni più formali si fa reciprocamente *sampai*. Più spesso, tuttavia, l'assistente ha già messo l'incenso nell'incensiere antistante la cattedra, e l'Abate al suo ingresso vi si dirige direttamente. A seconda delle occasioni - di cui non è possibile stabilire una regola definitiva - la lezione si tiene sulla cattedra sopraelevata – chiamata colloquialmente "il cubo" (vedi Immagine 12) – oppure sull'altro lato della sala, sedendosi su una delle cassapanche presenti,

---

<sup>238</sup> In realtà, i monaci e i laici non hanno semplicemente un quaderno ma un *envelope* di stoffa – una sorta di *furoshiki* – in cui sono avvolti quaderni per gli appunti, testi di studio e tutto il *nécessaire* per la lezione. A volte, questo *envelope* può essere anche calligrafato all'interno.

<sup>239</sup> Dal quaderno di campo. 03/12/2016.

e utilizzando come supporto un tavolino. Sottolineo questo dettaglio poiché quando l'Abate decide di insegnare dal cubo, egli stesso è costretto dalla posizione che ha assunto a utilizzare un linguaggio più formale per esporre ed esprimere il Dharma. Quando l'Abate entra nella Sala, per rispetto, tutti i presenti si inchinano lievemente tenendo le mani conserte in *sasshū*.



Immagine 12: Il "cubo" nella Sala della Fenice (foto dell'autore)

Vi è un saluto reciproco con l'Abate in *gasshō*. Poi, i praticanti si siedono dopo che il *dōan* ha suonato per due volte la sua campana portatile (*wankō*). Prima di salire sullo *zafu*, l'Abate purifica il luogo del seggio con un gesto chiamato *danji*, in cui si produce uno schiocco facendo scattare l'indice sotto la pressione del pollice nella mano destra chiusa a pugno. Poggiando la sinistra, anch'essa chiusa a pugno, sul fianco, si schiocca tre volte (al centro e ai lati). Nei monasteri giapponesi, il *danji* si usa per eliminare simbolicamente le impurità - quando si usa la *toilette* viene inteso per scacciare i *gaki*, gli esseri avidi che possono trovare dimora nei bagni - per annunciarsi alla porta dei locali del proprio maestro o per riprendere un discepolo<sup>240</sup>. Prima che l'Abate prenda la parola viene recitato il *Kaikyōge*, i versi per

---

<sup>240</sup> A Fudenji, ho visto tale gesto utilizzato solamente dall'Abate e ho avuto modo di approfondire il significato del suo uso attraverso i dialoghi con un giovane prete di Eihei-ji che, durante la mia ricerca, visse nel monastero italiano per tre mesi.



l'apertura dei *sūtra*, due volte in giapponese e l'ultima in italiano<sup>241</sup>. La lezione dura tra i novanta e i cent o minuti durante il quale l'Abate commenta dei testi di studio, rievoca momenti della sua vita significativi per il contesto, corregge i monaci a partire dagli eventi della giornata. Non si tratta di uno stile accademico di insegnamento ma una modalità di espressione in cui la forza illocutoria è intesa prevalere sui contenuti, i quali vengono nondimeno espressi attraverso diversi registri (omiletico, accademico, colloquiale, ecc.). La performatività della parola fu più volte sottolineata dallo stesso Abate durante le mie permanenze, affermando che i suoi discorsi non si rivolgevano in prima istanza alla coscienza discorsiva superficiale ma parlavano direttamente al corpo del praticante. In un'occasione, riferitosi ad alcuni monaci che, durante l'insegnamento, cedevano alla stanchezza, affermò come in un certo modo le proprie parole penetrassero più in profondità in chi sonnecchiava e non, piuttosto, in chi ascoltava nella maniera consueta utilizzando l'attenzione riflessiva. Attraverso questa modalità d'insegnamento, è inteso svilupparsi una capacità corporea di prestare attenzione alla parola, una sorta di forma somatica di attenzione (Csordas 2002) in cui l'immagine correlata è sia il "parlare al corpo" quanto "la parola che si fa corpo". Ciò mi si palesò discorrendo con il giovane monaco giapponese sopra citato, D. G., venticinque anni, formatosi a Eihei-ji. In una discussione tenuta in inglese con lui, gli chiesi cosa comprendesse degli insegnamenti tenuti in italiano. Egli, non conoscendo l'italiano, mi espose i suoi sentimenti con un concetto giapponese, che non carpii, ma che tradusse con "I don't understand but...happy to join". Aggiunse, inoltre, che egli ascoltava "with the skin" e che la comprensione immediata del senso non fosse indispensabile<sup>242</sup>. Difatti, D. G. durante le lezioni manteneva una postura rigorosa, guardando l'Abate mentre parlava, senza che potesse prendere degli appunti. La natura performativa dei *teishō* (Joskovich 2017) è uno degli aspetti capace di creare un piano comune di condivisione, una sorta di ecumenismo della parola, basata sull'incontro corporeo tra maestro e discepolo.

### 3.2.7 Il riposo notturno (*kaichin*)

La fine della lezione serale segna la conclusione della giornata. Secondo il programma (*sajō*), alle nove di sera bisogna aprire il proprio materasso (significato letterale di *kaichin*)

---

<sup>241</sup> Mū jō jin jin mī myō Hō/ Hyaku sen man gō nan sō gū/ Gā kon ken mon toku jū jī /Gan gē Nyō-rai shin jitsu gi. // Incomparabile sottile profondo 'l Dharma / raro, difficile d'incontrare in mille miriadi di kalpa. / Ora da me è visto, udito, accolto, custodito; / possa io la verità del Tathāgata realizzare.

<sup>242</sup> Dal quaderno di campo. 06/09/2017.

per riposare. Nella condotta attuale del monastero, chi non ha alcuna responsabilità può fermarsi a parlare con i presenti o prendere una boccata d'aria, mettendosi a letto realmente non prima delle nove e mezza o le dieci di sera. I monaci che hanno delle responsabilità e degli incarichi amministrativi, invece, molto spesso sono costretti a rimanere svegli fino a tardi per sbrigare il lavoro restante, obbligandoli a dormire poche ore per notte. L'idea astratta secondo cui il monastero si spegne alle nove di sera, come si dedurrebbe dal programma quotidiano, è inesatta poiché il carico di lavoro occupa anche parte delle ore di sonno: per questo i monaci dormono circa cinque ore a notte.

Seguendo la regola tradizionale dei monasteri di formazione, i monaci dovrebbero dormire nel *sōdō*, sulle piattaforme con i tatami di paglia in cui si fa *zazen* e si svolge il pasto rituale. Attualmente, solo pochi monaci dormono nel *sōdō*: alcuni riposano in diverse stanze della casa colonica principale, altri in alcune casette in legno dislocate nell'area nord-est del recinto del monastero, mentre le cariche più alte – come l'Abate o il vice-Abate – hanno delle stanze riservate. La vita di *sōdō* così come descritta e prescritta da Dōgen Zenji e dagli altri maestri della tradizione che hanno contribuito all'implementazione delle regole monastiche viene osservata negli *ango* di formazione, ed è in particolar modo riferita ai novizi. In generale, il programma quotidiano viene adattato alle necessità concrete di ciascun contesto, senza pretendere un'obbedienza letterale alla Regola monastica.

La chiusura della giornata sarà segnata dalla ronda dei monaci incaricati che, suonando le *claquettes* al loro passaggio, si assicureranno che tutte le luci siano spente, così come le fiamme delle candele o degli incensi per sventare il pericolo di incendi. Prima di mettersi a letto, il monaco farà *sampai* recitando delle strofe (*kaichin no ge*), poi si coricherà nella posizione del Buddha al momento dell'entrata nel *parinirvana*. Ci si stende sul fianco destro, la mano destra è sul cuscino, vicino al viso, e la sinistra stesa sul corpo o leggermente ripiegata verso il petto. Le gambe sono leggermente piegate, con il ginocchio sinistro che tocca il materasso, e i piedi di poco discosti. Dormire in posizione prona è considerata una posizione da ubriachi, mentre dormire supini viene equiparata alla posizione dei cadaveri. Sdraiarsi sul fianco destro al modo del Buddha è pensato proteggere il praticante dalla pigrizia e dall'ottusità anche durante il sonno (Narasaki 2011: 35). La testa deve essere rivolta verso la statua del Buddha, o della divinità di riferimento nella sala in cui ci si trova a dormire. Nel *sōdō* i monaci dormono con la testa vicino alla banda di legno (*jōen*) esterna ai *tan*, trovandosi così rivolti verso la statua di Monju *bosatsu*. I partecipanti laici dormono

nella Sala della Fenice nel cui altare vi è installato l'*honzon*, il rotolo dipinto rappresentante l'oggetto di culto principale della scuola Sōtō – Dōgen Zenji e Keizan Zenji sovrastati dal Buddha Śākyamuni. Per questo il materasso andrà disposto in modo da non puntare i piedi verso l'altare. Se vi sono diverse persone a dormire nella stessa sala, i materassi vengono allora sistemati parallelamente all'altare, su due file, ognuna con la testa rivolta verso il centro, in modo da non avvicinare i piedi alla testa di chi dorme di fronte. L'accortezza del gesto, com'è evidente, accompagna il praticante fin nei dettagli più minuti anche durante il sonno. I momenti della giornata, nonostante siano fortemente scanditi da una ritualità onnipervadente, vengono così percepiti a livello fenomenologico come un *continuum*, che tende a non esaurirsi mai, in una ciclicità che intende fare della ripetizione il nucleo del rinnovamento.

### 3.3 *Gyōjū zaga*: lo stile monastico della *gravitas*

La breve descrizione formale dei momenti fondamentali della routine quotidiana in monastero vuole fornire la percezione della portata totalizzante della ritualizzazione a cui è sottoposto il corpo-mente del praticante. La totalità dei gesti e delle attitudini viene icasticamente ritratta nello Zen Sōtō secondo la formula *gyōjū zaga*, che traduce le quattro posizioni fondamentali del corpo: camminare<sup>243</sup>, stare in piedi, sedere e giacere. L'obiettivo della vita monastica, in questo senso, non viene pensato risiedere al di là di come si cammina, si sta in piedi, ci si siede e si dorme. Come già accennato in apertura del capitolo, le modalità in cui vengono eseguite le attività quotidiane devono assecondare un'ideale di nobiltà e di bellezza propri ai canoni della scuola Sōtō del buddhismo zen. A Fudenji, i monaci vengono costantemente esortati verso un comportamento che viene definito “elegante”, “aristocratico”, “nobile”, “decoroso”, “grave”, “solenne”<sup>244</sup>. Ciò sembra rimandare alla formula discussa sopra che dà il titolo al capitolo: *igi soku buppō*, tradotto nella letteratura accademica degli *Zen Studies* come “dignified manners are Buddha-Dharma” (Leighton in Heine, Wright 2008: 169). Il termine *igi*<sup>245</sup> - che si riferisce alla “quattro posture” sopra indicate<sup>246</sup> - pur subendo nell'uso un'espansione semantica - viene tradotto come “proper

---

<sup>243</sup> O più genericamente “fare”. Il carattere di *gyō* (行) è lo stesso che si trova in *gyōji* (la ritualizzazione del quotidiano) e *shugyō* (l'esercizio ascetico).

<sup>244</sup> Dal quaderno di campo.

<sup>245</sup> La latinizzazione dei seguenti caratteri: 威儀.

<sup>246</sup> [https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=four\\_postures](https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=four_postures)

deportment” (ivi), “venerable demeanor”, “venerable activities” (Kim 2010: 84), “dignified behavior” (Nishijima, Cross 2007b: 43). Il processo ininterrotto di ritualizzazione del gesto è improntato a un ideale di profonda cura e, allo stesso tempo, di distacco.

Mary Douglas, nel celebre studio sul rapporto tra il corpo e il simbolo, indica in maniera pertinente al caso di studio in esame il nesso tra il governo del corpo e l'impronta dell'educazione religiosa:

Si terrà in alta stima il controllo del corpo là dove vige il formalismo. [...] Quanto maggiore è la raffinatezza dei costumi, quanto minori gli schiocchi delle labbra nel mangiare, quanto meno rumoroso il masticare, quanto più silenziosi il respirare ed il camminare, quanto più aggraziato il riso, quanto maggiore è il ritegno nell'espressione della collera, tanto più chiara risulta l'immagine sacerdotale-aristocratica”. (1979: 109-110)

Gli esempi riportati da Mary Douglas combaciano in maniera sorprendentemente efficace con lo spirito dell'educazione monastica zen. L'immagine “sacerdotale-aristocratica” descritta dall'antropologa britannica si attaglia bene dunque al carattere “aristocratico”, “nobile”, “solenne” a cui si riferisce l'Abate. Gli aggettivi “nobile”, “aristocratico” ecc., devono intendersi come in “nobiltà di spirito”, o “spiritualmente aristocratico”, e non riferito alla condizione sociale. È pur vero che nella narrazione mitologica buddhista indiana i grandi leader spirituali appartenevano spesso volte a famiglie appartenenti alla nobiltà guerriera o alla stessa casta sacerdotale bramini. Un esempio su tutti è rappresentato dal Buddha Śākyamuni, appartenente alla dinastia regale degli Śākya, una delle tribù ariane penetrate in India nel V sec. a.C. (Coomaraswami 2000: 12). Ugualmente, secondo le agiografie, il “Primo Patriarca” Bodhidharma – considerato il fondatore della scuola Zen in Cina – era il terzo figlio di un grande re indiano (Broughton 1999: 8). Lo stesso vale per il fondatore dello Zen Sōtō in Giappone, Dōgen Zenji. Il maestro giapponese apparteneva ai più alti ranghi dell'aristocrazia giapponese dell'epoca e fu cresciuto secondo un modello di sensibilità che lo studioso Hee-Jin Kim riconosce improntato a un certo estetismo decadente (2010: 50). Kim descrive in questo modo il clima in cui crebbe Dōgen:

Le loro attività [dell'aristocrazia di corte di inizio XIII secolo] erano unicamente incentrate nel perseguire il potere politico, nelle avventure amorose, nel compiacimento poetico ed

artistico, resi possibili dal benessere derivante dal possesso di enormi proprietà esenti da tasse. Probabilmente nessuna società nella storia umana ha mai enfatizzato la raffinatezza e la sensibilità estetica come nella cerchia della nobiltà di corte del Giappone dell'epoca. Come fa opportunamente osservare Ivan Morris, “La vita dell'alta società Heian era intrisa di poesia dall'inizio alla fine, e nessun evento poteva considerarsi completo senza di essa”. A questo estetismo venivano associati due correlati e fondamentali sentimenti dell'epoca: il senso della qualità affettiva della vita e del mondo (*mono no aware*) e il senso dell'impermanenza (*mujō*). Nonostante la pomposità esteriore, lo stile di vita aristocratico era permeato dalla consapevolezza del bello, oscurato dal senso del dolore, dovuto al carattere effimero inerente a tale bellezza. Gli esponenti della nobiltà di corte erano alla ricerca di qualcosa di religioso nel bello, e viceversa. La bellezza ispirava loro un sentimento religioso, un senso del limite estremo della vita, dell'impermanenza e della morte. Allo stesso modo, la religione li attirava per ragioni più estetiche che etiche. La loro sorte aristocratica nella vita veniva interpretata come risultante del karma, o destino (*sukuse* o *suguse*), al quale essi si rassegnavano. Erano del tutto indifferenti verso le masse, come se la loro sensibilità etica e quella estetica fossero incompatibili. La vita e il pensiero di Dōgen possono esser compresi in modo adeguato solo se rapportati a questa decadente, smodatamente raffinata aristocrazia in cui egli nacque. (2010: 30-31)

In un certo modo, si sarebbe tentati dunque di far risalire l'impronta “aristocratica” dell'educazione zen alla formazione personale del maestro giapponese. Si ritiene, tuttavia, che ciò sarebbe arbitrario per due ragioni principali. In primo luogo, nonostante Dōgen abbia rappresentato, nel contesto dell'evoluzione storica della scuola Sōtō in Giappone, l'incarnazione di un ideale monastico orientato verso l'elitismo ascetico e la purezza formale, lo stesso Kim fa notare come:

Probabilmente nessun buddhista Kamakura [*periodo storico che va dal 1185 al 1333*] apparirebbe più distante dalle tradizioni popolari quanto Dōgen: anti-magico, elitario, eremita; tuttavia, la sua era una religione del popolo, che venne alla luce e si sostenne traendo la propria creatività e vitalità da una fonte più profonda e più indigena rispetto alle indebolite ideologie e alle vicende della tradizione aristocratica. (ibid.: 36)

In secondo luogo, si può supporre che la “dignità” e la “solennità” della gestualità del Sōtō non sia stata elaborata nel contesto giapponese ma fosse una caratteristica cinese.

Come fa notare lo studio William Bodiford, nel periodo medievale, i preti Sōtō non potevano competere con le altre scuole buddhiste, più radicate nel tessuto sociale, rispetto alle performance di complessi riti di natura tantrica. Essi, piuttosto, «relied on the solemn dignity of their own Chinese-style Zen rites to impress patrons with their religious power» (1993: 92). La “dignità solenne” dei riti Sōtō appare dunque provenire dal contesto cinese. Sulla base di questi due argomenti (la “reazione” di Dōgen al decadentismo aristocratico e la derivazione cinese della solennità del gesto rituale) s’intende sostenere che l’”aristocraticità” e la “nobiltà” che è intesa intridere la gestualità dei monaci Sōtō non deve essere collegata in maniera esplicita all’eventuale influenza di canoni estetici derivanti in maniera diretta da un preciso ceto sociale.

Abbiamo ora cercato di chiarire il senso attribuito dai soggetti di studio al carattere nobile e solenne del portamento e illustrato un’ipotesi di derivazione storica. Vorrei ora concentrarmi sulla relazione – già indicata in apertura del capitolo – tra la gestualità corporea e la realizzazione dell’ideale religioso buddhista. La domanda è: qual è il senso di ricondurre l’espressione dell’azione buddhica all’incorporazione di ciò che potrebbe apparire come una configurazione esteriore di comportamento?

La corrispondenza stabilita tra l’apprendimento del gesto decoroso e il “Dharma del Buddha” stesso può infatti veicolare un’immagine della prassi monastica schiacciata sull’orizzonte dell’esteriorità. La corretta esecuzione del gesto nell’esteriorità del corpo sembra occupare la totalità dello spazio d’apprendimento, a scapito di un coinvolgimento dell’interiorità, intesa come l’insieme complesso del pensiero, dell’emozione, della volizione, dell’immaginazione, ecc. Tuttavia, la pratica religiosa nel monastero italiano non è intesa in quanto apprendimento e pratica di “mera etichetta”. O, per lo meno, l’etichetta comportamentale non assume i connotati dell’esteriorità pura che un retroterra concettuale occidentale sarebbe portato ad attribuire. Per non proiettare un’immagine delle pratiche monastiche equivalenti a vuote performance, è mia intenzione cercare di comprendere l’attenzione all’esteriorità del portamento attraverso la doppia *dynamis* di cui si è parlato nel capitolo precedente a proposito della coscienza *hishiryō*. Ovvero, si ritiene necessario prendere in seria considerazione la relazione di reciproca corrispondenza che la prospettiva monastica riconosce esserci tra il campo dell’interiorità e quello dell’esteriorità. In questo modo, è possibile forse prevenire la contrapposizione etnocentrica tra un’interpretazione del

gesto rituale schiacciata sull'intimità interiore e un'interpretazione opposta che dà maggiore risalto al carattere "esteriore".

Come mostrato nel primo capitolo, l'interpretazione intimista difatti ha avuto una grande eco in Occidente, in particolare riguardo alla pratica dello *zazen*. Questa prospettiva si concentrava su una sorta di "lavoro interiore" che la postura corporea doveva favorire. Tali prospettive sono state tacciate come "etnocentriche" dagli studiosi degli *Zen studies*, i quali hanno rivolto la loro attenzione analitica alle pratiche rituali dello Zen e non già ai volumi di carattere apologetico diffusi in Occidente (Faure 1991; Sharf 1995; Heine, Wright 2008). La "reazione", tuttavia, alla visione intimista occidentale rischia di veicolare un'immagine perfettamente speculare e ugualmente etnocentrica. Per chiarire cosa s'intende, si prenda ad esempio la formulazione utilizzata dall'eminente studioso dello Zen Sōtō, T. Griffith Foulk nel descrivere la preoccupazione monastica per la forma:

Westerners tend to think of meditation as a self-absorbed, psychologically oriented exercise, but as it is practiced in Japanese Zen monasteries it is the social ritual par excellence, epitomizing the regimentation, extreme concern for etiquette (*igi*), and sacrifice of individuality that is characteristic of the monastic regime in general. In *zazen*, maintaining the correct posture, regardless of pain or drowsiness, is stressed above all else. No matter what inner turmoil one feels, one must remain without moving in the cross-legged, eyes-lowered posture of a sitting buddha, *looking* alert, calm, and collected. (in Heine, Wright 2008: 62)

Griffith Foulk proietta - forse involontariamente - un'immagine speculare in cui i monaci devono *apparire* («looking») come l'iconologia archetipica della tradizione li vuole. A partire dal mio lavoro etnografico presso la comunità italiana, devo riconoscere come, nella pratica quotidiana dei monaci, il rapporto tra la forma rituale e il corpo del soggetto è più complesso e più sottile. L'interesse per il rispetto rigoroso dell'etichetta della gestualità non è inteso solamente come un rito "sociale" a cui il praticante si conforma per non apparire maleducato o per non essere rimproverato. L'Abate in un'occasione sottolineò come l'esecuzione virtuosa del gesto compiuta soltanto per evitare di essere ripresi porti a un travisamento dell'ideale religioso monastico. Egli invitò i praticanti a «*inchinarsi con lo*

*spirito giusto, e non solo per non prendere “colpi sulle orecchie”*»<sup>247</sup>. Come visto in § 3.1, la pratica di quel tipo di gestualità - improntato alla raffinatezza e al vigore - è inteso attrarre per contagio i valori iscritti nell'esteriorità del gesto, sublimandoli e iniettandoli nello spazio dell'intero agire del praticante. La raffinatezza con cui si porge un bicchiere non è pensata esprimere solamente un senso del rispetto esteriore - una pura estroflessione del corpo - ma un'assimilazione profonda dei *modi* del Buddha - un'introflessione che inverte i termini dell'interiorità e dell'esteriorità.

In questo senso, si possono delineare due modelli contrastanti: 1) nel modello basato sull'intimità, il praticante opera *interiormente sull'interiorità*; 2) nel modello di obbedienza rituale - come quello accennato da Foulk - il praticante *interiormente sull'esteriorità*, ovvero si conforma per costringimento sociale o per “rispetto delle apparenze”. In entrambi i casi, si fa ricorso a uno schema d'azione che rintraccia l'origine dello sforzo comunque nell'interiorità dell'individuo (del sé) il quale ora si sforza di operare sulla sua interiorità coscienziale per *divenire* un Buddha, ora opera sulla sua esteriorità corporea per *sembrare* un Buddha. Nel caso etnografico che stiamo trattando, si può affermare che l'origine del movimento proviene dall'esteriorità (dall'altro) - in questo caso, i protocolli della gestualità - e va verso l'interiorità; non per sedimentarvi ma per compiere un'operazione di “sfondamento”, in cui la nuova acquisita interiorità - arricchita dai valori propri dell'etichetta archetipica - viene rivoltata, esprimendosi nuovamente all'esterno, questa volta sotto la forma di “espressione” (*dōtoku*). Il gesto dunque non è inteso come la conformazione del soggetto a un insieme di norme di *bon ton* di origine orientale. Piuttosto, l'incorporazione di tali canoni estetici è pensata come “espressione” di un valore non già puramente “sociale” quanto “extra-sociale”.

Farò un altro esempio per meglio chiarire la discussione che si sta conducendo. Un'immagine che bene veicola questo intendimento emerse in uno dei discorsi dell'Abate che commentava la visita di un importante abate giapponese a Fudenji. Questo anziano insegnante è uno studioso dello Zen Sōtō e pare che non provi un particolare trasporto verso la pratica dello *zazen*. Durante una delle sessioni di meditazione a cui si unì il maestro giapponese, tuttavia, l'Abate fu colpito da un suo gesto particolare. Mentre sedeva, per calmare un improvviso colpo di tosse, portò la mano davanti alla bocca con una grazia e una calma particolare, che lo colpirono vivamente. In quel movimento particolare, l'Abate

---

<sup>247</sup> Dal quaderno di campo. 02/02/2017.



riconobbe il *summum bonum* della tradizione, tramandato nei secoli, da maestro a discepolo. Quest'esempio è interessante anche perché veicola un contrasto diffuso in Occidente. Come illustrato nel primo capitolo, lo Zen si è diffuso per via della pratica meditativa. Un anziano e rispettato insegnante giapponese che non teme di esplicitare una sorta di “disamore” verso la pratica-matrice della sua tradizione può risultare straniante agli occhi di un praticante occidentale. L'Abate, nel rievocare l'episodio, sottolineava implicitamente tale idiosincrasia, come a contrastare l'ossessione esclusivista (e, nelle sue parole, “superstiziosa”<sup>248</sup>) dei praticanti occidentali per la pratica meditativa<sup>249</sup>.

Dalla prospettiva che gli insegnanti intendono veicolare, la “grazia del Buddha” viene espressa anche da un colpo di tosse e dal gesto conseguente e non soltanto dalla severità di una pratica meditativa incessante. Non è possibile descrivere quale sia il carattere di questa particolare “grazia”, poiché attiene strettamente all'*incontro* tra due persone o, secondo il punto di vista buddhista, tra due uomini-Buddha. Analogamente al caso dell'apertura dello *zagu* (tappetino per gli inchini) di Shunryū Suzuki<sup>250</sup>, anche il gesto appena citato del maestro giapponese, attraverso una descrizione formale esterna, non può che apparire come il comunissimo gesto che tutti coloro che hanno una buona educazione fanno nel momento di tossire. Il gesto del corpo, tuttavia, assume valore di religione nel momento in cui viene illuminato da un qualcosa che i soggetti non riescono a definire ma che viene da essi testimoniato come l'«Evento», l'«Accadimento». In questo senso, la gestualità viene concepita non soltanto nella sua dimensione espressamente “sociale”, ovvero nella sua capacità di confermare la distribuzione gerarchica del potere, iscrivendola nei corpi. Piuttosto, il gesto si può intendere, in questa prospettiva, come il piano di dispiegamento di un *quid* che non è riconducibile allo sforzo personale del praticante. La manifestazione dell'Evento nel corpo del monaco e del mondo, difatti, non viene intesa come legata in rapporto causale con le pratiche disciplinanti (*gyō*) applicate in monastero. L'esercizio continuo dei monaci - incarnato nell'aprire lo *zagu* come nel mettersi un maglione – non è inteso come capace di *produrre, creare* quella speciale grazia che viene intesa essere il “sigillo del Buddha” (*bucchin*). Non si vuole tuttavia proiettare un'immagine della vita monastica come irreggimentata in comparti-stagno (l'aspetto “sociale”, l'aspetto

---

<sup>248</sup> Dal quaderno di campo. 09/09/2017.

<sup>249</sup> Dal quaderno di campo. 15/02/2018.

<sup>250</sup> Si veda la discussione fattane nel capitolo precedente riguardo l'antropocentrismo della teoria della performance; *supra* § 2.3.2.

“politico”, l’aspetto “religioso”, l’aspetto “artistico”, ecc.). A partire dalla ritualizzazione totalizzante del gesto, si può affermare che il “religioso” sia concepito esprimersi e compenetrare *tutti* gli ambiti della vita comunitaria (la struttura sociale, la distribuzione del potere, la gestione delle risorse finanziarie, le politiche di proselitismo spirituale, il governo estetico degli spazi, la suddivisione dei tempi, ecc.).

Abbiamo ora mostrato, a partire dalla doppia *dynamis* delineata nel capitolo precedente, quale sia la relazione tra l’interiorità del praticante e l’esteriorità formale del gesto. Attraverso il confronto con due prospettive contrastanti – che riteniamo ugualmente etnocentriche – abbiamo mostrato in che modo l’esteriorità dei canoni estetici di movimento venga inteso sublimare l’interiorità stessa del praticante. Allo stesso tempo, abbiamo cercato di mostrare come l’obbedienza formale a tali canoni non sia concepita come l’espletamento di una pura ritualità di tipo “sociale” interna al microcosmo della comunità monastica. Attraverso l’esempio etnografico, abbiamo quindi messo in evidenza come ogni aspetto della vita comunitaria venga agito con una disposizione all’*altro* religioso, ovvero ciò che definiamo extra-sociale. Grazie all’analisi condotta, tuttavia, si è dovuto constatare come l’“extra-sociale” non sia un “campo” tra i “campi”. Ovvero, il valore di religione sostanzia ogni “campo” del vivere comunitario. In questo modo, si evita la reificazione dell’aspetto religioso ma lo si può riconoscere come ciò che è inteso “sacralizzare” ogni dimensione del dipanarsi quotidiano dell’attività.

Nel prossimo paragrafo cercheremo di esplorare, senza pretesa di esaustività, alcune delle forme principali attraverso cui la gestualità archetipica del monaco Zen Sōtō viene trasmessa dagli insegnanti ai discepoli.

### **3.4 L’apprendimento del gesto come mimesi e contagio**

Uno dei pilastri portanti dello Zen Sōtō risiede nella trasmissione corretta dell’insegnamento (*busso tanden; shōden no buppō*). In questo paragrafo cercheremo di delineare in che modo ciò avvenga nel contesto quotidiano e in che modo vengono coinvolti i corpi nel processo pedagogico. Prima di iniziare la discussione, vorrei partire da una distinzione importante tra le modalità d’apprendimento operata in un’occasione dallo stesso Abate. Durante una lezione formale, egli ebbe a dire: “*l’unico modo di apprendere è rubare i gesti, le attitudini. L’unica cosa che non può essere rubato è qualcosa come la nebbia che ti bagna*”<sup>251</sup>.

---

<sup>251</sup> Dal quaderno di campo. 04/02/2017.

Possiamo qui riconoscere due tipi di approcci alla trasmissione dell'insegnamento attraverso il rapporto personale tra maestro e discepolo. Il primo (la disposizione a "rubare" i gesti) viene equiparata esplicitamente in monastero ai processi d'apprendimento che si mettono in atto nelle botteghe artigiane, in cui le istruzioni esplicite vengono ridotte al minimo e il rapporto col maestro assume la forma di un legame filiale (si veda Sennett 2008). Definiamo tale modalità come "mimetica", in quanto il discepolo cerca d'incorporare il gesto, partendo da un'imitazione dell'insegnante. Il secondo si riferisce a un *quid* che non può essere appreso attraverso l'impegno cosciente o l'attenta osservazione dei "modi" del maestro. Definiamo tale modalità come "contagiosa" perché è pensata avere luogo non in grazia di un esercizio consapevole da parte del discepolo ma dalla sola frequentazione. Per meglio chiarire, citerò il brano di Dōgen Zenji da cui l'Abate ha mutuato la metafora della nebbia. Si tratta di un passaggio dello *Shōbōgenzō Zuimonki*, la raccolta dei discorsi informali del maestro giapponese:

*Un giorno Dogen insegnò:*

Secondo un vecchio Maestro: "Se intraprendi una relazione stretta con un uomo buono sarà come quando cammini nella nebbia o nella rugiada. Quantunque tu non ti bagni direttamente il vestito, questo a poco a poco diviene umido". Ciò vuol dire che se tu stai vicino ad una persona buona inconsciamente divieni buono anche tu. Fu questo il caso, molti anni fa, del ragazzo che accudiva al Maestro Chu-chih. Non c'era modo di capire quando studiasse e praticasse, e lui stesso non lo sapeva, ma con il continuo star vicino al Maestro attinse l'illuminazione.

Se praticate lo *zazen* abitualmente per lunghi anni accadrà che ad un tratto scorgete il punto essenziale dell'illuminazione e saprete che lo *zazen* è la vera porta dalla quale vi si entra. (IV: 4 in Masunaga 1971: 69)

Possiamo dunque equiparare la prima modalità di tipo mimetico al dispiegamento *coscivo* dell'attenzione da parte del discepolo; la seconda modalità di tipo contagioso la raffrontiamo a una modalità che è pensata agire a livello *inconscio*. Dunque, in primo luogo cercheremo di chiarire ulteriormente l'aspetto coscivo dell'apprendimento di tipo mimetico. Se ne delineeranno i tratti a partire dai casi etnografici. Confrontandoci con la letteratura antropologica, mostreremo come la mimesi abbia luogo nella relazione pedagogica

“verticale” tra il maestro e il discepolo così come nella relazione “orizzontale” che è messa in atto tra confratelli. Infine, esploreremo la seconda modalità indicata (quella inconscia), illustrando la visione monastica che la sostanzia la quale, come vedremo, tende a “equivocare” le posizioni di soggettività e oggettività.

Partiamo dalla trattazione dell’apprendimento mimetico. Tale modalità di apprendimento gode di una considerazione speciale all’interno del monastero. Le istruzioni orali esplicite riguardo i protocolli rituali vengono solitamente limitate. Ciò non vuol dire che i principianti non ricevano alcuna istruzione riguardo all’espletamento del rito. Piuttosto, si tratta di una modalità marginale di trasmissione dell’insegnamento. Ciò è testimoniato dal fatto che, nel calendario annuale dei ritiri intensivi, vi siano, in agosto, due periodi speciali in cui s’offre ai principianti un’introduzione generale alla pratica (sedere in *zazen*, mangiare con le ciotole, ecc.). Per una sorta di coincidenza, io stesso iniziai il lavoro etnografico in uno di questi periodi. In quel frangente, erano programmati dei momenti della giornata in cui i monaci offrivano delle spiegazioni dettagliate, ad esempio, sull’uso delle ciotole durante il pasto rituale<sup>252</sup>. Tuttavia, consideriamo eloquente il fatto che siano state istituite dei momenti speciali estivi in cui “introdurre” i principianti attraverso l’esplicitazione dei gesti durante i riti. Ciò implica che sia una sorta di eccezione alla consuetudine del monastero e, a partire dall’osservazione etnografica, si può affermare che lo è pienamente. Molti principianti che arrivavano per la prima volta in monastero<sup>253</sup> fuori da detti periodi intensivi, si trovavano immediatamente coinvolti nella ritualità del monastero senza che ci fosse alcuno a guidarli. Con questo non s’intende affermare che i laici esterni vengono “lasciati a loro stessi”. Si tratta piuttosto di far risaltare come il dispiegamento forzoso di attenzione consapevole a cui vengono costretti i principianti (per non intralciare il rito) è parte integrante di quel processo di deutero-apprendimento a cui abbiamo accennato in apertura del capitolo. Il principiante – attraverso il coinvolgimento attivo nel rito – non deve soltanto “memorizzare” le procedure del rito. Egli viene indotto all’elaborazione di ciò che potremmo definire con Csordas (1993: 138) delle “forme somatiche di attenzione” («culturally elaborated ways of attending to and with one's body in surroundings that include the embodied presence of others») in cui si impara a “imitare” gli altri, coordinandovisi. Se

---

<sup>252</sup> Il pasto rituale è un rito molto complesso da eseguire coralmemente per un principiante.

<sup>253</sup> Qui si deve intendere fuori anche dalle domeniche.

equipariamo – come stiamo facendo – il processo di apprendimento all’imitazione, si può dunque affermare che il principiante, imparando a imitare, “impara a imparare”.

Attraverso l’imitazione del corpo attraverso il dispiegamento consapevole dell’attenzione, il praticante s’imbatte in ciò che l’antropologo Michael Lempert definisce il fattore “differenziale”. L’antropologo americano afferma:

Imitation seems to involve the comparison of two or more object signs (e.g., “original” and “copy”) between which some “differential” is felt to exist (e.g., the incongruity), perhaps because the thing imitated seems poorly executed or awfully good or because there is something dissonant or uncanny about the scene. (2014: 381)

Ora, come avviene all’interno del contesto della pratica monastica il processo di blandimento di tale differenziale tra la “bruttezza” della copia e la “grazia” dell’originale? Un’interessante analogia si trova nell’opera di David Sudnow, nel suo studio sul suo personale apprendimento dell’improvvisazione jazz. Egli mostra come l’imitazione delle movenze del corpo di un pianista jazz che egli ammirava – Jimmy Rowles – lo avesse condotto con il tempo, e in modalità insperate, a sviluppare la capacità d’improvvisazione:

[...] over the course of several months of watching and listening to Jimmy play, and starting to play many more slow ballads myself, [...] I found that for getting a song to feel like his, his observable bodily idiom served as a roughly useful guide. In the very act of swaying gently and with elongated movements, the lilting, stretching, almost oozing quality of his interpretations could be at least vaguely evoked. [...] Listening to him, paying special notice to a manner of moving, [...] bringing attention for the first time [...] to a caretaking regard for the overall presentation of a song from front to finish, trying to shape a beat like Jimmy did, I began to develop an entirely new way of being at the piano. (2001: 75)

Sudnow non solo si focalizza sulle modalità tecniche di presentazione e di esecuzione del brano da parte del suo “modello” (“*listening to him*”, “*paying special notice*”, “*bringing attention*”, “*trying to shape*”, ecc.) ma inizia attraverso l’imitazione del gesto (“*in the very act of swaying*”, “*with elongated movement*”). La mimesi del linguaggio corporeo di Jimmy Rowles conduce Sudnow all’apprendimento tramite “evocazione”.

Nel capitolo precedente, abbiamo trattato del carattere “invocatorio” ed “evocatorio” dell’atto stesso dello *zazen*. Nel contesto monastico, ugualmente, non si mette in atto un’azione poiché si ha la capacità di eseguirla corporalmente nella sua pienezza. Né tantomeno la comprensione intellettuale delle finalità immanenti al gesto che si compie è intesa come un prerequisito necessario. Piuttosto, la maestria del gesto e l’intellezione dei suoi risvolti soteriologici vengono pensati sorgere dall’*enactment* corporale. L’apprendista attraverso l’imitazione dell’insegnante coltiva nel proprio corpo il campo in cui la virtuosità - nel caso del jazzista - e la virtù - nel caso del monaco - può germogliare. In questo senso, non si concorda con la distinzione stabilita dall’antropologo francese Roger Bastide riguardo alle modalità di richiamare gli stati d’estasi attraverso il *re-enactment* nel contesto dei culti brasiliani *candomblé* a Bahia. Nella citazione che ne fa l’antropologo brasiliano Marcio Goldman, Bastide stabilisce la seguente differenziazione:

El ritual que estudiaremos”, escribió Bastide, “no será, pues, el ritual-imitación, sino el ritual-experiencia vivida, pues es este el que nos permitirá fácilmente penetrar en el propio mundo de los dioses”. El trance, prosigue, es una “realidad vivida”, no una mera representación o imitación del mito, y la danza que aparentemente se limita a imitar a las divinidades se transforma en una “ópera fabulosa”, de modo que “lo que designamos como fenómeno de posesión sería, pues, mejor definido como un fenómeno de metamorfosis de la personalidad”. (Bastide cit. in Goldman 2016: 33)

Nel nostro caso di studio, la divisione netta tra un rito imitativo e un rito vissuto non sussiste. La realtà della maestria del gesto che il novizio va ad apprendere è intesa nascere al contrario da ciò che può apparire una “mera rappresentazione” in cui il “differenziale” è massimo. In questo senso, bisogna allora riconoscere come l’accostamento sopra operato tra la modalità “mimetica” d’apprendimento e i processi “consoci” d’attenzione e assimilazione dispiegati dall’apprendista debba esser profondamente rivisto. La forma mimetica dello studio dell’espressione gestuale conduce più rapidamente di quanto s’ipotizzasse all’apprendimento per contagio.

In questo quadro, è necessario comunque sottolineare ancora una volta come le istruzioni orali in cui si domanda e si risponde in maniera esplicita non sono evitate in maniera assoluta. Bisogna inoltre dire che vi è una differenza profonda tra i processi d’apprendimento riservati ai laici e quelli applicati nella formazione del novizio. Ai laici

viene riconosciuto un margine maggiore di sollecitazione orale. In questo senso, chi indulge in continue domande non subisce *reprimenda* a Fudenji, poiché sebbene si coltivi una modalità tradizionale di formazione (fondata appunto sulla mimesi), si conoscono le esigenze che l'educazione scolastica ha inculcato. Nella formazione monastica tradizionale giapponese<sup>254</sup>, al contrario, una delle caratteristiche di un buon monaco novizio è il saper associare alla diligenza la capacità di ascoltare senza chiedere ulteriori delucidazioni. Tale approccio è ben testimoniato da Dan Taigen Leighton, studioso e prete zen, che riporta l'esperienza avuta durante il primo *ango* a cui egli partecipò come novizio nel tempio giapponese di Shōgōji:

Although our [*dei praticanti occidentali*] queries arose from our interest and full respect and were welcomed by the Shogoji instructors, they were generally shocking to the Japanese monks! In the Japanese educational system, students are all trained never to ask questions but to simply absorb the teachers' instructions. In training monasteries, the focus is to enact the practice physically, instead of merely understanding intellectually. Questioning is considered disrespectful. On the other hand, the Japanese monks practice to develop impeccability in their manner by very frequently correcting each other as they engage in the many everyday forms. While their attitude toward this is based on respect and dedication to the Buddhist tradition, to westerners it often seems very harsh, rude, and disrespectful. (1993: 35-36)

Porre continuamente delle domande esplicite da parte di un novizio è dunque considerato irrispettoso perché segno di una mancanza generale di attenzione. Il passaggio appena citato lascia emergere un altro aspetto della funzione verbale nell'apprendimento e un altro contesto d'uso: l'uso della parola *qua* riprensione nella relazione tra condiscipoli. Ritorna in questo caso la dinamica, indicata sopra, conosciuta nel contesto monastico come *sessu takuma* (il reciproco modellarsi). Come anche scrive Leighton, i monaci giapponesi si riprendono continuamente tra di loro, correggendosi a vicenda, nel rispetto della gerarchia, anche in modi molto bruschi. Come emerso dalle conversazioni con D. G.<sup>255</sup> - il monaco giapponese di Eihei-ji - egli, sebbene sia un giovane monaco al terzo anno di permanenza nel celebre monastero, ha il diritto e il dovere di correggere i nuovi arrivati – comunque di poco

---

<sup>254</sup> Che qui riportiamo poiché viene considerato un modello di riferimento importante nella comunità italiana.

<sup>255</sup> Il quale durante la mia ricerca ha soggiornato per circa tre mesi a Fudenji.

più giovani di lui – anche ricorrendo a punizioni corporali<sup>256</sup>. A Fudenji, ugualmente vi è un concorso di sforzi che modella l’uno rispetto all’altro, sebbene non abbia riscontrato una severità distribuita omogeneamente lungo la linea gerarchica come, secondo alcune testimonianze (O’Halloran 2003; Nonomura 2010), pare che accada nei templi giapponesi. In questo modo, dunque, ognuno si fa carico di apprendere insegnando. Interessante segnalare, a questo proposito, come il motto latino del Seminario Teologico istituito all’interno della comunità italiana sia appunto il seneciano: “*Docendo discitur*”<sup>257</sup>. La modalità di tipo mimetico e l’uso della riprensione coinvolgono allora il monaco sia nella relazione verticale con l’insegnante sia in quella orizzontale con i confratelli.

Passiamo ora ad analizzare la seconda modalità d’apprendimento che sopra abbiamo definito “contagiosa”, la quale è intesa avvenire “inconsiamente”. È in tale modalità d’incorporazione che la prassi corporea monastica può essere pensata come un’«arte senz’arte», secondo la formulazione di Pierre Bourdieu in *Per una teoria della pratica* (2003: 250), in cui il sociologo francese si riferiva espressamente al buddhismo zen. L’arte della gestualità rituale può essere definita una “non-arte” nel momento in cui non si possono delineare con chiarezza le modalità in cui viene trasmessa dall’insegnante e riattualizzata dal discepolo. L’insegnamento del Buddha, nella scuola Zen Sōtō, non viene veicolato come un set di informazioni ma viene pensato riattualizzarsi nel “carattere” del maestro, il quale verrà impresso sul discepolo che a sua volta s’impegna a tramandarlo. Il concetto di “carattere” è molto ambiguo e complesso, ed è difficile fornire una definizione precisa dell’interpretazione che se ne fa nella comunità italiana. Si può ricollegare la trasmissione del “carattere” alla famosa formula dello Zen secondo cui l’insegnamento di Buddha viene trasmesso da una generazione all’altra “da cuore a cuore” (*i shin den shin*). In questi casi, ci si riferisce alla trasmissione di un *quid* che non può essere limitato alla comprensione intellettuale. Vediamo cosa scrive in proposito il celebre maestro giapponese Kōdō Sawaki<sup>258</sup> in un commento allo *Shōdōka*<sup>259</sup> pubblicato sul Notiziario del monastero:

---

<sup>256</sup> Negli anni precedenti, i novizi appena entrati a Eiheiji se, per sbaglio, guardavano negli occhi i loro formatori veniva puniti fisicamente. Ora, secondo D. G., si ricorre semplicemente all’uso del *danji*, lo schiocco delle dita che segnala ai giovani il loro errore e li invita a correggersi.

<sup>257</sup> Dal quaderno di campo.

<sup>258</sup> “Nonno” spirituale dell’attuale Abate di Fudenji.

<sup>259</sup> Lo *Shōdōka* (“Il canto del Risveglio”) è un testo scritto in versi dal maestro cinese Yoka Daishi (VII sec. d. C.). È considerato uno dei testi fondamentali dello Zen Sōtō.



La trasmissione del carattere si riferisce ad una persona che è influenzata profondamente dal carattere di Shakyamuni. Ciò significa che un carattere ed un altro carattere si sono impressionati, influenzati reciprocamente. Queste persone sono Maestro e discepolo. [...] Qui c'è un carattere; là ve ne è un altro. Sono Shakyamuni e Mahakashapa [*Mahakashapa è considerato nei lignaggi sacerdotali del buddhismo zen come il primo erede spirituale del Buddha storico*], e devono diventare una sola cosa. [...] '10000 ri [unità di misura giapponese equivalente a 4 km ca.] oltre il Mare dell'Ovest': io sono a Kyushu, tu sei a Horiku, non sono 10000 ri, ma anche così le nostre sopracciglia sono fortemente intrecciate. Questo solido legame delle tue sopracciglia e delle mie è la trasmissione del carattere. [...] Studiando possiamo memorizzare cose come il sapere (la nozione) che i cinque Skanda [*gli aggregati che compongono la persona umana*] sono la forma, la percezione, le idee, la volontà, e la coscienza; che i sei organi di senso sono la vista l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto e l'intelletto; e che i dodici anelli della catena dell'esistenza sono: l'ignoranza, le azioni derivanti dalla coscienza, dalle funzioni mentali e dalla forma, i cinque organi e la mente, contatto, percezione, attaccamento, esistenza, nascita, vecchiaia, morte, delusione, azione e sofferenza, passato, presente e futuro. Se raccogliamo questo genere di conoscenza forse potremmo superare un test, ma ciò non ha alcuna relazione con il carattere. Lo Zen è questo. Il carattere di Buddha è qualcosa che ci viene trasmesso come l'elettricità. (Sawaki 1984: 4-5)

In questo senso, il “carattere” che viene trasmesso “inconsiamente”, “da cuore a cuore” non corrisponde alla concezione comune secondo il quale – riportando la definizione del Dizionario Treccani – corrisponde a: «Il complesso delle doti individuali e delle disposizioni psichiche che distinguono una personalità umana dall'altra, e che si manifesta soprattutto nel comportamento sociale, nella disposizione affettiva dominante, nell'umore abituale»<sup>260</sup>. Nelle parole del maestro Sawaki, il “carattere” sembra rimandare maggiormente alla comunanza che si stabilisce tra insegnante e discepolo più che sulla loro distinzione come due “personalità umane” differenti. Inoltre, il carattere buddhico non è pensato come una componente espressamente umana – connessa agli aspetti psicologici, sociali, affettivi e comportamentali – ma come la trasmissione di qualcosa, per così dire, “sovra-personale”, come l'elettricità per l'appunto.

---

<sup>260</sup> <http://www.treccani.it/vocabolario/carattere/>

Nondimeno, all'interno del monastero, il "carattere" viene inteso nelle sue espressioni concrete e non soltanto come una sorta di "fluido" irricognoscibile al di fuori della relazione tra maestro e discepolo. Il risvolto pratico di questo principio vuole che il lignaggio di provenienza del novizio si manifesti, per esempio, dalle modalità di esecuzione di un gesto particolare, un'espressione facciale o il modo di alzare la voce. A questo proposito, l'Abate di Fudenji raccontò come alla morte di Taisen Deshimaru, recatosi in Giappone per le esequie, la moglie del defunto maestro vide nel viso del giovane monaco italiano una forte somiglianza con suo marito<sup>261</sup>. Nella cornice dell'apprendimento dello Zen Sōtō, questo aneddoto non riporta una mera curiosità, o una sorta di coincidenza somatica, ma addita all'essenza della trasmissione del Dharma e alla sopravvivenza di una stirpe di maestri.

Tale modalità di trasmissione del sapere non viene intesa tuttavia come un annullamento dell'individualità sotto il peso di una forma preconfezionata. La dimensione conflittuale tra maestro e discepolo, nello Zen Sōtō, viene riconosciuta come una parte fondamentale della trasmissione. Vediamo cosa scrive l'eminente studioso Hee-Jin Kim riguardo al rapporto tra Dōgen Zenji e il suo maestro cinese Tendō Nyōjo:

[...] maestro e discepolo studiarono e praticarono insieme per due anni (1225-1227), in un rapporto pressoché ideale. Questo non deve tuttavia suggerire che ci fosse totale assenza di conflitti tra i due. Più tardi, Dōgen ammise che i contrasti tra maestro e discepolo sono una condizione necessaria per la corretta trasmissione del Dharma. Egli scrisse: "Il comune sforzo di maestro e discepolo nella pratica e nella comprensione costituisce i tralci intrecciati dei buddha e dei patriarchi (*busso no kattō*), vale a dire la forza vitale della pelle-carne-ossamidollo del Dharma (*hinuku-kotsuzui no meimyaku*)". Nella terminologia Zen tradizionale, "tralci intrecciati" era riferito ai sofismi dottrinari, ai grovigli e ai conflitti intellettuali. Contrariamente alla tradizione Zen, Dōgen riconobbe il valore positivo di tali conflitti nell'incontro personale di maestro e discepolo. Sia il maestro che il discepolo crescono insieme, per mezzo di tali tralci intrecciati. (2010: 57-58)

La frequentazione dell'insegnante e della comunità iscrive nel corpo della pratica la *lex insita* che ne guiderà la disposizione generale di atteggiamento e di portamento. La trasmissione dell'*hexis* di *quel* particolare lignaggio monastico-sacerdotale può essere pensata attraverso il concetto di *habitus* bourdesiano, definito come la «disposizione

---

<sup>261</sup> Dal quaderno di campo. 29/11/2017.

permanente, [il] modo durevole di atteggiarsi, di parlare, di camminare e perciò di *sentire* e di *pensare*» (Bourdieu 2003: 239). Troviamo efficace tale definizione poiché rimanda all'indistinzione che abbiamo sopra riconosciuto tra l'imitazione consapevole del novizio e gli effetti inconsapevoli della pedagogia di contagio. A partire dalla mimesi che il praticante mette in atto rispetto all'esteriorità del “fare” del maestro (modi di parlare, di camminare, di prendere una tazza di tè, di porgere la mano) si produce un cambiamento sull'interiorità del “sentire” e del “pensare” del novizio.

Tale processo di sublimazione dell'esteriorità nell'interiorità del singolo è inteso avvenire nella zona d'ombra della soggettività: nelle parole dell'Abate: “la vera educazione zen inizia lì dove non ci accorgiamo nemmeno”<sup>262</sup>. Ciò emerse nuovamente in una conversazione con l'Abate. In quel frangente, gli esposi l'idea secondo cui la trasformazione rituale fosse la coronazione dello sforzo mimetico del praticante. Egli rispose che, più che altro, la trasformazione rituale avveniva nel momento in cui era la mimesi a fare il soggetto. A forza di imitare l'altro, il soggetto giunge a uno stadio in “si sente imitato”, nel proprio corpo, dalla *hexis* coltivata dai suoi maestri. Non è lui che mette in atto un processo consapevole di finzione rituale ma percepisce, a livello fenomenologico, una precedenza rispetto al proprio sforzo<sup>263</sup>. Il praticante non dovrà dunque “compiere” un gesto, cercando di replicare consapevolmente il “modello” tradizionale. Piuttosto, usando una formulazione di Bourdieu, sarà il gesto stesso ad “anticiparlo”. Vale la pena riportare il passo intero del sociologo francese:

Sempre anticipato dai propri [...] [*gesti*], con cui intrattiene la relazione del “portare e dell'essere portato”, come dice Nicolaï Hartmann, il virtuoso scopre nell'*opus operatum* dei nuovi elementi scatenanti e dei nuovi supporti per il *modus operandi* di cui sono il prodotto, cosicché il suo discorso si nutre continuamente di se stesso a guisa di un treno che trasporti le proprie rotaie. (2003: 222)

Ora, abbiamo cercato di chiarire quale sia il senso dell'apprendimento per contagio, sottolineandone la fondamentale contiguità con l'approccio mimetico richiesto al novizio. Allo stesso tempo, s'è visto come tale contiguità subisca un rovesciamento sul piano del

---

<sup>262</sup> Dal quaderno di campo. 26/11/2016.

<sup>263</sup> Dal quaderno di campo. 08/05/2018.

vissuto del praticante laddove egli arriva a percepire una precedenza della gestualità stessa rispetto all'intenzione consapevole.

È importante sottolineare adesso come i processi d'apprendimento non abbiano luogo in un *vacuum*. Vorrei focalizzarmi dunque sull'importanza del contesto rituale in cui l'interazione sociale ha luogo. Ricorrerò a degli esempi tratti dalla mia stessa esperienza vissuta. Come già specificato, gli stralci che riporto dal mio quaderno di campo non intendono essere una sorta d'incerta testimonianza personale sul punto di vista dei soggetti di studio. Non si vuole accreditare a chi scrive, attraverso la forza della retorica esperienziale (Lambek in Jackson, Piette 2015), una comprensione del piano "religioso" delle prassi corporee dei miei soggetti di studio. Ovvero non s'intende entrare nel "merito" di tali pratiche, nella dimensione a esse propria. Piuttosto, attraverso il mio stesso vissuto, pur nella sua "improprietà", ho avuto modo di verificare il fenomeno che in questo frangente si vuole affrontare: la forza del contesto rituale nel plasmare i corpi. Il momento rituale, in maniera altamente formalizzata e standardizzata, addensa dei tratti pertinenti all'apprendimento *tour court*. Nelle parole di Stanley Tambiah: «it is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition)» (1985: 128).

Ho avuto modo di notare su me stesso come la partecipazione a due *sesshin* consecutive – che formarono un periodo intensivo insolitamente lungo (circa venti giorni) – abbia avuto degli effetti immediati sulle modalità di afferrare un bicchiere: sui nuovi significati che io davo al gesto, oppure, sui significati che parlavano attraverso il mio gesto. Nel mio quaderno di campo così ne rievoco la memoria:

Durante un pranzo domenicale, dopo lunghi e intensi giorni di *sesshin*, ci ritroviamo a mangiare secondo l'uso festivo e informale, con piatti di porcellana, bicchieri in vetro e posate di metallo. Nei giorni della *sesshin* avevo incorporato i movimenti minimi che fondano la cerimonia del pasto, eseguita quotidianamente nel *sōdō*, in una maniera tale da inquadrarli in maniera efficace in più ampia cornice di senso: in particolare, l'uso delle due mani per prendere o porgere un oggetto. L'uso simultaneo delle due mani indica rispetto e cura, non solo verso l'oggetto, ma anche verso il *jōnin*, il servitore e, parimenti, verso te stesso, colui che riceve. Durante i pasti formali, utilizzare una sola mano è segno di disattenzione e manifesta una fondamentale mancanza di etichetta, dove la cortesia del gesto

non è considerata un *surplus* galante ma la base estetica della relazione tra i partecipanti. [...] Anche quando si porge con la sola mano destra la seconda ciotola per la zuppa, dove il servitore prende con le tre dita della sua mano la tua ciotola, la mano sinistra non riposa inerte ma si tiene ritta in *gasshō*. L'applicazione di questa modalità di ricevere il pasto, ripetuto per tre volte al giorno per venti giorni, amplificato dall'intensificazione dell'esperienza propria al momento rituale, è intervenuta sui procedimenti di attribuzione di senso a quel gesto. Sebbene possa stupire che in un periodo di tempo così breve si sia avuta un'incidenza sul mio modo di esperire il momento del pasto, è importante sottolineare come la dimensione rituale – durante le *sesshin* protratta per giorni interni quasi senza soluzione di continuità – funga da crogiolo per la formazione di una nuova sensibilità nell'individuo, che si ritrova esposto e implicato dalla circostanza. Così, durante il pranzo domenicale, dove si mangia all'italiana, sebbene si rimanga seduti per terra sui tatami, nel momento in cui, irriflessivamente, ho allungato il braccio destro per prendere il bicchiere di vetro per bere dell'acqua e l'ho portato alla bocca mentre il braccio sinistro oziava, mi sono “sentito” un “bruto”, un rozzo. Questo sentire non era dettato dalla circostanza poiché in queste occasioni tutti mangiano normalmente, ovvero prendendo gli utensili e le portate con una sola mano e non tutti sollevano il piatto verso la bocca<sup>264</sup>.

La ricalibrazione semantica del mio gesto non riguarda la forma monastica in sé. Come detto, il mio “sentire” era fuori contesto poiché si era in una giornata festiva dove non era richiesta la procedura ritualizzata. Serve a sottolineare, tuttavia, come il contesto rituale del *sōdō* abbia una straordinaria efficacia nel manipolare, appunto, il “sentire” attraverso il modo di afferrare un oggetto (Bourdieu 2003: 239).

Ho avuto modo di constatare ulteriormente l'effetto di “portare e dell'essere portato” attraverso la prassi corporea che impone la veste monastica<sup>265</sup>. La veste del monaco è costituita da una camicia bianca interna (*juban*), un *kimono* di stile giapponese<sup>266</sup> e, infine,

---

<sup>264</sup> Dal quaderno di campo. 04/12/2016.

<sup>265</sup> L'Abate, al riguardo, si riferisce spesso utilizzando una formula simile a quella di Nicolai Hartmann riportata da Bourdieu. L'*ōkesa* viene difatti pensato come “l'abito che si porta e che ti porta”. Dal quaderno di campo. 25/04/2017.

<sup>266</sup> Il cui colore può variare dal bianco al grigio, dal marrone al blu.

la veste vera e propria del monaco, il *kolomo*, un abito nero dalle amplissime maniche di foggia cinese (si veda Immagine 13). Portare il *kolomo* – abito concesso solo ai monaci e non ai laici ordinati<sup>267</sup> - obbliga il corpo a dei movimenti inusitati per chi ha vestito solo all'occidentale. Uno dei dettagli del *kolomo* che mette alla prova il corpo del novizio e ne

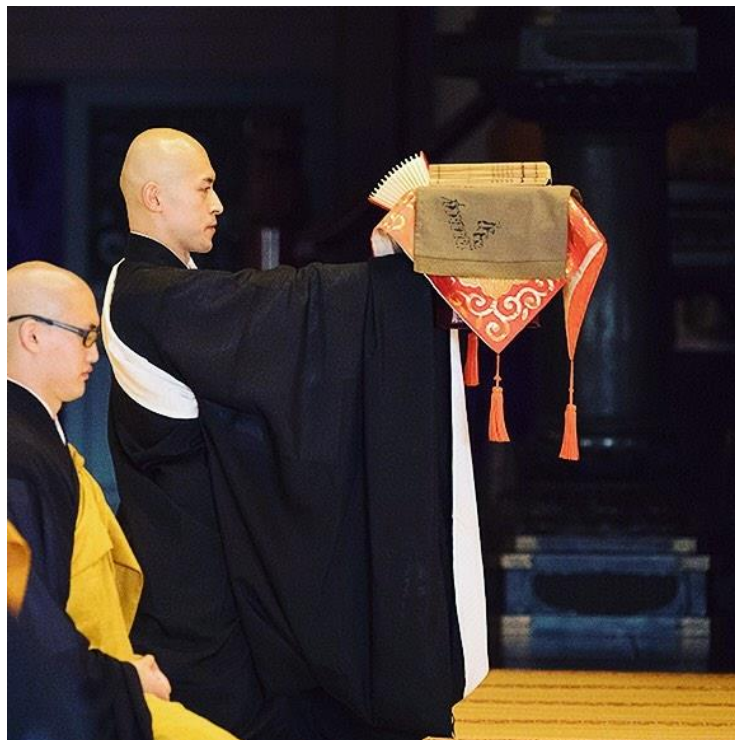


Immagine 13: Giovane monaco di Eiheiji durante hōssenshiki, la cerimonia di iniziazione della Battaglia del Dharma.

caratterizza il movimento sono appunto le ampie maniche. Il monaco dovrà badare a che non tocchino per terra mentre è in piedi – costringendolo a tenere le mani conserte in *sasshū* – e che non vengano macchiate quando si mangia, lasciandole toccare il cibo. Per questo, uno dei tratti della *hexis* corporea dello zen riguarda il gesto che si compie nel fermare delicatamente la manica del *kolomo* nel momento in cui si allunga il braccio in avanti per compiere un'azione.

Ciò che m'interessa sottolineare - in funzione della discussione circa la forza dell'apprendimento avvenuto in sede rituale – è che i monaci sviluppano quello che potrebbe essere definito un “gesto della cura” e lo mantengono anche quando non hanno il *kolomo*. Ho avuto modo di vederlo più volte, ma in particolare mi ha colpito il gesto di un'insegnante giapponese, Z. R.<sup>268</sup> quando, appena arrivata a Fudenji, si è recata nella Sala del Dharma

<sup>267</sup> Nei primi tempi di Fudenji veniva concesso anche ai laici, pratica eterodossa ora dismessa, mantenuta attualmente in Europa da altre comunità afferenti ad alcuni discepoli di Taisen Deshimaru.

<sup>268</sup> Capo dell'ufficio europeo dello Zen Sōtō (detto *sōkan*).

(*hattō*) per offrire i suoi omaggi alla statua principale del Buddha attraverso l'offerta di incenso e delle prosternazioni rituali (*goke sampai*). In quel frangente, ella non indossava l'abito del monaco (il *kolomo* dalle ampie maniche) ma il *nagasamue*, l'abito da viaggio con le maniche aderenti alle braccia. Nonostante ciò, nel momento in cui l'insegnante si è sporta verso l'incensiere per piantare il bastoncino di incenso, ha avvicinato la mano sinistra al braccio destro, come per fermare la manica del *kolomo* pur non vestendolo. Consideriamo questo gesto non semplicemente come un riflesso condizionato – pur senza escludere la realtà di questo fenomeno – quanto come l'espressione di una struttura dell'azione in cui si è “guidati” non solo dal protocollo rituale ma anche dal vestito. Quel gesto viene a incarnare la qualità della “cura” e della raffinatezza, e viene trasmesso per osmosi anche al di là della sua funzione pratica.

Ho avuto modo di osservarlo su altri laici a Fudenji ma anche sul mio stesso corpo. Ogni volta che mi allungavo a prendere una pietanza sul tavolo durante il pasto, istintivamente mi veniva da avvicinare la mano sinistra a protezione di una manica inesistente. Non si tratta di un gesto sconosciuto agli occidentali: il suo omologo lo si compie quando non si vuole che la cravatta, penzolando, finisca nel piatto. Tuttavia, pur non essendo familiare con il gesto della cravatta, mi sono accorto in un secondo momento come avessi incorporato quel gesto al di là della sua efficacia concreta. Nel contesto rituale - in cui si presta attenzione al dettaglio per coordinarsi agli altri e non essere d'intralcio – lo avevo assorbito in quanto espressione, incarnazione, della qualità della cura. Era un gesto ulteriore che esprimeva riguardo e rispetto verso il cibo e i commensali. Il mio corpo non aveva subito un'iscrizione in senso passivo di una particolare modalità di azione quanto, piuttosto, aveva finito per mimare l'altro, trasmutando la funzione pratica in una di tipo simbolico.

Il processo della trasmissione dell'*habitus* non segue dunque un percorso lineare che una mia iniziale analisi stabiliva secondo questi passaggi:

MIMESI INTENZIONALE —————> CONTAGIO ININTENZIONALE —————> TRASFORMAZIONE RITUALE

I tre poli non sono mai realmente distinguibili l'uno dall'altro in maniera definitiva. La dinamica duale del “portare la veste o esserne portati”, “condurre un rito o esserne condotti”, si fonda non tanto sulla distinzione netta tra l'intenzionalità e la non-intenzionalità quanto

sulla loro costante fissione, che non elimina un polo a favore dell'altro ma ne trasfigura i tratti. In conclusione, le due modalità delineate in principio del paragrafo (la mimesi consapevole e il contagio inconsapevole), nella realtà etnografica non si manifestano come distinte in maniera netta ma si rimandano l'un l'altra.

Vorremmo ora esplorare maggiormente come il governo del corpo secondo l'estetica dell'eleganza avvenga nel contesto della pratica concreta della prassi monastica. Ci si concentrerà in primo luogo sulla gestione della prossemica (i corpi nello spazio) e, in secondo luogo, sulla concezione del ritmo, inteso come l'inserimento puntuale dei corpi nella scansione rituale del tempo.

### **3.5 Lo spazio del corpo: il governo della prossemica**

Uno dei tratti enfatizzati nell'educazione dei monaci è il carattere "sacrale" che le loro persone assumono e a cui devono tenere fede nel comportamento quotidiano. A volte, i monaci vengono rimproverati poiché, secondo gli insegnanti, tendono a reiterare canoni di comportamenti afferenti al mondo secolare. Ci si riferisce in questo caso alla gestione concreta della prossemica riguardo i confratelli o l'Abate, così come verso gli ospiti esterni. L'atteggiamento del monaco Sōtō, così come interpretato nella comunità italiana, vuole che non vi sia troppa vicinanza tra i corpi ma che si mantenga una distanza che comunichi in modo palpabile il loro distacco dal mondo. In un'occasione, quest'aspetto della gestione dei corpi venne sottolineato esplicitamente dall'Abate. Durante una delle mie prime visite in monastero, una delle monache semi-residenti, B. L., ex-poliziotta di circa cinquant'anni, si avvicinò all'Abate con l'intenzione di salutarlo con eccessivo trasporto. Egli, a quel proposito, rimarcò come, in grazia dell'ordinazione monastica ricevuta, fosse "portatrice di Sacro"<sup>269</sup> e doveva comportarsi di conseguenza non solo nei suoi confronti ma verso tutti. Segnò allora la retta distanza da mantenere allontanandola fin dove giungeva il braccio disteso. Con questo gesto, l'Abate disegnò lo spazio peripersonale che è bene non invadere nel rapporto con i sacerdoti consacrati. Quando si conversa con l'Abate, perciò, si tiene una distanza interpersonale maggiore rispetto alle frequentazioni comuni, in cui si avverirebbe come anormale tale "linguaggio" corporeo. Ciò non implica che nessuno possa avvicinarsi all'Abate o ai monaci, parlarci informalmente, toccarli o anche abbracciarli. Queste modalità di rapporto fisico sono riconoscibili nell'interazione quotidiana ma vengono regolate dalla

---

<sup>269</sup> Dal quaderno di campo. 10/04/2016.



formalità del contesto e dal loro previo e tacito consenso. Tali dinamiche emergono in maniera chiara osservando come agli esterni - che ancora non hanno alcuna conoscenza delle regole del monastero – possa occorrere d’invadere lo spazio peripersonale dei monaci. Durante una *sesshin*, mentre eravamo ancora nella Sala della Comunità, appena finito il pasto e prima della pausa che segue, uno dei partecipanti, un giovane di circa trent’anni per la prima volta a Fudenji, si avvicinò a F. R., una delle monache insegnanti. Mentre lei gli dava istruzioni circa le modalità del pasto rituale, egli le toccò la veste (*okesa*), come quando tra amici si tocca la spalla dell’altro. F. R. lo invitò senza mezzi termini ad astenersi dal contatto fisico, in special modo all’interno del *sōdō*<sup>270</sup>. Altre volte, invece, sono gli stessi monaci a venir ripresi poiché mentre si parla informalmente si avvicinano troppo all’interlocutore<sup>271</sup>.

L’ideale che si cerca d’inculcare è segnato da una generale modestia e riserbo, da una espressione pacata dei propri sentimenti, di un generale controllo e del rispetto della gerarchia religiosa. Il linguaggio del corpo del monaco viene decifrato attraverso un apparato simbolico che non viene mai sospeso, e che è veicolato dal loro statuto sacerdotale. Tenere una certa distanza, compiere un certo gesto, posizionare il piede in una certa direzione si costituiscono come dei “segni” attraverso cui gli insegnanti affermano di poter “dedurre” lo stato di coscienza dei praticanti<sup>272</sup>. Poiché il linguaggio del corpo è considerato essere in

---

<sup>270</sup> Dal quaderno di campo. 03/02/2017.

<sup>271</sup> Dal quaderno di campo. 15/06/2018.

<sup>272</sup> Sul senso che si dà al concetto di “segno” del corpo e la “deduzione” della coscienza si veda *supra* § 2.2.1.



giapponese nella Sala (Figura 3), in cui io figuravo seduto alla destra dell'Abate, quasi gomito a gomito. Quel tipo di configurazione fu criticato la sera stessa dall'Abate poiché non rispettava il linguaggio che gestisce la prossemica all'interno dei monasteri. Nessuno viene collocato sulla stessa linea del grado gerarchico maggiore, né lo si fa sedere molto vicino alla sua persona. Quando l'Abate entrò dall'entrata secondaria (D), dopo che tutti eravamo già sistemati dietro gli *zafu*, nel momento del saluto, io mi ritrovai a compiere quel gesto sulla sua stessa linea, causando un corto-circuito tra i ruoli, non esplicitato ma espresso dal posizionamento dei corpi.

Lo stesso discorso si applica rispetto allo stare in piedi o seduti. Se l'Abate, o un insegnante, è seduto, è sconveniente stare in piedi così come nel momento in cui egli si alza, per esempio quando abbandona la Sala, tutti si alzano. Durante una lezione domenicale - quando l'Abate tiene un insegnamento formale seduto sul "cubo" che, appunto, lo eleva al di sopra degli astanti - egli decise, per cercare una maggiore informalità con i laici presenti, di sedersi con lo *zafu* per terra, allo stesso livello degli altri. Seduti tutti alla stessa altezza, una frequentatrice laica - che conosceva le dinamiche interne del monastero - rimase seduta su una normale panca presente in sala, sveltando su tutti noi, attirandosi in questo modo il rimprovero dell'Abate, il quale si vedeva ora sovrastato dalla sua figura<sup>273</sup>. Il valore regale-sacerdotale del monaco buddhista - e in particolar modo dell'abbazia - impongono dunque un disciplinamento complesso dei movimenti e delle posizioni dei corpi nello spazio.

La disposizione dei corpi nello spazio appena esaminata si intreccia in maniera inestricabile con la dimensione dinamica della sincronia dei tempi. Vediamo ora come le implicazioni della dimensione ritmica del movimento assuma un valore centrale per la trasmissione dell'insegnamento.

### **3.6 Il tempo del corpo: il ritmo**

Come già accennato in precedenza, le domeniche sono riservate all'accoglienza e all'apertura verso gli ospiti esterni. L'Abate, il quale solitamente vive appartato dal resto della Comunità, dopo l'insegnamento del mattino, si ferma per il pranzo e rimane nel pomeriggio per conversare con i convenuti. Spesso, radunati nella Sala della Fenice, chiede di mostrare dei video su Youtube sul grande televisore piatto presente - a cui una monaca collega il suo Apple Mac. In una di queste ricorrenze, vedemmo un celebre filmato che dei

---

<sup>273</sup> Dal quaderno di campo. 26/02/2017.

*videomaker* olandesi hanno realizzato a proposito del concetto di “ritmo” tra i Malinke della Guinea centro-orientale. In esso, un anziano malinke afferma ripetutamente che “*tous les choses, c’est du rythme*”. L’Abate si servì di questo filmato per sottolineare un tratto fondamentale e ricorrente nel discorso monastico sulla gestualità: la centralità dell’incorporazione della scansione ritmica dei movimenti rituali. Il gesto deve essere eseguito con solenne ieraticità e allo stesso tempo con leggiadria, in profonda coordinazione con gli altri. Questa ricerca connota tutta la vita del monaco. Essa sostanzia sia il momento rituale – come vedremo sotto – sia il momento del lavoro o, più genericamente, il quotidiano. Ricomporre il giusto ritmo non è solamente il frutto di innumerevoli prove ed errori che portano alla *performance* giusta. Come già discusso sopra<sup>274</sup>, nella visione monastica è riservata un’attenzione particolare al momento in cui è il praticante a essere incorporato nel ritmo e non lui ad avere incontrato la coordinazione adeguata. L’Abate al riguardo affermò: “Il nostro corpo naturalmente canta; canta facendo dei gesti... come un artigiano col martello. Tutto grazie al ritmo”<sup>275</sup>.

Possiamo isolare un ordine macroscopico e uno microscopico dell’attualizzazione del ritmo monastico nella vita concreta. Il primo è riferito all’intera vita monastica, la quale è governata da una serie ordinata di attività e di pause che segnano il movimento interno della comunità. Il secondo si riferisce al gesto rituale particolare che fa parte di una coreografia più ampia. Vediamo in dettaglio, in primo luogo, l’ordine “macroscopico” che regola le ore e i giorni.

### **3.6.1 L’ordine macroscopico**

Per quanto riguarda l’ordine macroscopico, la vita nel monastero è governata da un lavoro invisibile di coordinazione di spazi, di tempi e di persone. Come accennato sopra nella descrizione del *gyōji* quotidiano, nel monastero vi è un continuo gioco di suoni tra i vari strumenti rituali che segnano il tempo e coordinano i movimenti. Al mattino, i suoni si susseguono quasi senza soluzione di continuità - dalla sveglia suonata dallo *shinsu* fino ai tocchi di campana della Sala del Dharma che segnano l’ufficio mattutino - instaurando un dialogo tra i movimenti dell’Abate, la Sala della Comunità, i locali della cucina e la Sala del Dharma. La coordinazione delle attività viene intesa come il nucleo della pratica e non un

---

<sup>274</sup> Si veda *supra* § 2.3.3.

<sup>275</sup> Dal quaderno di campo. 03/12/2016.

semplice risvolto concreto di un intendimento metafisico. Con il tempo si crea un'armonia tra i soggetti e l'esecuzione delle attività la quale, poiché incorporata, non viene percepita in maniera diretta. Come mi disse Q. S., una monaca insegnante, soltanto quando essi ricevono gli ospiti - come me, per esempio, durante le *sesshin* – si rendono conto di quanto la presenza esterna vada a minare la sinergia che inconsapevolmente si era creata<sup>276</sup>. L'elemento esterno mette in evidenza un respiro interno che altrimenti rimane ignoto ai soggetti stessi così come – secondo una celebre immagine usata nello Zen – il pesce ignora cosa sia l'acqua.

Nel contesto pedagogico dello Zen, tuttavia, non si ricerca un'armonia statica e definitiva, in cui tutto combacia e s'interpenetra senza frizioni. Lo scorrere ordinato dei giorni viene costantemente turbato in primo luogo dall'Abate e, poi, da chi riveste funzioni di educatore. Per quanto la vita monastica possa sembrare “regolare” – in entrambi i sensi del termine – l'ordine quotidiano del tempo viene continuamente messo in discussione da cambiamenti repentini - spesso appena accennati e non annunciati esplicitamente - di cui bisogna rendersi conto autonomamente. Il concetto macroscopico di ritmo che si vuole qui indicare viene a includere anche la sua dissoluzione. Ne ho fatto breve accenno sopra riguardo alle continue variazioni del programma quotidiano che seguivano il ritorno dell'Abate dalle *tokubetsu sesshin*<sup>277</sup>. Ciò si esplica pragmaticamente laddove i praticanti per conformarsi al ritmo generale del monastero - che implica essere nel posto giusto al momento giusto, sempre che si sia la “persona giusta” – devono confrontarsi con informazioni insufficienti e comandi contraddittori. La mancanza di indicazioni riguardo alle repentine variazioni del programma quotidiano viene pensato come parte della “pratica” e non rappresenta una lacuna nel ritmo macroscopico del monastero. Ci si sta riferendo a casi concreti quali: l'inserimento nel programma di una lezione che non era inizialmente prevista, la sospensione di una sessione di *zazen*, il cambiamento del locale dove verrà servito il pasto, ecc. Altre volte tali slittamenti repentini o incertezze diffuse riguardano mansioni precise: l'incaricato di accompagnare in macchina l'ospite giapponese non sa se attenderlo davanti al cancello principale o davanti all'uscita secondaria<sup>278</sup>.

Questa *pedagogia dell'incertezza* mira ad affinare le capacità cognitive dei praticanti, stimolandone la facoltà intuitiva, mettendoli alla prova attraverso situazioni che richiedono

---

<sup>276</sup> Dal quaderno di campo. 02/02/2017.

<sup>277</sup> Si veda *supra* § 1.8.

<sup>278</sup> Da sottolineare che ciò che potrebbe apparire come un dettaglio facilmente rimediabile nella vita quotidiana, all'interno del monastero riceve un'importanza speciale, trattandosi della “pratica” religiosa medesima e non una contingenza della vita quotidiana. Dal quaderno di campo. 10/09/2017.

capacità d'improvvisazione e relativa presa di responsabilità. Solitamente sono i monaci a trovarsi in tali situazioni, poiché l'educazione rigorosa è rivolta a loro. Ai laici viene richiesto un altro tipo d'impegno che comporta un rigore attenuato o, perlomeno, diversamente modulato. Durante uno dei miei soggiorni, ebbi modo di osservare, nondimeno, un episodio utile alla nostra discussione occorso a una praticante laica. In quella circostanza, T. R., una giovane donna, si trovò presa tra due ordini contraddittori. Mentre lavorava con il rastrello in uno dei giardini secchi alla giapponese, uno dei monaci le chiese di seguirlo con una certa urgenza. Non avendo il tempo materiale di riporre il rastrello che stava usando nel magazzino degli attrezzi, lo lasciò appoggiato alle piante che stava curando, seguendo affannosamente il monaco che l'aveva chiamata, già lontano. La sera stessa, poi, T. R., fu ripresa benevolmente da una delle monache poiché aveva lasciato uno strumento di lavoro – a cui a Fudenji si mostra un particolare rispetto – incustodito. Malgrado le giustificazioni apportate da T. R. circa la scomoda situazione di disobbedire l'uno per obbedire l'altro, la religiosa non si mostrò affatto interessata al suo enigma. È chiaro che non si tratta di una sciocca insensibilità della monaca quanto di una strategia pedagogica che viene trasmessa di generazione in generazione.

Non bisogna pensare, tuttavia, che i monaci insegnanti siano alieni da tali dinamiche. Tutti i monaci sono inseriti in un discepolato continuo che, comunque, non li solleva dall'obbligo di trasmettere l'insegnamento a loro volta. In un'occasione, mi trovavo a lavorare nell'orto con il monaco Q. I. quando, a un tratto, ci raggiunse l'Abate il quale, vestito con l'abito da lavoro, stava compiendo lavori di decespugliazione. Mentre stavo conversando con lui, riceve una chiamata sul suo cellulare, da parte di una delle monache insegnanti, la quale lo cercava per chiedere delle informazioni o il permesso per fare qualcosa. Prese il cellulare, controllò chi fosse il mittente e, con un gesto divertito e beffardo, lo ripose in tasca senza rispondere. Mi fece poi notare come si trattasse di una strategia pedagogica atta a stimolare lo sviluppo di facoltà intuitive. Chi aveva bisogno di consultarsi con lui, doveva sapere dov'era e trovarlo, nonostante ciò non sia facile poiché il terreno di Fudenji misura almeno quattro ettari.

Il ritmo macroscopico che regola la quotidianità dunque non si trova solamente nel susseguirsi "regolare" delle attività quotidiane, in cui ognuno può trovare la propria collocazione nella comunità aderendo a un set di regole prestabilite che lo sollevano da qualsiasi responsabilità, decidendo al suo posto. Il ritmo è inteso abbracciare la sua

contraddizione, mostrando un dinamismo complessivo che rende la vita a Fudenji molto intensa. La forte demarcazione rituale tra i momenti della giornata allora non forza i praticanti in un automatismo cieco, in un ritmo che cerca di assestarsi su una costante monotonia. Piuttosto, la segmentazione rituale del tempo evoca, attraverso una pedagogia dell'incertezza, il suo rovescio: il campo dell'agire dove i monaci e i laici devono industriarsi e, all'occorrenza, improvvisare delle soluzioni con il giusto "tempismo".

### **3.6.2 L'ordine microscopico**

Con "ordine microscopico" del ritmo, mi riferisco alla giusta coordinazione che regge i momenti rituali. In particolar modo, ciò si applica in primo luogo all'utilizzo degli strumenti rituali, attraverso cui la nozione di ritmo prende corpo nel senso comune del termine. I suoni che scandiscono la giornata sono uno degli aspetti che riguardano intimamente il corpo del praticante. In primo luogo, ci si riferisce alla capacità dei suoni di dirigere i movimenti della comunità attraverso la trasmissione di un messaggio sonoro ch'essi devono imparare a codificare (ad esempio, il "metallo" che segna l'ora del pasto). In secondo luogo, anche a partire dalla mia stessa partecipazione corporea alla vita del monastero durante la ricerca, si può affermare che i praticanti vengono a incorporare i suoni, recependoli su un piano dell'essere paragonabile a ciò che Merleau-Ponty definiva come «lo "strato originario" del sentire» (2009 [1945]: 306).

Con questo s'intende affermare che i praticanti recepiscono i suoni non solo come nudi "dati sonori" ma sviluppano, con il tempo, una sensibilità cinestetica in relazione al "significato" concreto ch'essi veicolano. Come afferma nuovamente il filosofo francese<sup>279</sup>, riguardo al legame fenomenologico tra l'intuizione della forma sensibile esteriore e la struttura intellettuale della sua apprensione: «Una volta rimosso il pregiudizio delle sensazioni, un viso, una firma, una condotta cessano di essere semplici «dati visivi» di cui dovremmo cercare il significato psicologico nella nostra esperienza, e lo psichismo dell'altro diviene un oggetto immediato come insieme impregnato di un significato immanente. Più in generale, è il concetto stesso di immediato a venire trasformato: immediato è ormai il senso, la struttura, la disposizione spontanea delle parti, non già l'impressione, l'oggetto che fa tutt'uno con il soggetto» (2009 [1945: 101-102]). In questo senso, si può affermare che il

---

<sup>279</sup> In un passaggio già citato nel precedente capitolo che riteniamo significativo riguardo la discussione che si sta conducendo sui suoni.

corpo del praticante, costituendosi come un campo segnato da una cinestesia espansa<sup>280</sup>, riceve ed incorpora le vibrazioni del suono in maniera diretta e con una mediazione riflessiva minima. I suoni sono certamente intesi come trasmettitori di messaggi da decifrare. Tuttavia, ai fini di una comprensione piena del ruolo del corpo nel contesto della vita monastica quotidiana, non si può ignorare il livello fenomenologico della loro apprensione. In questa prospettiva, i suoni – che qui assumiamo come la forma generale d’espressione del concetto di “ritmo” – non vengono percepiti, parafrasando Merleau-Ponty, come puri “dati sonori” di cui i praticanti “dovrebbero cercare il significato psicologico nella loro esperienza”. Essi vengono percepiti “dal” corpo in maniera immediata. Ma, al modo del filosofo francese, l’immediatezza non riguarda la nuda vibrazione sonora quanto la struttura di senso in essa iscritta.

Questi elementi di riflessione vennero alla mia attenzione durante il ritiro presso il tempio francese de “La Gendronnière”. Presso quel tempio, i suoni rituali vengono eseguiti in maniera del tutto differente rispetto a Fudenji. Tale scarto si offrì al mio stesso corpo come “differenziale” percettivo attraverso cui riflettere sulle modalità del suono della comunità italiana che avevo, in qualche misura, incorporato. Nel tempio francese, alcuni strumenti vengono sostituiti con altri, il ritmo con cui si batte varia rispetto alla norma della comunità italiana; alcuni suoni vengono eseguiti debolmente o non eseguiti affatto. In quel frangente, mi ritrovai a discutere dello scarto tra questi due stili, con un praticante laico di Fudenji, Q. J. – anch’egli alla prima esperienza di un tempio Sōtō che non fosse quello italiano – musicista jazz, suonatore di sassofono baritono. Notavamo, in particolare, come i suoni del mattino (il *daikajō*) venissero eseguiti in maniera “sciatta” e come questo fosse avvertito, in maniera irriflessa, dai nostri stessi corpi che in quel momento sedevano in *zazen* nella grande Sala del Buddha. Il concetto di ritmo, parlando con Q. J., venne discusso direttamente attraverso i canoni di musicalità, di cui, dal nostro punto di vista, si faceva scempio. Lo scarto presente tra i due stili di esecuzione si manifestò in maniera immediata ai nostri corpi, che ci portò a realizzare in maniera insospettata con quanta precisione avessimo incorporato l’intensità, la lunghezza e il tempo dei suoni del mattino<sup>281</sup>.

---

<sup>280</sup> Al riguardo si rimanda alla discussione fatta nel capitolo precedente circa la modalità incorporata (e cinestetica) di “deduzione” coscienziale da parte dei monaci; si veda *supra* 2.2.1.

<sup>281</sup> Dal quaderno di campo. 13/05/2017.



Gli strumenti utilizzati in monastero sono diversi. Vi sono numerose tipologie di campane, strumenti in legno e di metallo, ecc. Al mattino, vengono suonati il *gong* piatto di



3: *Stilizzazione di una serie di suoni eseguiti con il legno o con il metallo*



Immagine 14: A sinistra, una tavola di legno (*han*) e, a destra, l'*unpan*.

metallo (*unpan*) e la tavola di legno (*han* o *moppan*) (vedi Immagine 14) attraverso un ritmo peculiare dei monasteri zen che, da un inizio cadenzato, precipita in un *crescendo* e viene chiuso infine da uno o più tocchi (Figura 4). I suoni vengono eseguiti con particolare vigore e si può giungere a riconoscere, sviluppando una certa familiarità, il tocco di ciascun monaco oppure l'inesperienza di un principiante, senza che si guardi direttamente. La maestria da sviluppare richiede, com'è ovvio, tempo e pratica. Ulteriori difficoltà sono rappresentate dalla necessità, a volte, di intrecciare il suono di uno strumento con un secondo che suona nella distanza, oppure di utilizzare due strumenti diversi in sequenza - passare dal tamburo (*hokku*) alla campana (*gaidō-sho*), per esempio - sostenendo il giusto ritmo.

In una modalità analoga a quella già esplorata riguardo la pratica dello *zazen*, gli insegnanti affermano di poter dedurre lo stato complessivo del corpo-mente del praticante attraverso il suono che producono tramite la percussione dello strumento. Al fattore ritmico propriamente detto, si aggiunge dunque l'aspetto espressivo in cui il praticante è il suono che produce. Numerose sono le correzioni che gli insegnanti usano a questo riguardo. Ad

esempio, in un particolare frangente, una delle monache novizie venne ripresa per la “violenza” che aveva usato nel percuotere la campana<sup>282</sup>, violenza che una persona estranea al monastero probabilmente non avrebbe avvertito. Da questa prospettiva, il giusto tocco non viene pensato come l’esecuzione meccanica di un certo ritmo ma come l’incorporazione della particolare qualità religiosa che è capace di mettere in relazione il soggetto con l’oggetto in un movimento dinamico. Per ciò che concerne l’esempio etnografico appena riportato, il termine originale giapponese che indica la percussione della campana si traduce letteralmente in italiano come “invitare”<sup>283</sup>. La campana viene dunque “invitata” – e non costretta e percossa - al suono, attraverso un movimento raffinato, il quale deve tradire il carattere di nobiltà e di ieraticità che la figura archetipica del monaco deve “esprimere”, anche in relazione al non-umano.

Nel contesto monastico, non è possibile dunque ridurre l’uso degli strumenti alla dimensione musicale e performativa, ma devono essere inclusi nell’orizzonte religioso in cui prendono vita. La giusta esecuzione dei suoni combacia con l’aspetto pratico della comunicazione tra i vari locali ma, dal punto di vista del vissuto, essi assumono un significato più profondo. Nella visione monastica, i suoni vengono anche considerati – nelle parole dell’Abate - come “la voce del Buddha”, come la stessa “salvezza”<sup>284</sup>. Questa interpretazione, che potremmo definire “anagogica”<sup>285</sup>, connette concettualmente la decifrazione del significato del suono - e l’adesione a ciò che ne consegue (ovvero, ad esempio, smettere di lavorare al suono delle *claquettes*) - all’ideale dell’obbedienza monastica nella sua declinazione più alta. Vediamo in che termini affronta tale problema Shundō Aoyama, una celebre badessa giapponese:

Nei Templi Zen c’è un detto: “Quando suona il legno, è il refettorio; quando suona la campana, è la Sala dei *Sūtra*”; infatti i monaci sono convocati per il pasto tramite il legno, per la recitazione dei *Sūtra* con la campana. Ogni cosa che facciamo nella pratica Zen non viene annunciata con le parole, ma suonando strumenti. Quando uno strumento suona, i praticanti devono obbedire all’istante al segnale. Poco importa il compito che si sta svolgendo: occorre obbedire immediatamente al segnale, anche se ciò significa lasciare il

---

<sup>282</sup> Dal quaderno di campo. 03/02/2017.

<sup>283</sup> Dal quaderno di campo. 28/11/2016.

<sup>284</sup> Dal quaderno di campo. 12/04/2017.

<sup>285</sup> Ovvero, riferita al “significato spirituale” legato alla dimensione escatologica che sostanzia la vita religiosa monastica. Per una definizione di “anagogia”, si veda: <http://www.treccani.it/vocabolario/anagogico/>

proprio lavoro a metà. Benchè apparentemente sia una regola facile da seguire, in realtà è molto difficile. “Ancora un attimo di lavoro e posso concludere” oppure “Solo un momento ancora, non va bene interrompere a questo punto”, o si trova qualche altro pretesto per non obbedire. Sono queste le occasioni in cui cadiamo nella trappola dei pensieri egoistici sui propri affari, sulle proprie categorie personali. Io dico ai praticanti: “I segnali sono comandi supremi. Quando sarete chiamati ad attraversare il fiume della morte, potrete dire forse: “Ancora un attimo, prego?”. Dovete seguire le indicazioni senza pensare a voi stessi e rispondere di sì senza esitare. Questa è la disposizione di spirito più importante. (Aoyama 1988: 22)

Il suono degli strumenti, in questa prospettiva, viene a incorporare il ritmo di vita della Comunità e del monastero, senza cui il ritmo del corpo proprio non ha vera collocazione e significato. Rispondere al suono e tenere il ritmo degli altri è dunque inteso esprimere un ideale religioso di obbedienza e una costante disposizione verso l’altro. Avremo modo di approfondire da una prospettiva differente quest’aspetto nel prossimo capitolo, in cui s’explorerà la co-implicazione del corpo proprio con il corpo sociale e il corpo architettonico.

Il ritmo e il suono dunque segnano l’espressione non solo di un significato riferito alla contingenza pratica della vita quotidiana. Tali elementi vengono piuttosto incorporati dai praticanti. Il “senso immanente” dei suoni, tuttavia, non è inteso in un’ottica astratta, come dei segnali – incorporati o meno – che servono al praticante per coordinarsi con gli altri. Piuttosto, essi vengono rivestiti dal manto della significazione religiosa, la cui interpretazione anagogica ora esplorata addita alla dimensione ultima dell’escatologia del buddhismo Zen Sōtō.

A partire da questa discussione, nel prossimo paragrafo si cercherà di chiarire e d’illustrare come tale dimensione soteriologica sia pensata investire la gestualità del praticante. Ci focalizzeremo al riguardo sul legame concettuale che corre tra il principio soteriologico che è pensato investire il gesto rituale e l’efficacia (articolata in termini di ragione pratica) che è pensata comunque avere.

### **3.7 Le implicazioni soteriologiche della gestualità: la non-efficacia**

In questo paragrafo, s’intende mostrare come la gestualità venga compresa dai praticanti alla luce dello sfondo religioso. Ci si riferisce in maniera particolare a una serie di gesti che non sono inseriti nel quadro del segmento rituale propriamente detto. Ovvero, non si terrà in

conto di gesti quali le prosternazioni rituali durante le funzioni, l'aspersione benedicente dei praticanti operata dall'officiante durante alcuni riti, la circumambulazione dello spazio interno della Sala del Dharma, ecc. Prenderemo in considerazione alcuni gesti e movimenti che hanno luogo nella dimensione informale della vita monastica sui quali è ricaduta la nostra attenzione analitica a seguito di precise sollecitazioni da parte dell'Abate. Essi sono: 1) il gesto che gli insegnanti fanno nel riporre il *kotsu* (uno scettro cerimoniale in legno di circa trentacinque centimetri, con la punta ricurva) nella piega dell'Abito; 2) gli schemi del movimento durante il servizio del pasto informale durante la domenica; 3) la modalità di pulire la superficie del tavolo dopo il pasto informale. Ciò che ci interessa indagare è il connubio tra l'efficacia immediata, che ogni gesto di tipo informale è inteso avere, e il rimando alla dimensione soteriologica che vuole esprimere. Intendiamo qui per "efficacia" la capacità di un gesto di produrre pienamente l'effetto voluto<sup>286</sup> con il minor sforzo possibile. S'intende analizzare il nesso tra questi due ambiti poiché l'espressione soteriologica del gesto appare in contrasto con l'efficacia immediata. Per chiarire questa sorta di contrasto, ricorrerò all'esposizione dei tre casi sopra delineati. Prendiamo in considerazione il primo caso.

In un'occasione particolare, l'Abate durante un insegnamento formale mostrò, a titolo pedagogico, il movimento che egli compiva nel rimettere il *kotsu* nella piega tra il *kesa* e il *kolomo* (spazio dove i monaci ripongono i libri dei *sutra*, il ventaglio, o il *kotsu*). Egli, invece di avvicinare l'avambraccio al torace e, con un movimento del polso, infilare il *kotsu* al suo posto, aprì lateralmente il braccio destro tanto da librare l'ampia manica e, con un movimento circolare, mise infine il piccolo bastone rituale nella piega del *kesa*. Un movimento ch'egli definì "esagerato"<sup>287</sup>. Egli sottolineò esplicitamente come fosse importante per il monaco ricercare ciò che potremmo definire una sorta di estetizzazione del movimento. In questa prospettiva, il monaco, per liberarsi le mani, non deve semplicemente mettere il *kotsu* al suo posto nel modo più "conveniente", ovvero con il risparmio maggiore di energia e di tempo. L'Abate in quel frangente sottolineò come egli avesse segmentato il gesto (apertura laterale e movimento circolare), in un qualche modo "spezzandone" la propensione all'efficacia diretta.

---

<sup>286</sup> <http://www.treccani.it/vocabolario/efficacia/>

<sup>287</sup> Dal quaderno di campo. 04/02/2017.

Vediamo come lo stesso avviene all'interno del secondo caso: il servizio domenicale delle portate da parte dei servitori (*jōnin*). Il pasto domenicale si svolge su lunghe tavolate composte dai bassi tavolini giapponesi e apparecchiate secondo il galateo italiano. L'Abate esorta costantemente i servitori – solitamente i monaci novizi e altri laici ordinati – a muoversi secondo uno schema definito e non raffazzonato. In particolare, vengono invitati a muoversi ad angolo retto, segnando in maniera definita i propri movimenti, ponendo un ostacolo ulteriore al proprio cammino. Il servitore è portato, per economia di movimento, a dirigersi in maniera diretta dal tavolo del servizio fino alla persona da servire. Anche in questo caso, il percorso da compiere viene frammentato e con esso è inteso porre un ostacolo alla logica strumentale. Tale modalità pedagogica di ritualizzazione del gesto informale è inteso ostacolare il pensiero strumentale, operando direttamente sul corpo del discepolo. Uno dei pilastri fondamentali dell'insegnamento religioso Zen Sōtō, che si può rintracciare nell'azione senza scopo (*mushotoku*), viene realizzato ed espresso principalmente in simili circostanze e non in un luogo remoto della mente. La mediazione del rito nel corpo braccia i monaci in maniera totalizzante fin nei più minuti dettagli, nonostante l'eventuale inerzia. Rimanendo nel contesto del pasto domenicale, dopo che si è finito di mangiare, i monaci durante lo sparecchiamento sono invitati a non fare alcun rumore nel riporre le posate le une sulle altre. Spesso severi rimproveri vengono indirizzati a chi ha prodotto un minimo rumore nel posare, ad esempio, un cucchiaino sulla porcellana dei piatti<sup>288</sup>. Ciò non avviene perché si tenga in grande conto il valore del silenzio ma, appunto, perché s'intende "spezzare" il gesto del monaco. S'inscrive in tal modo nel "corpo proprio" del monaco quella *soglia* rituale – concetto utilizzato di frequente dall'Abate - che li ha immersi nel mondo nel momento in cui ne sono stati separati.

A partire da questi due esempi, si mostra come il concetto sopra delineato di efficacia ("la capacità di un gesto di produrre pienamente l'effetto voluto con il minor sforzo possibile") appare limitato. Dal punto di vista mondano, l'estetizzazione del gesto – ovvero la sua segmentazione – può apparire come uno spreco di energia, consacrato alla pomposità del movimento. Dal punto di vista monastico, non si cerca solamente di contrastare un pensiero strumentale (per via negativa). Si tenta anche di affermare nel corpo del novizio (per via positiva) un complesso valoriale articolato. Ad esempio, l'attenzione che si pone nel poggiare il cucchiaino sulla porcellana può riferirsi all'incorporazione del piano

---

<sup>288</sup> Dal quaderno di campo. 18/03/2018.

soteriologico appena enunciato. Al contempo, esso può costringere il soggetto alla “cura” verso ogni essere, senziente o non-senziente: in questo caso, non fare del male ai piatti, urtandoli con violenza. In questo modo, la segmentazione elegante del gesto incide e modifica un atteggiamento complessivo che potrebbe – attraverso il suo stesso *enactment* - rendere i “piatti” degli oggetti privi di vita, poiché trattati come tali. Ugualmente, il movimento segnato da svolte a novanta gradi dei servitori può essere pensato in relazione, in primo luogo, a una maggiore funzionalità dei movimenti complessivi di tutti i servitori. In secondo luogo, potrebbe assumere anch’esso il valore generale di una “cura” e di un “rispetto” dello spazio occupato, in quel frangente, dagli ospiti esterni.

Tali ulteriori implicazioni del gesto segmentato che ho appena delineato sono una variazione concettuale che io stesso ho operato a partire dall’osservazione complessiva svolta in monastero. Il mio intento è di sottolineare come, in primo luogo, il gesto “segmentato” ha la capacità di poter ricevere e produrre significazioni *ad libitum*. Abbiamo esplorato una dinamica analoga nel capitolo precedente. Laddove il corpo in *zazen* si pone come “significante” esso attrae e genera un numero pressoché infinito di significazioni di tipo valoriale e simbolico<sup>289</sup>. In secondo luogo, intendo affermare come non si possa mantenere una contrapposizione rigida tra la ritualizzazione del gesto e l’efficacia. Se ci si limita a una definizione mondana ed economicistica del concetto di efficacia (quale io stesso ho delineato in apertura del paragrafo), il gesto del monaco apparirà come la sua negazione di fatto. Al contrario, se, alla luce degli elementi emersi a partire dalla discussione dei due casi presentati, si rileggesse il concetto stesso, ampliandolo, si potrebbe affermare che la ritualizzazione del gesto risulti in una “efficacizzazione” dello stesso. Attraverso le “fratture” in cui è stato segmentato il gesto, difatti, possono penetrare numerosi livelli di significazione (soteriologico, simbolico, morale, ecc.), i quali concorrono concretamente alla formazione del corpo religioso del monaco.

---

<sup>289</sup> Si veda *supra* § 2.4.3.

Nel terzo e ultimo esempio, il legame tra ritualizzazione del gesto ed efficacia si mostra, forse, in maniera più immediata. Quando si mangia in maniera informale sui tavoli bassi in legno, una volta che si è sprecchiato velocemente, tramite passamano viene fatto girare uno straccio umido posato su un vassoietto di plastica. Ciascuno dovrà prima spingere



4: Schema bustrofedico per la pulizia della superficie del tavolo

con la mano eventuali resti solidi di cibo nel vassoietto (se non ve ne sono, si accenna comunque il gesto). Poi, dopo averlo passato al vicino, tenendolo al di sotto della linea del tavolo, si prende lo straccio e si pulisce la superficie antistante in cui si è mangiato, lasciandolo poi al lato perché l'altro faccia lo stesso con la sua parte di tavolo. Non si pulisce la superficie in maniera sommaria o improvvisata ma vi è una modalità precisa (vedi Figura 5). Come si vede dalla figura, si segue uno schema bustrofedico che mira a coprire in maniera precisa tutta la superficie, anche nei casi in cui il tavolo appare pulito. In questo caso, la massimizzazione dell'efficacia del gesto è evidente perché si copre lo spazio in maniera uniforme. Inoltre, si tiene una cura particolare nel pulire seguendo la venatura del legno; solitamente è parallela al corpo di chi pulisce ma nel caso fosse perpendicolare si dovrebbe ruotare di novanta gradi lo schema.

In questo esempio, l'efficacia del gesto è massima ma il movimento viene spezzettato in un modo che potrebbe apparire innaturale a un occidentale. Paula Arai, studiosa del buddhismo Zen Sōtō in Giappone, durante la sua ricerca di campo in un monastero femminile – l'Aichi Senmon Nisōdō - è stata testimone di tale discrepanza in maniera diretta, dovuta alla presenza eccezionale di una monaca cattolica. Alla fine del pasto, lo straccio

arriva nelle mani della religiosa cristiana, la quale non aveva mai partecipato al pasto comune:

[...] And then an unscripted motion erupted through centuries of refined table wiping. The American Catholic nun picked up the rag, wadded it in a ball, and with the zeal of a busy diner waitress, made rapid circular patterns across the table. The sun striking the surface of the table highlighted smears of spilled porridge and random traces left by the damp rag. Some sections were wiped multiple times and others were not touched at all. In a gesture of cultural respectfulness, the Catholic nun offered a bow as she placed the heaped rag for the next person. Shocked silence darted through the room. As I picked up the rag— trying not to draw attention to my ministrations of straightening out the rag— it hit me. “There are so many levels of meaning and metaphysical principles embedded in the use of a rag!”. (in Winfield, Heine 2017: 230)

La monaca cattolica agendo spontaneamente ha fatto ricorso alla circolarità del gesto, esprimendo un concetto diretto e non ritualizzato della “pulizia della superficie di un tavolo”. Il suo gesto voleva essere puramente “efficace”. Il gesto zen, al contrario, da una parte massimizza l’efficacia attraverso il movimento segmentato e, dall’altra, lo fa *a prescindere* dalle impurità presenti o meno sul tavolo. Attraverso l’exasperazione dell’efficacia, unitamente alla distanza che viene espressa dalle condizioni oggettive del tavolo, il gesto travalica il concetto stesso dell’efficacia, sfociando nel campo di ciò che si può definire il gesto *virtuoso*.

Per capire il senso profondo del legame tra il gesto, lo sfondo escatologico e l’efficacia, è opportuno riferirsi alla teoria della pratica dello Zen, nel suo aspetto soterioprassico. Abbiamo appena affermato, difatti, che il gesto ritualizzato della pulizia del tavolo è massimamente efficace. Ovvero, la sua esecuzione porta alla rimozione completa dei residui di cibo, coprendo *tutta* la superficie a prescindere della presenza di briciole, procurando inoltre di non lasciare traccia del passaggio dello straccio in contrasto con la venatura del legno. Riguardo la relazione tra sporco e pulito, tuttavia, nel contesto della disciplina monastica zen, è stato sviluppata una visione molto complessa. Come detto sopra, da una parte vi è una massimizzazione dell’efficacia del gesto. Dall’altra, il suo *enactment*



prescinde dall'oggetto cui è diretto. Cerchiamo di chiarire questo problema attraverso un nodo centrale del pensiero di Dōgen Zenji<sup>290</sup>.

Nella visione del maestro giapponese, ogni ente dimora nella sua posizione dharmica (*hōi*) ed è sottratto al processo del divenire. Dal punto di vista buddhista, difatti, non è corretto affermare, per esempio, che la legna, attraverso il processo della combustione, diventi cenere. Il legno e la cenere non possono essere legati da una relazione causale, ovvero uniti in un unico divenire. Questa immagine, difatti, isolando un elemento (la “legna”, la “cenere”), finisce per reificarlo, dotandolo di sostanza propria, l'unico fattore che potrebbe essere sottoposto al processo del cambiamento<sup>291</sup>. Negando il divenire, il maestro giapponese sembra paradossalmente affermare l'identico, posizione in aperta contraddizione con il fondamentale dogma buddhista dell'asostanzialità (*muga*). Tuttavia, ciò a cui mira la speculazione pratica di Dōgen è la recisione del dualismo permanenza/impermanenza, oltrepassando entrambi. Vediamo cosa scrive Dōgen nel fascicolo *Genjōkōan* dello *Shōbōgenzō*:

La legna da ardere diventa cenere. La cenere non può ridiventare legna da ardere. Tuttavia non dobbiamo vedere la cenere come il dopo e la legna da ardere come il prima. Dobbiamo saper che la legna da ardere rimane nella posizione dharmica di legna da ardere e ha il suo prima e dopo. Sebbene esistano il prima e il dopo, passato e futuro sono separati. La cenere rimane nella posizione di cenere, con il suo prima e dopo. Come la legna da ardere non ridiventa legna dopo essere stata ridotta in cenere, così non c'è nessun ritorno alla vita dopo che una persona muore. Quindi, nel Buddhadharma è tradizione consolidata non dire che la vita diventa morte. Perciò, lo chiamiamo ‘non sorgere’. È la via stabilita dai buddha nel mettere in moto la ruota del Dharma non dire che la morte diventa vita. Perciò, lo chiamiamo ‘non perire’. La vita è una posizione nel tempo; anche la morte è una posizione nel tempo. Sono come l'inverno e la primavera. Non pensiamo che l'inverno diventi primavera e non diciamo che la primavera diventa estate. (in Okumura 2012: 92)

Ci troviamo di fronte a un pensiero estremamente complesso, con profonde implicazioni filosofiche e religiose che non è possibile chiarire in questa sede. Tuttavia, si

---

<sup>290</sup> Del quale forniamo qui un'immagine semplificata ai fini della discussione che si sta portando avanti e che non pretende essere esaustiva.

<sup>291</sup> A questo proposito si veda Severino 2000, in cui il filosofo italiano utilizza la stessa metafora di Dōgen Zenji pervenendo a conclusioni analoghe.

può notare, ai fini della discussione, come per Dōgen non solo ciò che muore non può tornare alla vita (la cenere non diventa legna) ma anche ciò che è in vita non può *realmente* morire (la legna non può diventare cenere). Proviamo ad applicare questa prospettiva sull'essere e sul divenire all'esempio del tavolo sporco. Il "tavolo sporco" - macchiato leggermente dal caffè e cosparso di poche briciole – similmente alla legna da ardere, dimora nella sua 'nicchia' dharmica. Ora, nel momento in cui il praticante intende applicare un gesto tale da farlo divenire un "tavolo pulito", dal punto di vista assoluto, il suo gesto è massimamente inefficace. Come la legna non si può trasformare in cenere, così il tavolo sporco non potrà trasformarsi in un tavolo pulito. Si potrà avere piuttosto un avvicinarsi tra il "tavolo pulito" e il "tavolo sporco" nelle rispettive nicchie dharmiche ma non la trasformazione dell'uno nell'altro. Il tavolo risulta impossibile da pulire, così come è impossibile sottrarre a uno specchio la sua qualità di riflettere immagini, a patto di non opacizzarlo, ovvero di non avere più, *realmente*, uno "specchio".

Allo stesso tempo, nella quotidianità del monastero, queste conclusioni circa l'"ontologia" del tavolo, non implica che i tavoli non si puliscono. Dopo mangiato, i praticanti devono pulire, bene e senza indugio. Il gesto, tuttavia, viene pensato come intimamente legato alla consapevolezza che non si pulisce solo per una questione "igienica"; inoltre esso non è costretto dalle condizioni oggettive del tavolo (pulire solo dov'è sporco). A fronte dell'impossibilità riconosciuta di trasformare un "tavolo sporco" in un "tavolo pulito", il monaco agisce *comunque* il gesto. In questa visione, la massima efficacia sembra sorgere dalla consapevolezza fondamentale della non-efficacia del gesto.

In un certo modo, l'azione della pulizia viene ritualizzata poiché riconosciuta come fondamentalmente sciolta dalla contingenza del soggetto che si propone di pulire l'oggetto che ha sporcato. In questa prospettiva, l'efficacia massima si esprime attraverso la non-efficacia assoluta, e viceversa. Tale contraddizione logica non può essere sciolta in maniera logicamente coerente. Il rapporto tra queste dimensioni antitetiche dell'esistenza non può essere stabilito in maniera diretta, a costo di un'aporia insanabile. La connessione paradossale tra questi due ambiti concettuali non può che avvenire attraverso un elemento che si pone come mediatore. Tale funzione può essere riconosciuta alla "segmentazione" che abbiamo segnalato sopra. In questa visione, il punto A e il punto B non possono essere connessi in maniera diretta ma deve esserci una frattura intermedia che possa "risanare" l'illusione mondana (dal punto di vista monastico) dell'efficacia dell'azione.

In questo senso, il gesto virtuoso, il gesto liturgico, è inteso far riferimento a un “terzo”, termine spesso utilizzato dall’Abate. Il segmento da tracciare non può semplicemente nascere dalla relazione tra due punti ma deve riferirsi a un terzo, a un’alterità. Tale alterità non viene intesa come un punto C, ben definito e identificato una volta per sempre. Piuttosto, si può indicare come il *diverso* modo di legare il punto A e il punto B in maniera indiretta. L’Abate utilizzò in un particolare frangente lo stesso schema in una discussione sulla natura dei precetti, di cui non possiamo ora parlare, mostrando come dal loro punto di vista la piena comprensione della relazione immediata A-B avviene attraverso la mediazione di un punto C<sup>292</sup>.

In conclusione, in questo paragrafo, abbiamo cercato di tenere traccia di una traiettoria concettuale riguardo all’efficacia del gesto. Da un’iniziale riconoscimento di “in-efficacia” (rispetto all’intendimento mondano), si è mostrato come il gesto ritualizzato possa esibire un’efficacia massima, poiché capace di catalizzare la produzione di significati di diverso tipo, concorrendo in maniera determinante alla formazione del corpo del monaco. Infine, si è cercato di mostrare come la massimizzazione dell’efficacia sia pensata in relazione a una fondamentale non-efficacia, data dall’impossibilità del “divenire” riconosciuta nel pensiero pratico di Dōgen Zenji. Nell’ambito della prassi monastica, la relazione tra questi due ambiti logicamente contrapposti non viene semplicemente elaborata a livello speculativo, rassegnandosi, poi, alla mancanza di una risoluzione definitiva. Piuttosto, essa viene affrontata a livello pratico-corporeo attraverso un’estetica della segmentazione, in cui si riconosce un modo *altro* di porre in relazione due regni del mondo religioso la cui convivenza pone una domanda in maniera forte a una comprensione razionale basata sul principio d’identità<sup>293</sup>.

### 3.8 Conclusioni

In questo capitolo, abbiamo analizzato i modi di dispiegamento e di trasmissione della gestualità monastica. In primo luogo, si è chiarito il legame che unisce la pratica dello *zazen* al *gyōji* quotidiano. Attraverso la nozione batesoniana di “deutero-apprendimento”, abbiamo cercato di mostrare come lo *zazen* sia difficilmente estrapolabile dalla dimensione più ampia della vita quotidiana del monastero. L’apprendimento dello *zazen* passa difatti per il

---

<sup>292</sup> Dal quaderno di campo. 31/01/2017.

<sup>293</sup> Si cercherà di approfondire tali dinamiche nel quinto capitolo.

“deutero-apprendimento” a cui i praticanti sono sottoposti nello svolgimento di attività quotidiane. Dopo aver mostrato la complessa strutturazione di una giornata nel monastero italiano, si è cercato di puntualizzare il significato degli attributi - eleganza”, “nobiltà”, “aristocraticità” - che il portamento del monaco Zen Sōtō è inteso avere. A partire dalla discussione, inoltre, circa il legame tra il compimento dell’insegnamento religioso e l’etichetta formale che i praticanti devono incorporare, abbiamo esplorato – come già nel capitolo precedente – il nodo tematico legato all’interiorità e all’esteriorità. Si è dunque messo in evidenza come sia necessario prendere in considerazione la co-implicazione dei due fattori per non ricadere in interpretazioni etnocentriche del fenomeno.

Abbiamo poi cercato di delineare, a partire dalle sollecitazioni etnografiche, due modalità di trasmissione incorporata dell’insegnamento. Si è isolato a questo fine una modalità mimetica e una “contagiosa” in relazione al dispiegamento consapevole di strategie d’apprendimento del novizio e all’assimilazione inconscia degli stili di portamento. In seguito a tale analisi, si è riconosciuto come una distinzione forte tra le due modalità sia illegittima. Tale discussione ci ha riportato sul concetto di soggettività che guida la pratica del gesto. Similmente all’analisi condotta sul rito dello *zazen*, si è evidenziata una concezione decentrata della soggettività personale in relazione all’*hexis* monastica che il novizio viene a incorporare.

Abbiamo, poi, analizzato la dimensione spazio-temporale del movimento. In primo luogo, si è delineato come lo spazio venga gestito in funzione della “sacertà” riconosciuta ai corpi. In secondo luogo, si è cercato di mostrare la centralità della nozione di “ritmo” in relazione alla ritualizzazione della vita quotidiana. Abbiamo distinto, al riguardo, tra un ordine macroscopico del ritmo (ovvero riferito al dipanarsi delle attività nell’arco della giornata) e un ordine microscopico (legato all’espletamento del gesto particolare). A questo proposito, ci siamo soffermati sul legame che viene riconosciuto tra il corpo del praticante e lo statuto dei suoni rituali. I suoni, difatti, non sono considerati soltanto come dei codici para-verbali che i monaci devono interpretare mentalmente o come dei comandi il cui senso è da assorbire corporalmente (come pure abbiamo visto accadere). Al di là di queste due dimensioni, i suoni vengono compresi anche attraverso un’interpretazione “anagogica”, attraverso cui si dà corpo alla dimensione metafisico-soteriologica della pratica.

A partire da questo dibattito, abbiamo cercato di chiarire ulteriormente la relazione tra la gestualità e il senso religioso che è pensato intriderla. Attraverso l’analisi della nozione

di efficacia del gesto, si è visto come l'azione del corpo riesca a esprimere e veicolare i significati metafisico-ontologici della pratica religiosa e si possa considerare come il luogo ideale per la conciliazione d'istanze inconciliabili (quali l'efficacia mondana e la non-efficacia metafisica).

Ora, è certamente vero che il corpo del monaco viene educato in quanto soggetto singolo, il quale è responsabile della propria condotta e del proprio ruolo nel contesto più ampio di una vita condivisa. L'educazione del singolo praticante, tuttavia, è sostanziata dalla presenza dei corpi che lo circondano. Egli non viene concepito come una monade su cui l'insegnante applica dei precisi modelli di comportamento. Data la natura indiretta dell'insegnamento - che, come visto, molto spesso non viene esplicitato ma soltanto suggerito - l'educazione del corpo spesso passa attraverso i corpi degli altri. Farò qualche breve esempio. Si prenda l'uso del *kyōsaku*, il bastone che incoraggia la pratica durante lo *zazen*. Il bastone del risveglio non viene somministrato soltanto a chi sta cedendo al sonno o è palesemente vittima di un'eccessiva eccitazione. Esso viene a volte utilizzato in maniera indiretta, colpendo sulla spalla non già chi è intorpidito o distratto nello *zazen* ma colui che gli sta a fianco<sup>294</sup>. In questo caso paradigmatico, nel caso in cui il soggetto da riportare all'attenzione è ritenuto troppo debole per ricevere il colpo diretto, si opera su un corpo per arrivare al corpo dell'altro. Lo stesso si applica per le correzioni espresse verbalmente. Un monaco può spesso addossarsi la colpa per un errore che egli non ha commesso, evitando di addurre delle giustificazioni. Tali dinamiche fanno emergere come, in realtà, il corpo proprio all'interno del contesto monastico venga concepito collimare con il corpo della comunità. Nel contesto della pratica comunitaria, i corpi dei praticanti vengono concepiti come un unico corpo. L'intervento su una parte del corpo comunitario (l'individuo X) è concepita riflettersi in maniera organica su una parte diversa (l'individuo Y). Ciò che può sembrare soltanto uno stratagemma, in realtà, rivela la concezione sottostante di ciò che si considera "corpo" all'interno del monastero. Scopo del prossimo capitolo è dunque cercare d'inserire la pratica del corpo del singolo all'interno del quadro degli altri corpi delineati (il corpo sociale e quello architettonico), "prendendo sul serio" la nozione di *corpo espanso* proiettata dalla prassi monastica.

---

<sup>294</sup> Dal quaderno di campo. 03/02/2017.

## 4. LA CONTIGUITÀ DEI CORPI: LA COMUNITÀ E IL MONASTERO

Obiettivo di questo capitolo è di descrivere e analizzare le implicazioni che la nozione espansa di corpo ha nella vita del monastero. Nella prima parte del capitolo si tratterà del corpo della Comunità. Dopo aver esplorato la relazione che lega il corpo del singolo e il corpo sociale, ci si soffermerà, prima, sull'attualità del corpo monastico nelle sue espressioni concrete e, poi, sulle modalità in cui vengono incorporate collettivamente le tradizioni del passato tramandate dai predecessori. Infine, dopo aver sondato la dimensione della memoria incorporata della Comunità, si analizzerà la relazione tra il corpo sociale e lo spazio che gli è proprio: il monastero. Questo tema rimanderà direttamente alla trattazione del corpo del monastero, effettuata nella seconda parte del capitolo. Qui si esplorerà come la Comunità e la configurazione fisica dei locali siano uniti in un rapporto sineddochico, che prende vita in una struttura cosmologica più ampia, di carattere antropomorfo, in cui a fare i corpi è il rapporto di contiguità tra essi. Infine, si esaminerà attraverso la teoria delle *affordances* (Gibson 2015 [1986]) la relazione ricorsiva, che si staglia sulla contiguità appena indicata, tra la materialità del monastero e la realizzazione dell'obiettivo soteriologico della comunità dei praticanti.

### 4.1 Il corpo sociale della Comunità

L'intera problematica che concerne il "corpo" in monastero, come evidenziato a partire dal capitolo precedente, veicola una sostanziale ambiguità. Difatti, da una parte, il corpo del singolo viene riconosciuto come il destinatario dell'insegnamento buddhista e educato in tal senso. Dall'altra, come avremo modo di approfondire in questo capitolo, la nozione di "corpo" in quanto entità singola e individuata – il "corpo proprio" – all'interno del contesto dell'ascesi monastica non ha una ragione d'essere autonoma. La contraddizione insita in questa visione, tuttavia, è soltanto apparente. Nella prospettiva monastica, essa non sussiste poiché il corpo del singolo e il corpo della Comunità non sono pensati soltanto attraverso un

rapporto metaforico di *similarità*. Il corpo della Comunità non è inteso essere una proiezione del corpo singolo, il quale verrebbe usato come modello operativo per dare una forma antropomorfa all'insieme dei corpi dei monaci. Piuttosto, il corpo del singolo si presenta come un livello particolare di attualizzazione all'interno di una cornice di senso che lo vede inserito in un rapporto di *contiguità* con gli altri corpi che sono stati qui isolati.

Soffermiamoci un momento sul problema della similarità. Quando parliamo del “Corpo della Comunità” lo si fa, in prima battuta, nello stesso modo in cui ci riferiamo al “Corpo nazionale dei Vigili del Fuoco”, al “Corpo Militare Volontario della Croce Rossa Italiana” o al “Corpo di Ballo del Teatro alla Scala”. La nozione generale di “corpo” difatti non ha mai significato un ente ben definito e immobile ma si è sempre riferito a un organismo complesso con una sua articolazione interna<sup>295</sup>. Anche il termine buddhista sanscrito *kāya*, tradotto come «corpo», può in realtà designare il nome collettaneo di un gruppo di elementi che condividono un principio comune (Williams 2009: 174). Il termine “corpo”, nella sua declinazione metaforica, riconosce una *similarità* tra l'ordine interno dell'organismo biologico, che costituisce la nostra parte somatica, e l'ordine sociale della Chiesa. Secondo questa linea interpretativa, la locuzione “corpo della Comunità” sarebbe l'effetto di un regime metaforico di enunciazione, in cui il corpo viene mobilitato per stabilire una connessione analogica ma che, al di là di ciò, non riguarda realmente, “seriamente” la natura della collettività religiosa. Ora, si riconosce che questo intendimento possa avere la sua funzione e la sua realtà. Tuttavia, lo scopo del presente scritto è quello di “prendere sul serio” – alla maniera della svolta ontologica (Pickering 2016) – la molteplicità dei corpi. Ciò, non vuol dire rifiutare a priori l'aspetto metaforico veicolato dalle rappresentazioni e dalle pratiche dei soggetti di studio, quanto riconoscerne la natura peculiare che emerge dall'analisi delle pragmatiche soteriologiche. Ai fini di una comprensione profonda bisogna integrare la *similarità* con il rapporto di *contiguità* che lega i diversi corpi.

La natura di tale contiguità è duplice. Il rapporto del corpo singolo con il corpo della Comunità viene pensato sia in relazione metonimica (la parte sussunta nel tutto), sia in relazione sineddochica (il tutto nella parte). Nella relazione metonimica il vero corpo del monaco viene a essere il corpo della Comunità<sup>296</sup>; in quella sineddochica il corpo della Comunità si esprime compiutamente attraverso il corpo del singolo. In virtù di questa doppia

---

<sup>295</sup> <http://www.treccani.it/vocabolario/corpo/>

<sup>296</sup> Come vedremo nella seconda parte del capitolo, lo stesso corpo della Comunità si rapporta metonimicamente al corpo del monastero.

tensione della *contiguità*<sup>297</sup>, viene garantita, nella pratica monastica, liceità d'esistenza a ogni piano di manifestazione del "corpo". In quest'ottica non è possibile ridurre l'esistenza dei diversi corpi alla singolarità di uno. Il corpo, essendo al contempo causa ed effetto, è evocato ed evocante, invocato e invocante. Non c'è possibilità di stabilire quale dei corpi sia il *termine a quo* verso cui gli altri si riferiscono. Per questo motivo, non è possibile riconoscere il corpo proprio come il materiale primario immesso in una meccanica proiettiva che induce a vedere tutto come "corpo". La doppia dinamica della contiguità blandisce la presunzione della similarità metaforica e moltiplica i livelli di realtà in cui i corpi si attualizzano. È dunque sotto questa prospettiva che ci interessa analizzare il "corpo sociale" della Comunità monastica: non soltanto attraverso l'esame delle modalità con cui la collettività si esprime nel corpo del singolo ma anche sull'analisi della concezione che vuole la comunità come un corpo a se stante. Concentriamoci ora sulla descrizione del corpo sociale, attraverso cui si mostrerà la gerarchia dei ruoli e la distribuzione interna del potere.

#### **4.1.1 La struttura gerarchica interna e la distribuzione dell'autorità**

La gerarchia interna a Fudenji viene regolata sul modello giapponese. A capo del monastero vi è l'Abate il quale è la fonte prima e ultima dell'autorità tra le mura claustrali e rappresenta il monastero agli occhi della più ampia chiesa giapponese. Come scrive Griffith Foulk nel Glossario dei termini zen<sup>298</sup>, l'Abate ha il compito di istruire i discepoli, fornendo degli insegnamenti individuali e collettivi. Inoltre, deve prestare servizio come officiante nei rituali più importanti e nelle occasioni eccezionali (quali funerali, matrimoni, battesimi, ecc.), intrattenere i rapporti con la più ampia comunità dei laici e con le autorità civili del luogo in cui il suo monastero si trova. Infine, è tenuto a tessere relazioni proficue non solo con gli uffici centrali della chiesa giapponese ma anche con altre comunità della medesima tradizione. Molto spesso l'Abate funge da garante e lascia che i suoi sottoposti si occupino del disbrigo materiale delle faccende quotidiane. L'autorità che l'Abate riveste – a Fudenji così come in tutti i templi della tradizione Sōtō – è molto estesa. Agli occhi dei discepoli, tale figura incarna il Buddha stesso, secondo una logica performativa in cui il ruolo più

---

<sup>297</sup> Nel caso della metonimia, il rapporto di contiguità è declinato nel concetto di scambio tra diverse categorie, sulla base di legami logici quali causa-effetto e contenitore-contenuto. Consapevole di questa differenza, si utilizzerà comunque il concetto di contiguità in un senso più ampio. Difatti, l'adozione incrociata della figura sineddochica unitamente a una metonimica ci consente di tracciare la relazione parte-tutto non solo in maniera progressiva o regressiva (dalla parte al tutto, e viceversa, secondo una linea retta) ma anche in profondità (nella parte c'è il tutto; il tutto si costituisce, in un movimento *ulteriore*, come parte).

<sup>298</sup> <https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=abbot>

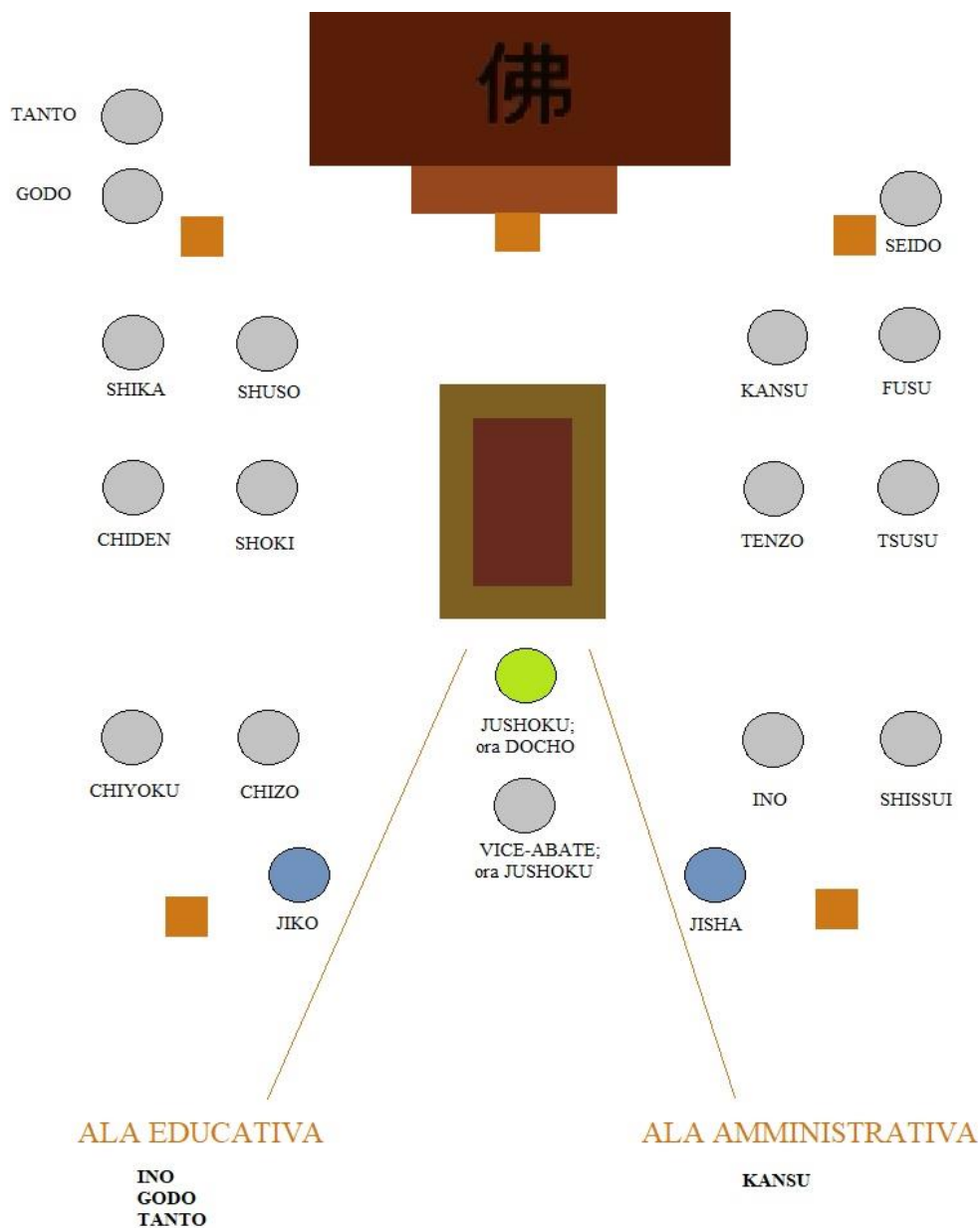


elevato viene a incorporare il Dharma (l’Insegnamento), al di là delle specificità individuali della sua persona. Come si vede nella schematizzazione della Figura 5<sup>299</sup>, il suo ruolo è nettamente definito rispetto agli altri. Laddove il modello della distribuzione delle cariche viene rappresentata visivamente attraverso la posizione che si occupa nella Sala del Dharma durante gli uffici più importanti, l’Abate occupa il posto dell’officiante (*dōshi*). Sebbene nella figura lo spazio maggiore sia riservato al rettangolo in alto – che sta per il perimetro dell’altare su cui troviamo il carattere giapponese di *butsu* 佛 (Buddha) – egli ha una posizione centrale e viene connotato anche con un diverso colore. Durante la mia ricerca, vi

---

<sup>299</sup> La Figura 5 è una riproduzione fedele dell’Organigramma di Fudenji così come presente nelle bacheche del monastero, da cui sono stati eliminati i nomi propri dei monaci che vi comparivano.

sono stati alcuni cambi nella gestione dell'abbazia. La vice-abate ha ricevuto anch'ella la carica di abate. Mentre la ex-vice-abate ha assunto la carica di *jūshoku*, l'attuale Abate



5: Organigramma di Fudenji

continua a rivestire la carica di *dōcho*. La distinzione tra *dōcho* e *jūshoku* non è nettamente definita. Nel monastero italiano, il *dōcho* – letteralmente «“testa” della sala» - viene pensato come la guida morale del tempio, mentre il *jūshoku* – benché goda di dignità d'abate – si occupa del mantenimento generale della Comunità, coordinando gli incaricati dell'ala educativa e quelli dell'ala amministrativa.

Non bisogna pensare che i diversi titoli delle cariche che si possono leggere nella Figura 5 corrispondano a persone diverse. Ciò avviene solamente nei grandi templi, dove la

Comunità è composta a volte da centinaia di monaci stabili. A Fudenji, poiché il numero di monaci residenti stabilmente non supera le dieci unità, le varie cariche vengono assunte spesso dalla stessa persona. Dunque, per esempio, la vice-abate, ora promossa ad Abate-*jūshoku*, assume su di sé delle responsabilità che, in presenza di una popolazione monastica maggiore, dovrebbero essere eseguite da specifici attendenti.

Oltre alle responsabilità dell'Abate, nei monasteri Zen Sōtō la gestione del monastero è affidata a sei cariche (le cosiddette *roku chiji*): il *kansu*, l'amministratore generale, il *fūsu*, l'economista, l'*ino*, il responsabile dei monaci, il *tenzo*, il responsabile della cucina, lo *shissui*, il responsabile della manutenzione e lo *shika*, il responsabile dell'ospitalità. Oltre a questa divisione tradizionale, il governo di Fudenji si articola basicamente secondo la divisione tra l'ala educativa e l'ala amministrativa. Il capo dell'amministrazione è il *kansu*, che coincide con l'ex vice-abate, e coordina gli uffici preposti al suo controllo (l'Ufficio relazioni con la Direzione europea dello Zen Sōtō, l'Ufficio Sepolture, l'Ufficio rapporti istituzionali, ecc.). L'ala educativa è composta dalle cariche che si occupano di gestire in maniera diretta la formazione dei monaci e lo svolgimento delle più importanti liturgie. Il *godō* è l'educatore-capo, il quale è assistito dal *tantō*. L'*ino* è il cosiddetto "rettore della Sala", colui che intona i canti liturgici e si occupa degli annunci nella Sala della Comunità. Questo ruolo a Fudenji è svolto dal *dōan*, suo sottoposto, il quale annuncia formalmente durante il rito, intona nelle liturgie quotidiane, si occupa della distribuzione del *samu* (il lavoro), è addetto al suono di diversi strumenti rituali e provvede al controllo generale degli spostamenti della Comunità da una sala all'altra.

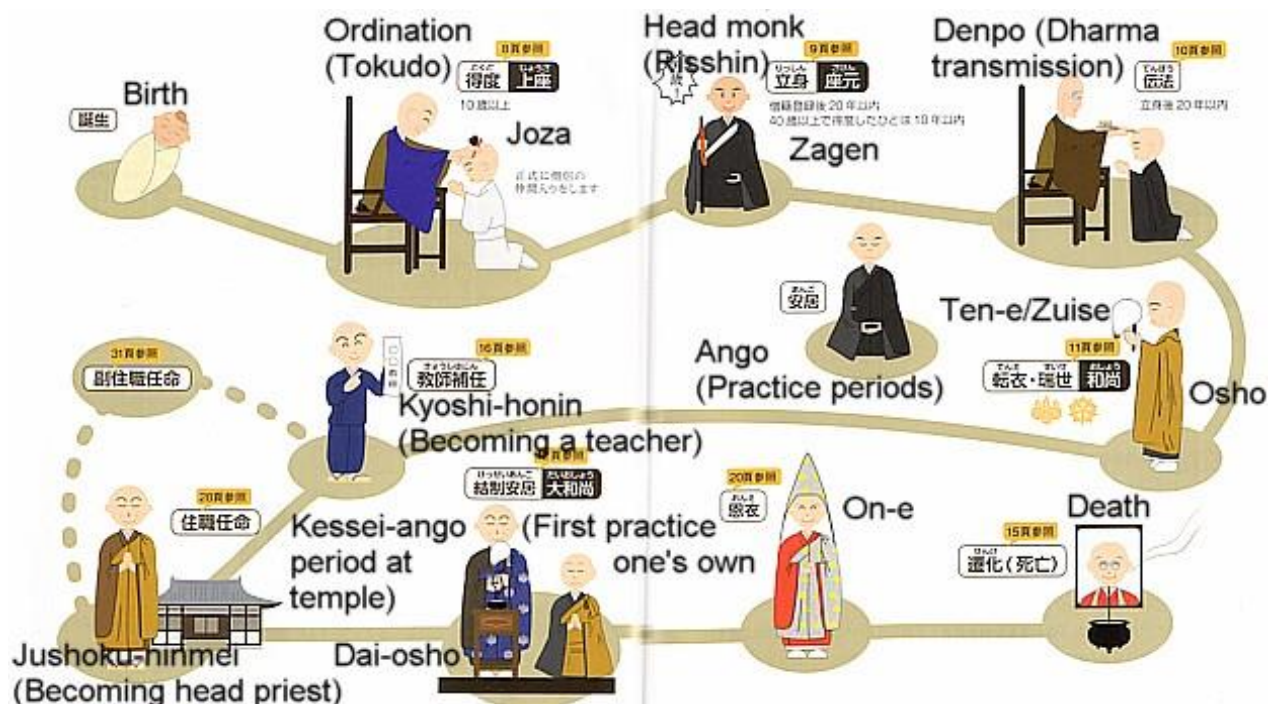
Le responsabilità maggiori – per esempio il ruolo di *kansu* o di *godō* – vengono assegnate ai monaci più anziani e con più esperienza, che dimostrano delle capacità pedagogiche e amministrative rilevanti, unitamente alla disposizione ad assumersi degli impegni gravosi. Questi ruoli vengono riassegnati ogni anno, durante un'assemblea generale presieduta dall'Abate. Le altre cosiddette "responsabilità" – come vengono chiamate dai monaci - vengono distribuite ogni sera, solitamente dopo cena, come già visto nel capitolo precedente. Il *dōan*, lo *shinsu* (la sveglia), il *jisha* (l'assistente dell'officiante), il *jikidō* (il responsabile della Sala della Comunità), ecc., vengono eseguiti turnando. Difatti, la formazione monastica prende corpo, dal punto di vista formale, proprio nella versatilità che il monaco acquisisce nel compimento degli incarichi propri alla vita del monastero. Il monaco, d'altra parte, non è altro che una persona che vive in uno spazio religiosamente

connotato e ne ha cura negli aspetti pragmatici, a partire dallo svolgimento appropriato dei riti, dal reperimento dei fondi materiali, fino al disbrigo di pratiche burocratiche e alla propagazione spirituale del Dharma. Uno dei passi fondamentali per avanzare nella gerarchia monastica – ammesso che se ne abbiano le capacità pragmatiche – è ricevere la Trasmissione del Dharma (*denbō* o *shihō*) dal maestro, il quale autorizza il discepolo a insegnare e ad amministrare a sua volta le ordinazioni che gli consentiranno di trovare un erede. Vediamo brevemente come il novizio avanza di grado nel corpo della Comunità secondo le tappe principali.

#### **4.1.2 La riproduzione del corpo sociale: la carriera monastico-sacerdotale**

Nella fase iniziale dello Zen in Europa, la Trasmissione del Dharma era vista dai discepoli di Deshimaru come una sorta di consacrazione ultima, guidati dalla letteratura apologetica dello Zen cinese che descrive il passaggio di consegne tra maestro e discepolo come un momento risolutivo, in cui si raggiunge l'acme della vita di entrambi (si veda Reader 1983: 45 e sgg.; Prohl in Poceski 2014). Questa prospettiva ha generato una grande competizione tra i condiscipoli, rinfocolando il fervore nella pratica e acuendo le rivalità interne. In realtà, la Trasmissione segna solamente una delle tante tappe della carriera monastica, in cui si riceve l'autorizzazione a insegnare. Nello sviluppo concreto della vita di un sacerdote zen, non rappresenta che un punto ulteriore di partenza. Vediamo quali sono i passi da seguire per la completa maturazione della carriera monastica.

La figura 6 – di cui una copia mi fu donata dall’Abate – esemplifica bene il processo.



6: Iter formativo sacerdotale dello Zen Sōtō

Il percorso inizia con l’ordinazione monastica (*shukke tokudō*), in cui il praticante acquista il rango di *jōza*<sup>300</sup>. Si tratta della fase di noviziato vero e proprio che ha una durata variabile, a seconda del grado di maturità del discepolo. Questa fase si conclude con il rito di passaggio dell’*hossenshiki*, in italiano tradotto come “la Battaglia del Dharma”. Il giovane monaco viene insediato come *shuso* – ovvero capo-monaco – e per un periodo non inferiore a tre mesi (la durata di un *ango*, il ritiro trimestrale) si sottopone a un duro disciplinamento in cui non può lasciare i confini del monastero. Si tratta di un periodo liminale vero e proprio che non prevede la segregazione ma piuttosto l’immersione totale nella vita comunitaria. Egli veste un *ōkesa* (l’Abito) che lo distingue (una banda bianca sull’orlo superiore; si veda Immagine 13) e viene fatto sedere nella Sala della Comunità, durante *zazen*, alla destra dell’Abate, rivolto con questi verso il centro della Sala. Sul capo-monaco gravano diverse impegni, quali la sveglia mattutina, la presenza irrinunciabile agli uffici liturgici, la responsabilità generale nello svolgimento dei compiti quotidiani degli altri monaci, l’assistenza costante all’Abate, eccetera. Per prevenire simbolicamente l’orgoglio che questa

<sup>300</sup> *Jōza* sarebbe la traduzione cinese di “anziano” (*thera*), titolo attribuito nel buddhismo Theravada ai monaci. Al contrario, nello Zen Sōtō, attualmente il rango di *joza* corrisponde al più giovane. Per maggiori dettagli, si veda la descrizione che ne fa l’abate di Antaiji, Muhō Noelke, da cui è tratta la figura 6: <http://antaiji.org/archives/eng/201003.shtml>

dura ma privilegiata posizione può generare nel novizio, egli è preposto, per tutta la durata dei tre mesi, alla pulizia dei bagni comuni. In generale, il novizio è messo sotto pressione attraverso l'ingente carico di lavoro, la privazione del sonno e la forte pressione degli insegnanti. Il periodo come capo-monaco culmina nella celebrazione della "Battaglia del Dharma". Si tratta di una rappresentazione rituale di celebri dialoghi (*mondō*) della tradizione zen che, nel contesto di una liturgia lunga e complessa, e alla presenza di alte cariche sacerdotali, vengono declamate a gran voce, secondo i canoni performativi tipici del Sōtō, in cui la forma dell'annuncio ha il sopravvento sui contenuti. Per la buona riuscita del rito, il capo-monaco compie numerose prove, in modo da memorizzare le risposte e le sequenze dei movimenti. Le domande poste dai diversi membri della Comunità e le risposte del capo-monaco - le quali vengono letteralmente urlate - sono raramente improvvisate ma seguono un copione ben preciso. Benché storicamente il capo-monaco nasca come il ruolo occupato dal primo dei monaci - ovvero colui che ha attinto all'Illuminazione spirituale<sup>301</sup> - attualmente esso rappresenta soltanto una prima tappa del percorso monastico<sup>302</sup> in cui il giovane monaco non deve mostrare il grado della sua reale Illuminazione individuale. Questo periodo di transizione è anche detto *risshin* che l'abate di Antaiji traduce come "to raise one's body into a standing position". Il corpo eretto e saldo in questo caso ha il significato comune anche agli occidentali, ovvero la disposizione adulta e matura, capace di prendersi le proprie responsabilità e di confidare nel proprio voto di monaco. Allo stesso tempo, il corpo *erectus* dello *shuso* incarna la solidità e la fermezza di una colonna, atta a sostenere, con il contributo degli altri, l'intero corpo sociale religioso. Dopo la Battaglia del Dharma, il monaco rientra nel corpo della Comunità con il rango di *zagen*. Veste nuovamente il suo *okesa* nero (solo il colore dello *shukin* – il cingolo che stringe la vita – da nero è diventato bianco) e, nonostante il noviziato sia formalmente finito, continua a partecipare alla vita monastica come prima, finché l'insegnante non lo giudica sufficientemente maturo per ricevere la Trasmissione.

La cerimonia di Trasmissione è segreta e si svolge in diverse fasi in cui non sono coinvolti solamente il maestro e il discepolo ma anche un testimone ufficiale (*kyojushi*) della scuola Sōtō. La segretezza rinvia alla dimensione esoterica dell'insegnamento e non a una

---

<sup>301</sup> Nel tempio del fondatore Dōgen, il primo a occupare la posizione di capo-monaco fu Koun Ejō, il quale in effetti succedette a Dōgen alla guida della Comunità.

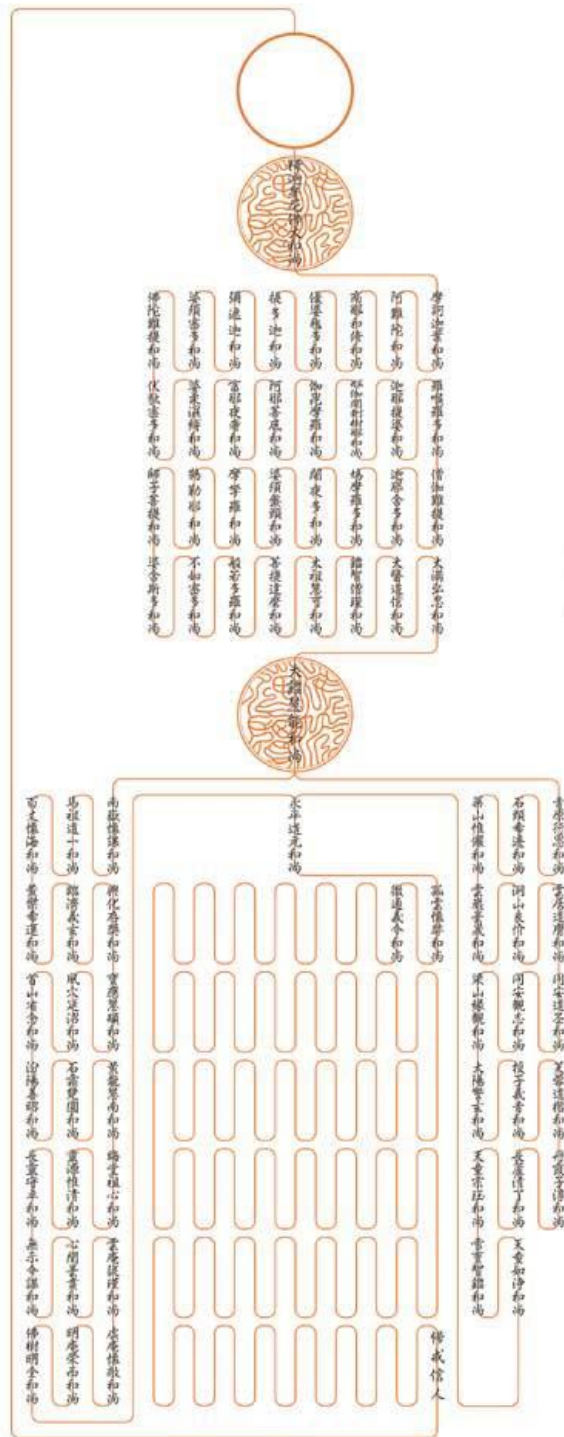
<sup>302</sup> In Giappone, dove i novizi sono, novanta volte su cento (Irizarry 2011), figli di preti, compiono questo rito prima dei vent'anni.

circospezione generale che nasconde la decisione dell'insegnante al resto della Comunità<sup>303</sup>. Difatti, i documenti che verranno trasmessi durante il rito richiedono un lungo lavoro da parte del discepolo il quale deve prepararli nelle settimane precedenti. Non mi soffermerò sui pochi dettagli del rito che ho avuto modo di intuire dai discorsi dei monaci e dalle mie ricerche bibliografiche. Mi basti indicare come durante della Trasmissione - che si può interpretare come la frattura rituale attraverso cui la Comunità rigenera se stessa, espandendosi in un nuovo testimone - venga trasmesso al discepolo lo stesso corpo di Buddha sotto la forma degli strumenti rituali. In primo luogo, viene consegnata la veste (*okesa*). Inoltre, il discepolo riceve le ciotole (*hatsū*) che incarnano la testa del Buddha, il bastone rituale (*shūjō*) le gambe, e lo scacciamosche (*hossu*) i capelli. Nel rito vi è dunque un gioco di rimandi simbolici che non hanno un mero valore metaforico ma, in grazia dell'immanentizzazione tipica della prassi zen, essi assumono il valore di manifestazione del

---

<sup>303</sup> In realtà, la mitologia che fonda le modalità della Trasmissione nasce da una segretezza vera e propria. Nelle storie agiografiche dei patriarchi cinesi, a partire da Hui-neng (in giapponese *Enō*) (638-713), il maestro sceglieva segretamente il suo successore, in modo da ripararlo dalle gelosie dei suoi confratelli, i quali potevano reagire violentemente. Per questo, tutt'oggi, il rito di Trasmissione avviene durante la notte.

corpo del Buddha. Il corpo della Comunità si rinnova attraverso il corpo proprio del



宋寶慶元乙酉載九月十八日前往天童如淨和尚示吾永平元和尚日佛戒者宗門之一大事因緣也昔靈仙少林曹溪洞山皆附精嗣從如來嫡嫡相承而至吾吾今為汝傳附脫畢云云如是從永平諸嶽各屢轉囑累至山僧今以此法授汝汝能信受盡未來際莫令失墜至切至切

維時 本年本月佛緣日

授與佛戒信人

Immagine 15: Kechimyaku pre-stampato



discepolo che riceve il “corpo di Buddha”. Nel momento della Trasmissione, la rigenerazione del *sangha* attraverso l’incorporazione del corpo di Buddha viene pensato come concreto e pragmatico, ovvero ha una forza performativa in sé. A ulteriore conferma di questo aspetto, soffermiamoci sul ruolo simbolico del sangue, centrale nel rito della Trasmissione. Tra i diversi documenti che vengono trasmessi vi è, difatti, il cosiddetto *kechimyaku*, letteralmente “lignaggio di sangue” attraverso cui è stato tramandato l’insegnamento a partire dal Buddha storico fino al discepolo in questione (si veda l’Immagine 15 di un *kechimyaku* prestampato). Nel *kechimyaku* l’insegnamento assume la forma della linea rossa (il sangue) il quale attraversa i nomi di tutta la linea sacerdotale da cui si discende, la quale inizia con il Buddha storico (il cui nome è iscritto nel secondo cerchio dall’alto). Questo documento viene trasmesso ai laici e ai monaci quando ricevono i precetti (*kai*). Nel momento della Trasmissione, il *kechimyaku*, invece, non sta per i precetti (poiché il discepolo li ha già ricevuti al momento dell’ordinazione) quanto per il simbolo della Realizzazione religiosa trasmessa al discepolo. A questo riguardo, è interessante notare come la trasmissione del lignaggio costituisca i discepoli, contemporaneamente, sia come “figli di Buddha” che come «*baby Buddha*» (Chisan Kohō in Iwamoto 1967: ii). La linea di sangue è circolare, non c’è alcuna interruzione tra un Patriarca e l’altro, né termina con il nome finale del discepolo (Bodiford 1991; 1993). Il nome dell’iniziato è connesso con tutto il corpo della tradizione Sōtō e a sua volta si ricollega direttamente al Buddha Śākyamuni (il secondo cerchio dall’alto) attraverso il corpo del Buddha primordiale (*hōon butsu*) (il primo cerchio vuoto dall’alto). In questo senso, il *kechimyaku* testimonia per il rapporto filiale che il discepolo ha con i Buddha del passato, del presente e del futuro, ma anche per la sua attualizzazione come Buddha neonato e non-nato a un tempo, in cui il rapporto è pensato come una contiguità metafisica (Reader 1983: 177). Tale contiguità, coerentemente al suo statuto corporale, non è intesa rivelarsi al discepolo in una realizzazione spirituale individuale ma si attualizza nel momento stesso della trasmissione del Dharma. Come osserva Bernard Faure (2000: 64):

It is no longer simply a matter of making vows to observe Buddhist morality but rather to incorporate oneself ritually, magically, into the dynastic lineage of the Buddha and draw from it, as an heir, the supreme successorial privilege, awakening. The lineage diagrams thus became magical talismans in which the name of the cleric or layperson was connected to those of past Buddhas by a red line, symbol of the blood (and spirit) lineage to which he or

she was attaching him – or herself. Awakening is no longer the *sine qua non* for transmission; on the contrary, it is ritual initiation that becomes the performative act par excellence, the symbolic realization of awakening recorded by the *kechimyaku*.

È inoltre da aggiungere che durante il rito della Trasmissione vi è uno scambio reale di sangue tra il maestro e il discepolo, in cui con una piccola incisione si procede a un giuramento rituale che impegna il novizio a non far decadere il lignaggio nella sterilità. Nella trasmissione dunque viene tramandato da maestro e discepolo non tanto un *insight*, come si era propensi a pensare negli anni Sessanta, quanto la materialità stessa della veste, del documento, ecc. In quella che è possibile definire con Rambelli (2013: 39) come una “sophisticated materialistic cosmology”, ciò che il discepolo riceve è il Dharma sotto la forma degli oggetti rituali, laddove la sua vera forma non è altro che la forma degli oggetti rituali. È necessario nuovamente sottolineare come questa sorta di materialismo non abbia come corollario logico la totale autonomia ontologica dell’oggetto. Ovvero, non basta possedere fisicamente l’oggetto per avere *realmente* la Trasmissione del Dharma<sup>304</sup>. Il rito non avrebbe allora alcuna utilità. A questo proposito, una delle monache insegnanti, S. L., mi raccontò come, quando era giovane, pensò di aver ricevuto in eredità uno dei *kesa* dell’Abate, interpretando male una frase da lui pronunciata. A partire da questo fraintendimento, S. L. si portò via il *kesa* dell’Abate e lo sistemò nella sua stanza. Quando l’Abate se ne accorse, ciò che ebbe a rimarcare fu proprio la necessità del rito di trasmissione della veste, senza il quale il disporre della pura materialità del *kesa* non ha alcuna importanza<sup>305</sup>. La materia che compone l’oggetto rituale, dunque, è intesa assumere la sua forza all’interno del contesto intersoggettivo del rito il quale predispone l’avvento dell’azione del Buddha.

Riallacciandoci nuovamente alla discussione della carriera monastica, una volta che il discepolo avrà ricevuto la Trasmissione, potrà fare “*ten-e*”, ovvero vestire un abito color ocra (il cosiddetto *kesa mokuran*), che segna il suo passaggio di status all’interno del clero.

---

<sup>304</sup> Difatti, quando Dōgen Zenji tornò dalla Cina, dopo aver ricevuto l’autorizzazione a insegnare dal suo maestro Tendō Nyōjo, stupì i suoi contemporanei nel presentarsi a mani vuote, dicendo di aver acquisito soltanto una “mente flessibile e gentile” (*nyūnan-shin*), in un contesto storico in cui i pellegrini recatisi in Cina riportavano in patria degli oggetti materiali – documenti, copie di rari sutra, statue, icone, ecc. – come la prova concreta della dottrina ricevuta. Per Dōgen Zenji, affermare di aver ricevuto il vero insegnamento buddhista e pensare di poterlo spostare da un posto all’altro è segno di una mancata comprensione della natura del Dharma di Buddha (Heine 1985: 56).

<sup>305</sup> Dal quaderno di campo. 03/06/2017.

In seguito, dovrà compiere il rito di *zuisse*, secondo cui ogni sacerdote Zen Sōtō, senza esclusione, dovrà rendere omaggio attraverso uno specifico rituale ai fondatori dell'Ordine – Dōgen Zenji e Keizan Zenji – direttamente nei templi madre giapponesi (*daihonzan*), Eiheiji e Sōjiji. Durante questo rito - noto anche come *ichiya jūshoku*, letteralmente “l'abbazia di una sola notte” – il nuovo sacerdote dell'Ordine verrà simbolicamente trattato come se fosse l'abate dei templi madre. Nessun prete (*oshō*) potrà dunque partecipare al corpo della Comunità senza averne ritualmente incarnato la posizione di più alto livello. Per quanto la strutturazione gerarchica interna alla scuola Sōtō sia complessa e strettamente irreggimentata - in cui le distinzioni di rango sono segnate in maniera netta attraverso l'esteriorità dei paramenti - la partecipazione al corpo comune vuole come requisito l'assunzione – seppur simbolica – della carica maggiore, come segno dell'organicità della comunità dei praticanti. Nel rito di *zuisse* si manifesta in maniera palese come la vera trasmissione dell'Insegnamento sia intesa come il divenire incorporati nel corpo mistico della Chiesa buddhista. Una delle monache insegnanti, Q. S., difatti, mi disse come attraverso il rito della Trasmissione, e il seguente *zuisse*, ella recise ogni dubbio circa la natura del suo impegno religioso. In particolare, lo visse nell'atto della trascrizione sul *kechimyaku* di tutti i Patriarchi della tradizione Sōtō, divenendo infine tangibile per lei la contiguità tra il corpo dei Buddha e il suo stesso corpo, nonostante questo fosse piagato dalle tremila prosternazioni previste dal rito e dalle dolorosissime ore passate nella posizione di *seiza*<sup>306</sup> che le aggravarono definitivamente i suoi problemi alle ginocchia<sup>307</sup>.

Non si proseguirà oltre la discussione della carriera monastica, i cui passaggi successivi non sono rilevanti ai fini di questo capitolo. Difatti, solitamente i monaci che hanno raggiunto il grado di *oshō* possono assumere le funzioni di abate in un tempio. È quello che avviene in Giappone, in cui la gestione dei templi viene trasmessa in modo patrilineare (Covell 2005). In Europa, una volta che si è ricevuti la Trasmissione, poiché non si ha un tempio da ereditare, o ci si distacca dal proprio maestro - fondando una comunità autonoma - oppure, più spesso, si rimane nella comunità di partenza, continuando a vivere con i propri insegnanti.

---

<sup>306</sup> *Seiza*, come ricordato sopra, è la posizione in cui si è seduti sui propri polpacci.

<sup>307</sup> Dal quaderno di campo. 10/04/2016.

### 4.1.3 Fenomenologia del corpo sociale

Scrivono Michael Jackson che per i Kuranko della Sierra Leone, la comunità: «is a matter of “pulling well together” or of “moving together”» (1989: 146). Lo stesso si può affermare a proposito della comunità monastica. La comunità non è data di per sé ma nasce dal suo stesso agire, producendosi attraverso la riproduzione di sé. Una comunità difatti è tale fintanto che agisce *qua* comunità. Come abbiamo visto in § 3.5 e § 3.6, una delle nozioni fondamentali della vita in comune risiede nel ritmo, dispiegantesi nel tempo e nello spazio. Nel capitolo precedente, tuttavia, ci si è soffermati sul corpo proprio del monaco. Esploriamo ora come il corpo della Comunità si mostri corpo unico nella vita quotidiana, a partire dalle prime fasi del mattino.

Una volta svegli, i monaci, dopo aver compiuto le proprie abluzioni mattutine, si recano nella Sala della Comunità (*sōdō*). Il *gyokoshi*, colui che offrirà l'incenso all'altare, prima di raggiungere il resto dei monaci, percorre gli spazi del monastero che portano dalla Sala del Dharma (*hattō*) alle cucine, fino al *sōdō*, in cui farà delle offerte di incenso ai diversi altari. In questo modo, il *gyokoshi* è pensato rimettere in moto la circolazione del monastero, sotto i buoni auspici dei numi tutelari dei diversi spazi. Una volta che egli raggiunge il *sōdō* compie una circumdeambulazione rituale delle due sale (interna ed esterna), come a ristabilire attraverso il suo movimento la saldezza delle parti individuali della Comunità. Una volta che si è concluso lo *zazen* del mattino si celebra il primo ufficio (*chōka fugin*). Per muoversi da una sala all'altra - in questo caso si procede verso l'alto<sup>308</sup> attraverso diverse scalinate - la Comunità si muove secondo dei canoni prestabiliti. Il primo a uscire è l'Abate, a cui seguono il *godō* e il *tantō* - gli alti gradi preposti all'educazione dei monaci. Quest'ultimi due si fermano nella parte esterna della Sala (il *gaidō*; si veda Immagine 1) e lasciano passare il resto dei monaci. Una volta che tutti sono passati, coloro che siedono nel *gaidō* - gli esterni e i laici ordinati - si aggiungono alla fila indiana la quale viene sigillata dal *dōan*, che chiude la fila e assicura l'uniformità del movimento collettivo. Il *dōan* chiude le porte alle proprie spalle e fa in modo che nessuno si distacchi arbitrariamente. Il frangente in cui ci si sposta dalla Sala della Comunità fino alla Sala del Dharma per la liturgia è forse il momento in cui mi si è palesato con più forza l'importanza della coesione generale del collettivo, poiché al mattino quasi tutti coloro che vivono in monastero sono presenti al

---

<sup>308</sup> Circa otto metri di differenza di altitudine, sommando il dislivello del terreno con l'altezza dell'edificio principale in cui è situato l'*hattō*.

rito<sup>309</sup>. L'immagine del corpo mi fu data da una monaca insegnante, F. R., nel descrivermi come l'insieme dei monaci fossero ordinati gerarchicamente, in modo tale che se la "testa" del corpo dovesse venire a mancare, il monaco dietro di lui sarebbe pronto a prendere il comando del gruppo<sup>310</sup>. Non si tratta di una mera coesione d'intenti particolari, quanto piuttosto del concorso generale degli individui che, agendo come tale, dà vita a un corpo *sui generis*. Questo dato si è iscritto nella mia stessa corporeità, fin dall'inizio del lavoro etnografico. Scrivo nel mio quaderno di campo:

Dopo lo *zazen*, si va a fare la cerimonia del mattino. Nello spostarci tutt'insieme sento la sensazione non tanto di camminare per diportarmi da una parte all'altra dello spazio quanto un essere mosso, un muoversi congiunto. Sono certamente io a camminare ma non come quando a casa mia mi sposto da una stanza a un'altra per prendere qualcosa. Non sono io a camminare, ma non come quando seguo di malavoglia qualcun altro. In un certo modo, questa particolare percezione mi ricorda quando a Città del Messico dovevo trasbordare da una stazione all'altra della metropolitana durante l'ora di punta, in cui stretto e fisicamente incollato a migliaia di persone che vanno nella tua stessa direzione, a dispetto dell'immagine stereotipata di caos e distrazione che può comunicare, si può invece provare la magnifica sensazione di muoversi senza sentirti camminare...solo che qui a Fudenji stamane siamo meno di dieci persone...<sup>311</sup>

Una volta che si è raggiunti il piano sottostante alla Sala del Dharma si sosta nella parte esterna dello *shuryō*, la sala che prima fungeva da *sōdō* e ora rinnovata come la Sala dello studio<sup>312</sup>. Mentre la Sala del Dharma viene preparata, i praticanti sostano in questo spazio, davanti alle piattaforme, che pure vi si trovano, disposti su due fila parallele. Quando dalla Sala del Dharma, il *chiden* (l'addetto alla preparazione) suona due volte le *claquettes* per segnalare che la Sala è pronta, il *dōan* suona una volta il *wankō* (la campana portatile) e lascia scorrere i praticanti, i quali sono ancora ordinati gerarchicamente e si fondono in una unica fila indiana intrecciandosi uno a uno, come i denti di due ruote ingranate. Anche in questo caso, il *dōan* provvederà a che tutti siano saliti, rimanendo a chiusura della fila; una

---

<sup>309</sup> Durante altri momenti della giornata, molti monaci devono provvedere a responsabilità non posticipabili (per esempio preparare i pasti) e non partecipano alle liturgie.

<sup>310</sup> Dal quaderno di campo. 18/11/2016.

<sup>311</sup> Dal quaderno di campo. 19/10/2017.

<sup>312</sup> Sebbene l'uso attuale dello *shuryō* differisca rispetto alla funzione tradizionale giapponese.

volta che tutti si sono disposti nella Sala (si veda § 4.2.3), suonerà due colpi di *wankō* per segnalare che il corpo dei praticanti è pronto e disposto per il rito. Dopo l'ufficio, ci si dirigerà nuovamente, allo stesso modo in cui si è entrati, verso la sala in basso. Chi è in capo alla formazione ha il compito di guidare gli altri e nel caso sbagliasse strada tutti lo seguirebbero, poiché chi sta dietro ha meno esperienza e non si dà conto dell'errore. Questo succede a volte quando, dopo *chōka fugin*, vi è un servizio speciale (*Idaten fugin*) nelle cucine<sup>313</sup>, dove appunto ci si reca immediatamente dopo<sup>314</sup>.

Dopo il pasto mattutino (*chōshuku*) avviene la distribuzione del lavoro, il *samu*. I praticanti si ritrovano tutti nella sala indicata in precedenza dal *dōan* e lo attendono, disposti ancora una volta gerarchicamente lungo una stessa linea, perché ripartisca i compiti. Durante le *sesshin*, in cui come detto la formalità del protocollo si rafforza, il *samu* esterno viene assegnato in uno spiazzo tra l'edificio del *sōdō* e la casetta in legno che funge da cappella per la divinità Jizo, il cosiddetto Jizo-in. Lì, ugualmente disposti come appena indicato, il *dōan* prima di parlare, dà il comando: “*Gasshō teizu!*” e “*Sasshu!*”<sup>315</sup>, a cui tutti si inchinano nella maniera indicata. Questa modalità di ritrovarsi prima di distribuire il *samu* l'ho vista messa in atto solamente nelle *sesshin*, e i monaci vi si riferiscono colloquialmente come “la parata”. La “parata” avviene anche alla fine del *samu*, secondo le stesse modalità. Questo comporta che chi ha già finito deve aspettare gli altri per chiudere il *samu* e quindi passare alla nuova attività tutti insieme.

Questa modalità di muoversi esemplifica bene la definizione kuranko di comunità, con cui si è aperto il sottocapitolo. I monaci si muovono concretamente come se fossero un unico corpo. Ciò non comporta che siano sempre legati gli uni agli altri ma che, anche nel momento in cui si disperdono, essi si riaggregheranno secondo dei canoni stabiliti – la “parata”, ad esempio - come a ricordo e a monito della mancanza d'indipendenza individuale. Dopo la prima fase mattutina, che finisce nel momento della distribuzione del *samu* - in cui il corpo della Comunità è unito in maniera letterale, poiché coinvolto nelle pratiche devozionali che inaugurano un nuovo giorno – subentra il tempo in cui ognuno dovrà svolgere i compiti che gli sono stati assegnati. È proprio a partire dalla dispersione dei singoli monaci nello spazio che emerge la realtà del corpo unico. Ancor più che nella presenza immediata di cui si è appena parlato, il dato dell'assenza rimarca la forza

---

<sup>313</sup> Dedicato alla divinità tutelare *Idaten*, per la protezione contro gli incendi e i furti.

<sup>314</sup> Dal quaderno di campo. 19/11/2017; 29/07/2018.

<sup>315</sup> Due forme diverse di inchino.

dell'azione collettiva, la quale si mostra nel momento in cui i partecipanti si ritrovano, come a ricapitolare gli sforzi compiuti e condividerli con i confratelli.

Il tema della presenza e dell'assenza è difatti uno dei nodi concettuali che restituiscono con maggior forza l'efficacia e la realtà del corpo comune. Il binomio di presenza e assenza s'intreccia strettamente nella dialettica tra l'apertura e la chiusura. Nel contesto monastico, un'assenza per essere tale deve essere sancita da una chiusura rituale e una presenza da una precedente apertura, egualmente ritualizzata. Per meglio chiarire questi aspetti, ricorrerò a degli esempi pratici. Durante la *Hōon sesshin* del 2017, l'Abate ricevette una lettera da un'amica della Comunità di cui non avevano notizie da lungo tempo. Durante l'incontro serale, dopo aver letto un passo della lettera, riflettendo sul valore del legame comunitario, affermò: "questa è gloria comune, il vero corpo della gloria: questo è corpo"<sup>316</sup>. La lettera di una vecchia amica incarnava l'eco della presenza del corpo comune, capace di acquisire maggiore forza nello iato che divide individuo da individuo. La lettera non era intesa solamente come l'espressione di una generica nostalgia, quanto lo scioglimento – la chiusura - di una tensione coltivata anche nell'assenza. Essa si presentava come segno materiale della partecipazione della persona in questione al destino della comunità anche nella lontananza. Il momento del congiungimento rappresenta allora la chiusura e il compendio di quella mancanza. Senza il tempo del rito – che può prendere anche la forma inusitata di una lettera che arriva inaspettatamente – la drammaticità dell'assenza non riesce a scaricare il potenziale disgregante dell'anomia che reca in sé. Ciò si palesa anche nei dettagli del quotidiano e non solo in riflessioni accorate. Durante la *Rōhatsu sesshin* 2016, ad esempio, uno dei partecipanti - un signore di mezz'età bolognese, impiegato presso una società del settore dell'energia elettrica – dopo due giorni dovette abbandonare il ritiro per ragioni familiari. La monaca addetta alla segreteria si mostrò molto disponibile, e lo invitò più volte a ritornare "in modo da finire tutti insieme"<sup>317</sup>, così come iniziato. Ancor più importante della sua partecipazione effettiva e del coinvolgimento fisico della persona in questione, era che ritornasse per la conclusione del ritiro, il cui suggellamento finale avrebbe concluso un ritmo che egli stesso aveva aperto nel momento in cui aveva chiesto di partecipare. Quello che potrebbe sembrare di primo acchito come la semplice disposizione alla cortesia, manifestantesi nell'interessamento per l'altro, è in realtà l'espressione di un

---

<sup>316</sup> Dal quaderno di campo. 03/02/2017.

<sup>317</sup> Dal quaderno di campo. 30/11/2016.

nodo centrale delle concezioni proprie al corpo della pratica monastica. Il corpo della Comunità nella misura in cui ha la capacità di dilatarsi, inglobando ciò che sembrerebbe essere la sua negazione (l'assenza delle persone fisiche), è di un ordine superiore rispetto al corpo dei singoli.

Ciò mi si mostrò con ancora più forza quando, durante il periodo di lavoro di campo, una delle monache novizie decise bruscamente di lasciare la Comunità e di cercare un altro insegnante. Durante un'assemblea a cui mi fu chiesto di partecipare, l'abbandono del *training* di questa monaca fu uno dei punti discussi, sebbene senza fare riferimenti espliciti alla persona. Tuttavia, in quell'occasione non fu dibattuto il problema della defezione, facendone una questione personale. Il disagio non era creato solamente dal suo abbandono quanto dalla repentinità di una decisione unilaterale che poneva il problema dell'assenza individuale fuori dalla logica dell'apertura e della chiusura rituale comunitaria. I monaci insegnanti erano vivamente preoccupati di cosa dovessero farsene della targhetta in legno (*tanpyō*) che segnava il suo posto all'interno del *sōdō*. S. L., una delle monache insegnanti, affermò: “[...] se n'è andata lasciando qui la sua coda. Cosa ce ne facciamo della sua coda?!”<sup>318</sup>. La sua assenza era percepita in maniera vivida e corporea, legata al suo posto vuoto sulla piattaforma nella Sala piuttosto che a una generica mancanza a livello emozionale. Come ha scritto il sociologo Kevin Hetherington (cit. in Bille *et al.* 2011: 12) a proposito dell'«agency of absence»:

The absent can have just as much of an effect upon relations as recognisable forms of presence can have. Social relations are performed not only around what is there but sometimes also around the *presence* of what is not.

La sua assenza non inserendosi nel meccanismo rituale di apertura/chiusura, diveniva una presenza ancor più forte di prima. Non era importante solo il *perché* la novizia se ne fosse andata – di cui non fu discusso pubblicamente e, appunto, in sua assenza – quanto, nella logica ortoprammatica dello Zen, il *come* della sua dipartita. Difatti, i posti all'interno del *sōdō* vengono assegnati e tolti attraverso uno specifico rituale. Ma per uscire dal corpo della Comunità si necessitava che la suddetta monaca uscisse con il suo proprio corpo dal *sōdō*, secondo uno schema prestabilito a cui partecipa tutto il resto del corpo monastico. Non

---

<sup>318</sup> Dal quaderno di campo. 29/10/2017.



posso dare un resoconto accurato di questo rito, poiché in quanto esterno che non ha ricevuto alcuna ordinazione mi è proibito entrare nel cuore interno del *sōdō*<sup>319</sup>. Tuttavia, ho partecipato al rito di uscita durante un ritiro in cui erano presenti diversi monaci di una comunità ungherese, benché rimanendo nella parte esterna della Sala. Dopo aver eseguito ciò che il protocollo prevedeva all'interno della Sala, i monaci ospiti si disposero nella parte esterna (*gaidō*), uno a fianco all'altro, e noi tutti, sfilando, ci inchinammo davanti a ognuno di loro. Con questo rito, l'uscita dal corpo della Comunità particolare (in questo caso, Fudenji) è sancita attraverso la chiusura definitiva, alla presenza di tutti gli altri. Se, in quel frangente, per una contingenza qualsiasi, i monaci ungheresi avessero dovuto ritornare in monastero e passarvi una notte ulteriore, essi non avrebbero potuto entrare nel *sōdō* ma sarebbero dovuti rimanere nella parte esterna, in compagnia dei non-ordinati e dei laici.

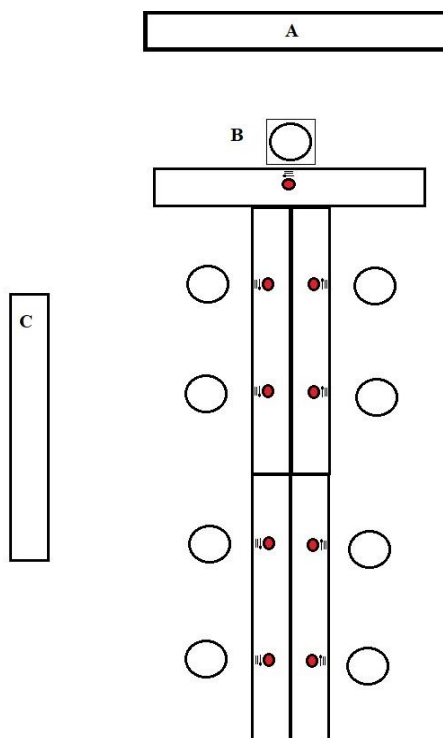
Le modalità rituali di gestire l'assenza e la presenza consentono al corpo monastico la sua perpetuazione e salvaguardia da forze che tendono alla disgregazione. L'azione particolare del monaco, perciò, deve essere integrata costantemente nel quadro generale della collettività, dove la preferenza personale del novizio non solo non ha peso ma è l'oggetto delle correzioni incessanti degli insegnanti. Ogni movimento viene legittimato solo se proviene dal corpo superorganico della Comunità e ogni personalismo viene corretto e considerato come "una stravaganza", secondo un termine ricorrente nel monastero italiano. Questa logica concerne ogni membro della Comunità, a partire dall'Abate - quantunque egli incarni simbolicamente nella sua persona l'intero corpo sociale. Dunque, ad esempio, quando qualche monaco deve allontanarsi dal monastero (e non per una semplice commissione), deve firmare un modulo di permesso. Anche l'Abate si sottopone a questa burocratizzazione del potere – sebbene sia stato egli stesso a istituire la procedura – per palesare ai monaci come il corpo a cui si deve far riferimento non è il proprio ma quello composto da tutti i confratelli e le consorelle. In un'occasione, quando accompagnai l'Abate a una conferenza, dovetti io stesso firmare il documento di permesso di uscita. Nonostante fossi solo un ospite esterno, in quanto partecipante estemporaneo alla *sesshin*, in *quel*

---

<sup>319</sup> Sono entrato solamente una volta dentro il cuore del *sōdō*, sotto l'invito del *tantō*, fuori da ogni cornice rituale, per permettermi di seguire delle spiegazioni che stava offrendo a dei monaci stranieri convenuti a Fudenji. Gli altri luoghi in cui non mi è permesso entrare sono le cucine, a cui non ho mai avuto accesso. Un altro luogo a cui tecnicamente non posso accedere è lo spazio sacro antistante l'altare nella Sala del Dharma, ma anche in questo caso, sono stato coinvolto alcune volte durante il rito nella circumambulazione rituale.

momento ero stato incorporato alla Comunità e dovevo conformarmi allo scorrere omogeneo della loro vita<sup>320</sup>.

La prevalenza del corpo superorganico sul corpo organico del singolo produce una serie di effetti che, ancora una volta, stridono con il senso comune della vita mondana. Nella prescrizione comunitaria di conformarsi agli altri, il singolo si ritrova spesso ad agire secondo delle modalità che potrebbero essere interpretate da un osservatore esterno come



7: *Disposizione dei tavoli durante il pasto informale.*

A: Altare della Sala;

B: Posto del grado più alto;

C: Tavolo del servizio.

“insincere”. Ciò mi si mostrò in occasione di una cena informale. Quando si mangia fuori dal rito del pasto vero e proprio, ci si accomoda ai tavolini bassi, disposti anche qui in ordine gerarchico (vedi Figura 7). Secondo uno schema simile a quello del servizio formale del tè (si veda § 3.2.5), ci si siede tutti insieme dopo essersi inchinati, sotto l’*input* del più alto in grado. Si recitano dei brevi versi in giapponese (*shokuzen no ge*) per santificare il cibo per la salvezza di tutti gli esseri, ci si dice “buon appetito” e si inizia a mangiare. Nel momento del ri-servizio, quando i monaci addetti riempiono le ciotole di tutti, ci si ferma e si aspettano

<sup>320</sup> Dal quaderno di campo. 01/12/2016.

gli altri. In una particolare occasione, che è quella che ora s'intende discutere, un monaco finì la propria porzione di cibo sensibilmente prima rispetto agli altri. L'allora vice-abate se ne accorse subito e gli rimproverò una generale mancanza di tatto, considerando la sua celerità nel cibarsi l'effetto di una generale "stravaganza". Avendo finito prima, e non potendo che rimanere immobile e con le mani conserte, egli "metteva in imbarazzo" gli altri, i quali erano ancora nel pieno del pasto. Piuttosto, doveva indugiare maggiormente sul cibo o al massimo far finta di stare ancora mangiando, pur di conformarsi al gesto corale<sup>321</sup>.

Questo accadimento mostra come le istanze personali vengano messe in secondo piano rispetto al procedere comunitario. In maniera stridente, ciò che viene post-posto è esattamente la "spontaneità" (Wright 2000: 102) che molti neoconvertiti europei pensavano di trovare nello Zen, prendendo alla lettera le storie apologetiche della tradizione, quali la celebre affermazione del maestro Bankei Yōtaku (1622-1693): «Il mio miracolo è che se ho fame mangio, e se ho sete bevo» (Senzaki, Reys 1992: 61). In alcune circostanze, invece, in monastero, bisogna mangiare anche se non si ha fame; insomma, è doveroso compiere ciò che da un punto di vista mondano è un'ipocrita finzione.

Attraverso l'esempio appena riportato si può allora rimodulare il senso della sincerità che ci si aspetta dal monaco. L'importanza per i monaci zen del vivere come un corpo solo, in un corpo solo, prevale sui sentimenti, sui pensieri, sulle intuizioni individuali. Bisogna chiaramente non confondere l'accezione comune di "sincerità" – che nella vita religiosa è fondamentale – con quella a cui adesso si sta facendo riferimento. Con sincerità (Seligman 2012) ci riferiamo appunto al sentimento anti-ritualistico che vorrebbe liberare l'uomo dalle convenzioni in cui si è costretto da solo. In un interessante volume in merito, Seligman e altri così definiscono la "sincerità":

Sincerity often grows out of a reaction against ritual. It criticizes ritual's acceptance of social convention as mere action (perhaps even just acting) without intent, as performance without belief. The alternatives it often suggests are categories that grow out of individual soul-searching rather than the acceptance of social conventions. Sincerity thus grows out of abstract and generalized categories generated within individual consciousness. The sincere mode of behaviour seeks to replace the "mere convention" of ritual with a genuine and

---

<sup>321</sup> È chiaro che l'episodio è significativo per la presente discussione ma non deve essere inteso come l'effetto di una regola ferrea, secondo cui chi finisce lievemente prima di mangiare rispetto agli altri viene immediatamente sanzionato.

thoughtful state of internal conviction. Rather than becoming what we do in action through ritual, we do according to what we have become through self-examination. This form of thought emphasizes tropes of “authenticity,” and each individual thus takes on an enormous responsibility. (Seligman *et al.* 2008: 103)

Come scrivono i nostri autori, in un pensiero della sincerità, sull'individuo ricade una responsabilità enorme poiché si ritrova slegato da ogni dinamica esterna, affidandosi all'esclusiva “self-examination”. Nella vita cenobitica, invece, prevale la figura dell'«altro», il quale può essere incarnato da qualsiasi fenomeno del molteplice ma che in prima istanza si presenta sotto la forma della Comunità e della persona dell'Abate. Non si tratta di riconoscere in monastero un termine nettamente contrario alla “sincerità” come, per esempio, un vuoto formalismo. Si tratta soltanto del decentramento del modello individualistico, sia in riguardo alle modalità di cibarsi sia in riferimento alla stessa salvezza religiosa. Usando le parole di Q. I., «il soggetto della salvezza è la Chiesa»<sup>322</sup>. In virtù della co-implicazione reciproca, allora, nessuno può rivendicare un qualche tipo di successo – o fallimento – esclusivamente personale.

L'approfondimento del ruolo del corpo comunitario ha segnato lo stesso sviluppo di Fudenji. Come già descritto nel primo capitolo, nei primi anni non si applicò una Regola standardizzata ma si esplorarono diverse pratiche con le loro rispettive modalità d'esecuzione<sup>323</sup>. In generale, dai racconti che mi sono stati fatti numerose volte circa i primordi della Comunità, nel periodo iniziale la severità educativa era molto marcata, si viveva senza riscaldamento, si lavorava senza sosta, ecc. Nelle stesse parole dell'Abate, solo in seguito Fudenji “trovò un suo equilibrio”. Tale equilibrio comunitario iniziò a formarsi nel momento in cui l'impellenza della ricerca spirituale – la sua “sincerità” – venne bilanciata dalla consapevolezza che il vero corpo del Risveglio non è individuato ma ci si vive dentro: i propri confratelli. Come affermò l'Abate al riguardo, l'urgenza individuale viene temperata una volta che il religioso prende coscienza del legame ecclesiastico che lo costituisce - nelle sue parole: “l'essere incardinati”<sup>324</sup>. Allora, anche la debolezza dell'individuo non ricade su egli medesimo, ma viene accolta e condivisa nel corpo comunitario. Per questo motivo, in

---

<sup>322</sup> Dal quaderno di campo. 22/11/2016.

<sup>323</sup> Ad esempio, vi è stato un periodo in cui l'Abate fece ricorso all'uso dei *kōan*, celebri detti della tradizione che vengono utilizzati come oggetto di meditazione (Baroni 2002: 191-192), i quali non vengono solitamente usati nei monasteri Sōtō per la formazione dei novizi.

<sup>324</sup> Dal quaderno di campo. 16/03/2018.

special modo nello Zen Sōtō, viene affermato che il vero *satori*, la vera Illuminazione, avviene nel momento in cui si prendono i precetti e si entra nell'Ordine. L'obiettivo dell'ascesi religiosa non è concepito come il frutto di uno sforzo individuale ma come grazia elargita al corpo della comunità ecclesiale. Ecco perché, come faceva notare il sopra citato Bernard Faure, la consegna del *kechimyaku* (il lignaggio di sangue) rappresenta l'incorporazione immediata del soggetto nella stirpe dei Buddha, per effetto performativo, e non come premio o coronamento di un qualche atto meritorio individuale. Con questo non s'intende negare l'attenzione che gli insegnanti riservano all'educazione dei corpi dei monaci. L'enfasi sul portamento del singolo certamente esiste: probabilmente a un occhio totalmente esterno risulterebbe il fattore di maggiore risalto. Lo sforzo individuale che vede il novizio implicato in un percorso d'incorporazione dell'*habitus* monastico e di esplorazione del "sapere del corpo", tuttavia, viene inquadrato all'interno del contesto più ampio di convivenza con i confratelli. Le implicazioni della vita comunitaria pongono dunque una domanda fondamentale: qual è il "corpo" reale? L'educazione monastica si applica alla Comunità *sui generis* o parte dal corpo del singolo? Insomma: chi è il soggetto da educare?

A questo riguardo, l'Abate, in una conversazione, richiamò alla mente una lezione formale tenuta da Taizan Maezumi<sup>325</sup> durante uno dei periodi speciali di formazione sacerdotale. Nel mezzo del discorso, l'insegnante giapponese, noto per la sua voce tonante, esclamò con molta enfasi verso i giovani monaci: "YOU are the problem!"<sup>326</sup>. Maezumi si riferiva in quel frangente con forza ai singoli monaci che si trovava di fronte. Incorporando lo stereotipo del patriarca zen dell'apologetica cinese, l'insegnante giapponese si rivolgeva con forza a quei giovani, additando all'aspetto intimo del problema vocazionale. Quando l'Abate di Fudenji ricordò quest'episodio lasciò trasparire la necessità di ritradurre questo tipo di approccio pedagogico, rimodulandolo in un senso più ampio, comunitario, senza perdere al contempo il vigore della correzione. Il soggetto dell'apprendimento e dell'esercizio continuo viene dunque inteso a Fudenji come espanso, e non limitato al mero corpo individuale.

A partire da questa conclusione, e dalla dialettica assenza/presenza sopra esplorata, è possibile affermare che il corpo del singolo sia inteso come dispensabile rispetto al corpo della Comunità? A questa domanda non si può dare una risposta unica e definitiva. Il

---

<sup>325</sup> Uno dei primi missionari Zen Sōtō sulla Costa Occidentale statunitense. Si veda: *supra*, 1.4.1.1.

<sup>326</sup> Dal quaderno di campo. 15/04/2018.

rapporto di contiguità che lega i diversi “corpi” è duplice. Da una parte, il corpo del singolo si trova nell’ordine microscopico rispetto a quello della Comunità, il quale essendo più ampio si può collocare nell’ordine macroscopico. In questo senso, il corpo del singolo viene sussunto dal corpo della Comunità secondo un principio gerarchico. Dall’altra, bisogna tener conto della frattalità intrinseca alla concezione di “corpo” nel monastero. Il corpo del singolo è “espanso” poiché coincide, per metonimia, con quello della Comunità ma, allo stesso tempo, il corpo della Comunità si esprime interamente, per sineddoche, nel corpo del singolo. Il corpo singolo si presenta come un livello ulteriore, di pari dignità, del corpo della Comunità e ne può assumere *in toto* le qualità. La contiguità sineddochica – dove il tutto si rivela nella parte (l’intero corpo della Comunità si rivela nel corpo del singolo) si mostra per esempio nel rito dello *zazen* in cui, come mostrato nel secondo capitolo, si ha il dispiegamento concreto di un sapere cinestetico ampio e diffuso che penetra *anche* i corpi fisici dei praticanti. Sebbene a Fudenji si ponga un’enfasi particolare sulla pratica comunitaria, ciò non implica che non sia possibile per un praticante fare *zazen* da solo. Poiché la pratica dello *zazen* viene pensata coinvolgere *ab initio* tutte le esistenze, un praticante può fare *zazen* anche da solo, nella misura in cui la sua attività meditativa non appartiene al suo corpo-mente ma sorge a partire dalla Comunità. Il praticante solitario fa *zazen* nella misura in cui, attraverso il suo corpo-mente, l’intero corpo comunitario – seppur virtuale in quel frangente – sta sedendo con lui<sup>327</sup>.

Questa concezione si manifestò anche durante una riunione tenutasi in monastero tra tutti i gruppi cittadini facenti capo a Fudenji. L’Abate, nell’esortare i presenti a partecipare alla vita comunitaria attraverso i periodi di ritiro intensivo, e tenendo conto di eventuali difficoltà economiche dei partecipanti<sup>328</sup>, consigliò ai componenti di ogni gruppo di dividere tra loro la quota di una sola persona, la quale avrebbe partecipato a nome di tutti<sup>329</sup>. In una concezione individualistica, ciò sarebbe controproducente poiché equivarrebbe a dover finanziare le attività di un’altra persona, la quale in monastero avrà l’occasione di apprendere le pratiche quotidiane dello Zen (come quelle esplorate nei due capitoli precedenti) sul proprio corpo. Questo tipo di concezione in monastero viene invece rovesciato. Nella prospettiva della pratica monastica, il corpo del singolo dunque da una parte sembra

---

<sup>327</sup> Dal quaderno di campo. 02/02/2017.

<sup>328</sup> È prassi comune lasciare un’offerta in danaro per la partecipazione alle *sesshin*.

<sup>329</sup> Riunione a cui assistetti la prima volta in assoluto in cui mi recai a Fudenji per una visita domenicale. 11/05/2014.

occupare un ordine inferiore - se riferito alla persona che non parteciperà al ritiro - mentre, dall'altra, sembra assumere pari valore del corpo comunitario - se riferito al rappresentante che incarna nel proprio corpo la sua comunità cittadina ristretta. In questo senso, allora, il corpo del singolo non è necessariamente considerato come appartenente a un ordine gerarchicamente inferiore. La risposta circa l'ordinamento è duplice poiché risponde ai rapporti sineddochici e metonimici che reggono la cosmoprassi zen.

Questa doppia concettualizzazione tuttavia viene mediata dalle esigenze pedagogiche imposte dal contesto storico e sociale in cui il fenomeno Fudenji s'inserisce. I monaci, per controbilanciare una diffusa interpretazione individualistica della pratica meditativa, pongono maggiore enfasi sulla pratica comunitaria intesa nella sua letteralità, chiamando i praticanti a condividere il momento meditativo. Nelle pratiche e nei discorsi prevale il rapporto metonimico dei corpi – il tutto per la parte – insistendo su come la pratica al di fuori della comunità viene a perdere di senso<sup>330</sup>. Per questo l'Abate afferma che ciò che conta è il “corpo celebrante” e non “lo *zazen* solitario”<sup>331</sup>, rispondendo alla concezione tipicamente modernista dello *zazen* come ricerca individuale (Sharf in Lopez 2005: 252), di natura fondamentalmente mistica, dove si ricerca uno stato di unione con il divino. Il puro afflato mistico sembra essere, in realtà, non una negazione della modernità quanto una sua affermazione a livello trascendente. Josephson-Storm, in un volume sul tema weberiano del “disincanto del mondo”, afferma:

Mysticism seems to be both the distant progenitor of capitalist modernity and perhaps one of its last remaining options. A person can still choose the contemplative life of transcendence pursued individually and on a mystical level. The mystic does not seem to be vanishing in modernity; if anything, it seems to be one of the positions suggested by the current age. (2017: 298)

Il fenomeno Fudenji si costituisce, al contrario, in una narrazione critica del modernismo, attraverso la riproposizione forte del modello comunitario e della formazione olistica (Lambek in Jackson, Piette 2015) a discapito della diffusa ricerca spirituale in cui

---

<sup>330</sup> Difatti, la dimensione sineddochica secondo cui non si può mai realmente essere fuori dalla Comunità rappresenta certamente un livello ulteriore della comprensione della pratica. Qui, me ne occupo poiché si tratta di un percorso concettuale che, sebbene meno enfatizzato nella quotidianità del monastero, nondimeno rappresenta una possibilità di pensiero immanente all'interpretazione metonimica.

<sup>331</sup> Dal quaderno di campo. 22/11/2016.

l'individuo, una volta imparati i rudimenti della postura, decide di “fare *zazen* a casa”, rivendicando per se stesso l'autorità spirituale (Heelas 1996: 34 e sgg.). In modo difforme a questa tendenza che vede lo *zazen* come una pratica meditativa affidata al genio individuale, nel monastero si sottolinea dunque senza posa la dimensione collettiva.

Ritornando all'analisi delle modalità attraverso cui il corpo della Comunità si manifesta nel corpo del singolo, è necessario sottolineare come il primo non sia pensato solo in una relazione virtuale con il secondo. Il praticante arriva a sperimentare nel suo proprio corpo la presenza della Comunità. Ciò avviene in maniera particolare durante la pratica dello *zazen*. Ad esempio, nel secondo capitolo, nell'analisi della simbologia del corpo in *zazen*, si è visto quali siano i significati attribuiti alle gambe incrociate. Ebbene, un'ulteriore interpretazione fornita dall'Abate vuole che le gambe rappresentino rispettivamente le due persone che sono al fianco del praticante e che meditano con lui<sup>332</sup>. Secondo questa immagine, il corpo proprio del praticante non solo viene pensato come simbolicamente costituito dall'altro quanto letteralmente attraversato e unito con gli altri corpi, sullo sfondo della cinestesia diffusa di cui abbiamo già parlato nel secondo capitolo. Durante il lavoro etnografico, ho avuto modo di registrare attraverso la mia stessa corporeità la dimensione collettiva a cui si riferisce l'insegnamento monastico:

Mentre sedevo in *zazen*, mi è venuto in mente un'immagine efficace per indicare il rapporto tra “co-sedenti” [...] grazie a un nuovo termine inglese in disuso che ho imparato ieri: *yokemate* (anche *yokefellow*) che, secondo il Dizionario di Oxford, sta per: “*A person or thing closely linked or associated with another in some way, as a spouse, a workmate, etc.; compare yokefellow. Also occasionally literal: a draught animal coupled with another in a yoke*”. Compagni di giogo e compagni di gioco. In *zazen* non si è la stessa persona, ma si è sotto lo stesso giogo, si gioca lo stesso gioco [...] senza confondersi tra *mates*, insieme aggiogati ma non soggiogati. Un termine buono sia a livello metaforico che a livello letterale.<sup>333</sup>

In questo passaggio, in cui facevo eco all'enfasi che l'Abate pone sull'aspetto ludico dello *zazen*, riferirmi all'immagine abbastanza diffusa del “giogo” mi permetteva di rendere conto della co-partecipazione che domina la pratica. Nel momento in cui redigevo il mio

---

<sup>332</sup> Dal quaderno di campo. 29/07/2018.

<sup>333</sup> Dal quaderno di campo. 10/05/2017.



quaderno di campo, tuttavia, l'idea del giogo che unisce e conduce i soggetti individuati non era solamente un'immagine metaforica ma rimandava a un mio vissuto particolare. Il 19 novembre 2016, al tempo di una delle prime permanenze in monastero, scrivo: “*Durante lo zazen del mattino ho la sensazione di essere collegato a chi mi sta affianco attraverso la sommità del capo. Ho la chiara sensazione di essere una zucca tra le zucche*”<sup>334</sup>. Nel frangente a cui mi riferisco nel quaderno, ci fu un ampliamento del mio campo cinestetico – in modo analogo ad alcuni esempi discussi nel secondo capitolo – arrivando a percepire la concretezza del sedere *insieme* agli altri, nonostante i miei sentimenti o le mie opinioni riguardo allo starmene lì seduto al fianco di sconosciuti. La “sensazione della zucca”, in realtà, prendeva vita forse da un noto racconto edificante zen, che io avevo avuto modo di leggere tempo addietro in un quadretto presente nella cosiddetta “Stanzetta degli uomini”<sup>335</sup>. Si tratta di una storia che vede protagonista una zucca, diffusa negli ambienti monastici giapponesi fin dal periodo Edo (1603-1868), che fu poi contestualizzata nel tempio di Jippōji e tradotta in inglese e resa graficamente dal maestro Kozan Yoshida. Vale la pena riportarla nella sua interezza:

Sono una zucca, nata quest'estate nel giardino di questo Tempio. Quando sono venuta al mondo tutti facevano le mie lodi dicendo: “Non è bellissima? Tutto in lei è semplicemente straordinario!”. Confrontarmi con la sparuta compagna che mi stava a fianco mi dava un grande senso di orgoglio. “Sei rachitica, le dicevo; se appartenessi al regno degli esseri umani ti direbbero che non sei stata nutrita a sufficienza quando eri piccola, ma per noi zucche sei solo una creatura dall'aspetto anemico”. Al che l'altra rispose: “Mi pare di capire che se gli umani ti apprezzano tu pensi di valere qualcosa, e se non ti apprezzano tu pensi di non valere niente, non è così? Una sciocca grande e grossa come te che non riesce neanche a vedersi per quello che è, è solo un groviglio di erbacce.”

Venimmo violentemente alle mani, facendo un terribile schiamazzo nel giardino del Tempio. Un monaco uscì a vedere cosa stesse succedendo e vedendoci esclamò. “Ehi là, voi due! Per quale ragione state litigando?”. Mise fine alla lite e ci fece calmare. Poi ci portò nella sala di meditazione e ci disse: “Con questi vostri corpi voi potete picchiarvi, rubare, onorare i vostri genitori o fare qualsiasi cosa vogliate. Quando vi azzuffate siete all'inferno. Quando rubate siete dei ladri. Quando sedete come il Buddha siete il Buddha”. Ci fece

---

<sup>334</sup> Dal quaderno di campo. 19/11/2016.

<sup>335</sup> Una piccola stanza polivalente, in cui dormono alcuni monaci maschi: di qui la specificazione “degli uomini”.

praticare zazen dal primo mattino fino a notte inoltrata. Era molto severo. Quando era l'ora dei pasti, prima di incominciare a mangiare univamo le mani e dicevamo: "Il cibo che stiamo per ricevere ci viene dalla fatica dei nostri fratelli e sorelle, padri, madri e avi, e da tutti gli esseri che hanno lavorato per produrlo, anche sotto la pioggia e il vento. Dobbiamo avere gratitudine per ogni chicco". E un giorno mi accorsi che la mia testa era legata a un tralcio di vite, e che lo stesso tralcio di vite era legato alla testa della mia compagna allampanata, e a tutte le altre. Pensai tra me: "La tristezza di quella zucca pallida è la mia tristezza. La sventura degli altri è la mia sventura". La vite va ancora più in là. Si spinge fin dentro [*il terreno*], le radici devono congiungersi con i nostri antenati."

Ora so che possiamo crescere insieme perché abbiamo la fortuna di possedere delle radici e delle piante di vite, e di essere nutriti dalla pioggia, dal vento, dal sole e dalla sollecitudine degli altri. Perdonami, mia pallida compagna. Sono stata una zucca molto sciocca. Noi siamo tutte unite alla stessa pianta di vite; noi viviamo tutti un'unica vita. Dammi la mano, e andiamo avanti da buone amiche". Pieno di gratitudine, ho scritto questi versi per il monaco che mi ha insegnato zazen.

Abbandonato questo piccolo "io"

Io sono l'intero universo.

Sola, nell'intero universo, e una cosa sola con l'intero universo vivo in pace ogni giorno.

Questa storia, che può rappresentare un buon compendio del senso della vita monastica e dell'uso dei corpi, utilizza la metafora delle zucche per ottenere, tramite il rapporto di somiglianza, un efficace ritratto dell'ascesi zen. Tuttavia, l'espansione della mia percezione cinestetica non corrispondeva a una sorta di aspettativa che nutrivo in base al racconto che avevo letto, né si presentò fenomenologicamente alla mia attenzione come un contenuto mentale a cui io davo, più o meno consciamente, una forma fisica. La percezione era diretta e, al modo di Jackson (1983: 337), si presentava come una "verità sensibile". Si era *realmente* legati attraverso la sommità del capo.

Non è mia intenzione sostenere che questa mia percezione abbia rilevanza nel contesto della pratica dello Zen, o che potesse essere testimone di uno stato "oggettivo" di cose e non solamente una distorsione percettiva individuale. Piuttosto, sospendendo il giudizio sul loro valore intrinseco, utilizzo gli *outcomes* della mia stessa corporeità in *zazen* per mostrare, come nella vita quotidiana, il "corpo della Comunità" sia qualcosa di palpabile,

e non semplicemente una metafora proiettiva. Ciò che mi interessa sottolineare non è l'oggetto della sensazione quanto il campo somatico di dispiegamento immaginale che è entrato in funzione in quel momento. A questo riguardo, si potrebbe ricondurre la "sensazione della zucca" alla categoria esplicativa di «embodied imagery» elaborata e discussa da Thomas Csordas (1997: 74 e sgg.). Difatti, coerentemente ai due fattori definitivi utilizzati dall'antropologo americano per chiarire la natura dell'*embodied imagery*, la sensazione era prettamente corporea – immediata - e autonoma rispetto al contesto e alla mia coscienza discorsiva<sup>336</sup>. La contiguità dei corpi in *zazen* – capace di formare un'entità unica con un'articolazione interna – può essere percepita a livello corporeo, somatizzando un'immagine che non necessariamente ha origine nell'immaginazione del soggetto ma che prende corpo nel contesto dell'intercorporalità della pratica comunitaria (Csordas 2008). In questo caso, a livello fenomenologico, la compresenza degli altri corpi si manifesta come un'alterità all'interno del corpo proprio del soggetto, il quale si fa specchio di una dimensione collettiva più ampia. Quest'episodio specifico costituisce un'evidenza non solo della relazione tra l'immediatezza del vissuto (la sensazione sulla sommità del capo) e la mediazione culturale (la storia della zucca), quanto la concreta manifestazione della presenza del "corpo della Comunità" come corpo vivo, e non solo come un'astrazione concettuale attraverso cui un gruppo sociale pensa e preserva la sua coesione interna.

In questo paragrafo, si è esplorato la dimensione del corpo comunitario così come si mostra nel corso della vita quotidiana. Si è cercato di chiarire le implicazioni più ampie del corpo sociale ricorrendo alla dialettica tra l'assenza e la presenza nello spazio dei corpi individuali e l'apertura e la chiusura dei segmenti temporali che ne segnano il movimento. Inoltre, attraverso la nozione di "sincerità" si è messo in luce le contraddizioni che possono sorgere a fronte di un'interpretazione individualistica del monachesimo zen. Questo dibattito ha spostato la domanda sul "soggetto" dell'educazione zen, illustrata attraverso l'analisi della doppia relazione – metonimica e sineddochica – tra il corpo del corpo del singolo e della Comunità. Questi aspetti costituiscono l'attualità del corpo sociale nel monastero ovvero il suo darsi in riferimento al tempo presente che i monaci si trovano a vivere. Nel prossimo sottocapitolo, si cercherà di analizzare come la memoria del passato della tradizione specifica di Fudenji venga trasmessa al corpo collettivo.

---

<sup>336</sup> È sintomatico che io stesso, nel mio quaderno di campo, abbia irreflessivamente definito tale "immagine somatica" della zucca come una "sensazione", per via, secondo Csordas, dell'"etnopsicologia [euro-americana] inculcata" (ibid.: 87) di marca mentalistica.

#### 4.1.4 Il corpo comunitario come trasmissione della memoria

Il corpo della comunità così come finora analizzato – analogamente al corpo proprio del monaco - non dispiega le sue potenze, e non adempie alle sue funzioni, come una macchina. L'obbedienza alla Regola non è l'irreggimentazione delle potenze individuali, convogliate nell'alveo più ampio della comunità, la quale, personificata a mo' di un Leviatano, mastica e rimastica i corpi dei monaci in una cieca e inesorabile progressione verso l'indefinito. Ogni segno del corpo – proprio *quindi* comune – reca inscritta la memoria di un sapere che viene celebrata attraverso la linea archetipica della discendenza sacerdotale. Come vedremo in questo sottocapitolo, l'esperienza corporea diventa allora un'esperienza mnestica.

Il problema della memoria è di radicale importanza nel contesto buddhista. Si potrebbe arrivare a definire l'intera pratica zen attraverso il concetto di "ricordo". I monaci in questo senso praticano costantemente il ricordo di qualcosa o di qualcuno, con cui non necessariamente sono venuti in contatto diretto. Attraverso quel ricordo, che è già una invocazione/evocazione, costituiscono se stessi nel piano mitico dell'agire<sup>337</sup>. La gestualità analizzata nel terzo capitolo, che in questo caso estendiamo al corpo comune, non è dunque la mera esecuzione formale di un insieme di regole ma esprime una pregnanza poetica, attraverso il legame con il passato e con gli antenati della tradizione (McRae 2003: 1-21). Come nel racconto della zucca sopra riportato, il tralcio non unisce solamente il confratello con il confratello ma affonda nel terreno, legando la manifestazione attuale del fenomeno Fudenji a un passato che non è mai passato del tutto. In questo senso, l'agire comunitario acquista senso nel costituirsi come legittimo erede, custode e tramandatore della tradizione<sup>338</sup>. Ciò non rappresenta solamente una modalità di legittimarsi a se stessi e alla comunità più ampia in cui si è inseriti. Piuttosto, si tratta di una costante e accorata rievocazione degli sforzi che hanno portato in essere il monastero. A questo riguardo, l'Abate afferma: «La mia vita è il ricordo di qualcuno»<sup>339</sup>. Come le zucche venivano educate a ringraziare tutti coloro che avevano lavorato alla produzione del cibo che ingerivano, così l'attività monastica è costante ricordo e sentito ringraziamento verso i predecessori e, come

---

<sup>337</sup> Basti pensare che il settimo elemento del Nobile Ottuplice Sentiero – la risposta di Buddha al problema del dolore – è costituito da il "giusto ricordo", la "retta memoria". Sebbene venga usualmente tradotto come "retta presenza mentale" o "retta consapevolezza", in realtà la traduzione letterale dell'originale termine pali *sammā-sati* (*samyak-smṛti* in sanscrito) è appunto "ricordo".

<sup>338</sup> Non a caso il motto ufficiale di Fudenji in latino è: "Recipe, utere, trade".

<sup>339</sup> Dal quaderno di campo. 02/02/2017.

recita la formula rituale degli uffici liturgici (*ekōmon*), verso “la benevola compassione di cui ci han degnati”. Dunque, il gesto del singolo e della comunità non solo acquista un significato in relazione agli obiettivi della pratica monastica ma, inserita nella dimensione temporale, acquista valore all’interno di una cornice poetica. Il valore della trasmissione di un gesto sta nella riattualizzazione della memoria dei propri antenati, la quale non è una struttura fissa che si passa di mano in mano ma diventa occasione ulteriore per integrare la reinterpretazione creativa con il rispetto della tradizione. Il corpo diventa allora luogo di iscrizione della pluralità dei saperi liturgici del Sōtō, e dei diversi stili che reggono il processo di ritualizzazione del quotidiano che hanno influenzato Fudenji fin dalla sua fondazione.

Questi stili vengono chiamati in giapponese come *sanpū* o anche *kafu*, traducibili alla lettera, rispettivamente, come “il vento della montagna” e “il vento della casa”. (Leighton, Okumura 1996)<sup>340</sup>. I due termini rimandano ai costumi e all’atmosfera propria a un certo monastero, così come alla sua fama e al suo prestigio<sup>341</sup>. I corpi sono segnati da questi stili, “marchiati” nel senso letterale del termine<sup>342</sup>, in un modo tale che un monaco appartenente a un altro ramo sacerdotale potrebbe riconoscere la provenienza degli altri. Non bisogna pensare tuttavia che le comunità – come ad esempio quella italiana – abbiano un solo ascendente. Vi è una complessità interna anche nelle modalità della singola realtà claustrale. Difatti, nella tradizione Sōtō un discepolo nel corso della sua carriera riceve la formazione da diversi insegnanti, sebbene possa ricevere la Trasmissione del Dharma da un solo maestro (che diverrà il suo *honshi*, l’insegnante-radice). Lo stesso è valso per Fudenji, le cui modalità liturgiche rimandano all’incorporazione di tutti i legami che sono stati fondamentali nella formazione della comunità. Gli stili diversi di eseguire le procedure rituali vengono a sovrapporsi e a fondersi, a volte generando delle maniere peculiari alla singola realtà comunitaria.

---

<sup>340</sup> La “casa”, ovvero il monastero, viene pensata anche come una montagna; si veda *infra* § 5.2.

<sup>341</sup> [https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=tradition\\_of\\_the\\_monastery](https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=tradition_of_the_monastery)

<sup>342</sup> Ciò avviene anche con l’assegnazione del nome religioso nel momento dell’ordinazione. Il monaco riceve due nomi. Il primo è formale e riservato, sebbene non raggiunga uno status di segretezza, chiamato *dōgō*; il secondo è intimo e informale ed è chiamato *hōgō* (Okumura et al. 2001: 1). Non ci si soffermerà sull’assegnazione e l’uso dei nomi di Dharma. Basti indicare come attraverso il conferimento dei nomi, gli insegnanti molto spesso marchiano il discepolo, trasmettendo alcuni caratteri (*kanji*) del proprio stesso nome. Per esempio, nel lignaggio di Fudenji il primo carattere che segna il nome religioso di Taisen Deshimaru, “Tai” 泰 (pacifico, sereno, limpido), è stato trasmesso attraverso almeno due generazioni di discepoli. Lo stesso è avvenuto con il nome del tempio, Fudenji, assegnato da Shūyū Narita: componendo “Fu-den-ji”, il maestro giapponese ha trasmesso uno dei caratteri del suo stesso tempio “To-den-ji”.

Vediamo come ciò si esplica praticamente. Le modalità di entrata dell'officiante nella Sala del Dharma, ad esempio, a Fudenji si rifà ai modi del monastero giapponese di Zuioji, il cui defunto abate, Ikkō Narasaki, fu una delle figure di riferimento nell'edificazione spirituale di Fudenji. Contemporaneamente, però, l'approccio all'altare per fare le offerte rituali deriva dalle modalità di uno dei templi-madre Sōjiji. Difatti, mentre nell'altro tempio-madre, Eiheiji, l'officiante si dirige direttamente di fronte all'altare e, una volta compiute le offerte, gira su se stesso in senso orario per ritornare al proprio posto, a Sōjiji il sacerdote non punta direttamente verso il centro del santuario ma vi si colloca a partire da uno scarto laterale, ritornando poi al proprio posto girando su stesso in senso antiorario<sup>343</sup>. Senza che ci sia bisogno di tracciare un quadro completo delle derivazioni stilistiche di Fudenji, è possibile comprendere come un sacerdote esperto riesca a “leggere” i movimenti e a comprendere il carattere della Comunità a livello intercorporeo, in maniera immediata.

Ciò che rende ancor più interessante la discussione sugli stili monastici tramandati è la possibilità di abbozzarne un'archeologia a partire dall'osservazione dei diversi monaci, ognuno con la sua diversa biografia. Difatti, alcuni stili “primitivi” di Fudenji si sono



*Immagine 16: Tonsura rituale a coppie (immagine tratta da Baroni 2002: 354)*

<sup>343</sup> Dal quaderno di campo. 19/11/2017.

conservati solamente in alcuni praticanti, mentre altri che sono giunti in seguito hanno avuto accesso direttamente ai nuovi canoni che sono stati esplorati negli anni. Ciò mi si palesò in un'occasione particolare, laddove l'assistente-educatore - il *tantō* - durante il ritiro seminariale, illustrò a dei monaci stranieri i diversi protocolli che regolano la vita quotidiana, come l'uso del bastone rituale (*kyōsaku*), le modalità di ripiegare la veste (*kolomo*), ecc. Per mostrare a questi giovani monaci ungheresi come si effettua la rasatura rituale, furono invitati l'anziano monaco Q. I. e un monaco più giovane, D. R. Così ne parlo nel quaderno di campo:

Oggi, 19, è *hōsan*, la domenica dei monaci. Dovrebbero rasarsi ritualmente ma per mancanza di tempo non lo fanno mai e ognuno si rasa per conto suo. Per l'occasione Q. I. e D. R. fanno vedere come ci si rasa ritualmente nello *shuryō*, sotto l'occhio attento di F. R. Loro usano una lametta moderna (tipo Gillette), tradizionalmente invece si utilizza il rasoio, un po' pericoloso a usarsi senza esperienza. I capelli non vengono tagliati a dritto ma secondo un certo ordine. La fontanella rimane per ultima. Q. I. prima taglia sulla sommità del capo, a partire dalle fasce interne, poi il retro. Q. I. ricorda come i peli e le unghie del monaco non dovrebbero essere buttate nel water ma messe in giardino, in ricordo di un passaggio delle scritture che dice che laddove un uomo si trovasse a camminare sul soffice tappeto di capelli del monaco ne sorgerebbe grande merito. In realtà, si crea una discussione perché Q. I. rasa secondo lo stile del primo Fudenji, mentre loro adesso insegnano uno stile sicuramente derivato da Zuioji.<sup>344</sup>

I due monaci si rasarono a vicenda. Il primo fu D. R. a utilizzare la lametta, seguendo lo stile attuale della rasatura. Quando toccò invece a Q. I. tagliare i capelli di D. R., egli spontaneamente seguì lo stile che era in uso a Fudenji negli anni Ottanta. Il *tantō* intervenne facendo notare la differenza ai monaci ungheresi per non confonderli. Ciò che mi colpì maggiormente in quella situazione era il silenzio riverente che scese sui presenti mentre Q. I. elucidava i particolari che segnavano la differenza tra i due approcci. Egli era rimasto uno dei pochi custodi di una tradizione primitiva della storia del monastero che, sebbene potesse risultare eterodossa rispetto ad altri canoni della tradizione, impattava fortemente a livello emotivo coloro che avevano partecipato all'epopea pionieristica degli esordi.

---

<sup>344</sup> Dal quaderno di campo. 19/11/2016.

Questa archeologia del sapere monastico, con il tempo, è divenuta percepibile, in situazioni particolari, anche ai miei occhi. Durante la *rōhatsu sesshin* 2017, si aggregò al ritiro una donna, D., che da lungo tempo non frequentava il monastero. Nei primi anni di Fudenji, D. era stata una stretta collaboratrice dell'Abate, partecipando con intensità alla vita monastica. Nel momento del pasto rituale, il quale è eseguito secondo lo stile di Eihei-ji, lei mostrava una compostezza e un'eleganza particolare nel maneggiare le ciotole. Come emerse poi in una conversazione con Q. I., D. aveva conservato uno stile caratterizzato da un grande vigore, tipico dei primordi in cui l'Abate partecipava ogni giorno, a tutti i pasti, spronando con la sua presenza alla perfezione del gesto. Q. I. non poté fare a meno di tradire una certa commozione nel vedere nei modi di D. l'espressione del corpo della Comunità primitiva che tornava a manifestarsi a tanti anni di distanza con una rinnovata freschezza.

La trasmissione degli stili, inoltre, è anche il luogo dove si esprime la creatività dei singoli interpreti e delle singole realtà. Non si deve intendere la "creatività" come il modo inopinato di modificare i protocolli rituali sulla base dell'arbitrio individuale. La creatività non è frutto di una consapevole manipolazione quanto il risultato dell'incrocio di diverse istanze in uno stesso punto, in cui elementi eterogenei vengono ad assumere delle configurazioni inedite. Come detto sopra, ad esempio, il rito formale del pasto segue la modalità tipica di Eihei-ji, che appunto regola ogni movimento. Vi sono alcune variazioni a Fudenji<sup>345</sup>, ma un dettaglio in particolare che colsi da una frase dell'Abate risulta significativo riguardo alla discussione che si sta conducendo. In un momento informale di convivialità, l'Abate chiese a N. L., se lei ancora usasse, al modo di Taisen Deshimaru, tenere la ciotola in basso a sinistra mentre se ne asciuga l'interno con una pezzuola di tessuto (*jōkin*)<sup>346</sup>. Quello che può dall'esterno apparire un dettaglio infinitesimale risultava essere il modo di conservare la memoria del maestro Deshimaru. Sebbene quel particolare gesto non rientrasse nelle modalità di Eihei-ji – e, *de jure*, nemmeno di Fudenji – esso nondimeno viene ancora messo in pratica dall'Abate, a ricordo e celebrazione dell'uomo che lo ha creato monaco, facendolo così rivivere in lui. Nel momento in cui il gesto s'inscrive in un orizzonte mitologico, la distanza temporale sfuma. Il ricordo può dispiegarsi nell'ordine dei millenni, dei secoli, e dei decenni – come in questo caso – pervenendo comunque al medesimo piano

---

<sup>345</sup> Per esempio, nel momento in cui si pulisce la ciotola con il *setsu* (una sorta di spatola con la punta ricoperta di cotone), non viene tenuta in corrispondenza della coscia sinistra – come si fa a Eihei-ji – ma si tiene posata sulla banda di legno dei *tan*, per evitare di macchiare inavvertitamente la veste (*ōkesa*).

<sup>346</sup> Dal quaderno di campo. 30/11/2017.



di immanenza mitico, attraverso cui la Comunità ricorda a se stessa l'origine e al contempo ne viene ricordata. Riguardo al particolare legame tra il gesto e la memoria sono particolarmente pregnanti le parole che scrisse Ernesto de Martino, commentando una frase dello scrittore francese Georges Navel nella sua opera *Travaux*:

«Salo la minestra, la mia mano è la tua, tu non sei morta».

Navel, l'autore di *Travaux* e di *Parcours*, si sorprende nel gesto abitudinario di aprire ogni sera, di ritorno a casa dal lavoro, lo sportello della credenza per prendere la saliera e salare la minestra. E mentre le dita trattengono il pizzico di sale e si appresta a compiere il gesto del salare ricorda il gesto che aveva visto fare tante volte alla madre, e le parla nella rapidità del sogno: «Salo la minestra, la mia mano è la tua, tu non sei morta». E attraverso la madre Navel sente tutti i morti, si ricongiunge a tutti coloro che hanno foggato la sua mano così com'è, con le sue abilità, e con i suoi limiti operativi, col suo essere e col suo non essere, nel continuo dover essere in cui si costituisce come la sua mano operante. Prima, nel gesto abitudinario, nell'abilità esercitata ad un livello crepuscolare di coscienza, tutto questo c'era, ma dormiente: e proprio perché c'era, anche se dormiente, la mano era diventata sua con le sue abilità così ovvie da poterle esplicitare nell'agevolezza di un'abitudine liberatrice di altre abilità da apprendere e da inventare. Ma se la sua mano era sua, e se era qualcosa di suo, un possesso articolato nell'orizzonte del suo corpo, se era sua come abitudine liberatrice di compiere gesti tecnici nel crepuscolo della coscienza, o addirittura nella sua notte, onde poter poi volgersi ad altro nella pienezza meridiana della coscienza stessa, tutto ciò era possibile perché egli non era mai solo, gettato nel mondo, ma accompagnato, sostenuto, guidato da una storia personale e collettiva, dispiegantesi nel tempo delle generazioni umane, nel flusso delle loro valorizzazioni del mondo. (De Martino 1977: 613-614)

Attraverso le parole di De Martino, si può illuminare in maniera ancora più efficace quale sia la natura del Corpo comunitario. La tematica dell'appartenenza del singolo monaco ritorna spesso nelle discussioni in monastero. Essa è segnata dalla consapevolezza che non si è mai da soli. Non solamente, come potrebbe sembrare nella vita monastica, a livello letterale, in cui la privatezza individuale è una sorta di chimera, ma anche e soprattutto su un piano esistenziale. Per questo la pretesa di “fare *zazen* da soli” dei laici viene combattuta dai monaci. Ciò non avviene perché vogliono proteggere la loro pratica-madre come se fossero i detentori di un marchio registrato quanto per comunicare la reale portata dello *zazen*. La spinta a unirsi al corpo comune per la pratica intende suggerire non solo l'importanza della

presenza degli altri, come si è visto sopra. Piuttosto, si propone di rimarcare come non sia possibile “fare *zazen* da soli” – o qualsiasi altra cosa – anche provandoci, poiché l’assenza dell’altro è solamente una modalità virtuale della sua presenza. Pur sedendo soli dunque non si è soli ma «accompagnati, sostenuti, guidati da una storia personale e collettiva, dispiegantesi nel tempo delle generazioni umane». Tale discorso si applica allo *zazen* come a qualsiasi altro segmento della pratica monastica. Dentro questa cornice interpretativa, ogni gesto assume un tono invocatorio, incarna una rimembranza a beneficio del medesimo e dell’altro, dove il passato “non è morto” ma vive e rivive nel corpo dei confratelli e delle consorelle.

#### **4.1.5 L’*emplacement* del corpo comunitario**

Abbiamo finora analizzato come il corpo sociale dei monaci si manifesti fenomenologicamente come un corpo unico, focalizzandoci sull’aspetto temporale, esplorandone prima le sue manifestazioni attuali e, dopo, il suo legame con il passato, da cui trae significato e valore. In questo sottocapitolo, ci si vuole concentrare sulla relazione che il corpo espanso della comunità ha con l’ambiente in cui vive, il monastero vero e proprio. Questa premessa farà da introduzione alla trattazione del “corpo del monastero”.

La suddivisione che si è operata a monte di questa tesi - ovvero la tripartizione dei corpi in riferimento al singolo, alla comunità e al monastero - sebbene tragga vita da molteplici evidenze etnografiche, nondimeno conserva una dose importante di arbitrarietà. Difatti, non solo i tre corpi tendono a scivolare l’uno nell’altro, in virtù della frattalità intrinseca alla corporeità come espressa nello Zen Sōtō, ma teoricamente se ne potrebbero riconoscere e isolare altri che esulano dalla presente tripartizione. Faccio questa premessa poiché come vedremo è arduo parlare del corpo della Comunità isolandolo nettamente dal corpo del monastero, e viceversa. Presi nel corso dell’azione rituale, i confini che segnano il limite dei diversi “corpi” tendono a sfumare e a scivolare l’uno nell’altro.

Il tema dell’evanescenza dei limiti del corpo comunitario rimanda alla più ampia problematica dell’*agency*. Come si articola la capacità di agire come soggetto unico da parte della Comunità – che pure abbiamo visto accadere – nei confronti dell’ambiente in cui vive? Come vedremo, il soggetto comunitario – benché espanso e ingrandito – non riesce a rivendicare il possesso esclusivo dell’*agency*, come una virtù espropriata al singolo e potenziata dalla sommatoria delle volontà individuali. Il corpo comunitario non è un super-

io che, scavalcato l'individuo, riesce finalmente a esercitare la pienezza dell'agentività. Invece, per la fondamentale omologia che regola i rapporti tra i diversi livelli di attualizzazione dei "corpi", esso è sottoposto alla medesima dinamica in cui è inserito il corpo singolo, il quale può essere sussunto sotto un livello più esteso, e allo stesso tempo può manifestare in quanto 'parte' le dinamiche proprie al 'tutto'.

Ora, come si esplica questa considerazione astratta nelle pratiche monastiche? In virtù dell'evanescenza dei limiti del corpo comunitario, i quali tendono a fondersi con l'ambiente circostante, si può riconoscere alla materialità degli spazi la capacità di dirigere i movimenti della Comunità, e non di essere semplicemente un campo neutro di ricezione dei corpi. Secondo una prima formulazione, a partire dal lavoro etnografico, potremmo affermare che il corpo comunitario si mostra eterodiretto quando si pone in relazione con l'ambiente. Tuttavia, ciò sarebbe impreciso per almeno due motivi. In primo luogo, la redistribuzione dell'*agency* verso tutti gli elementi che costituiscono la rete della vita monastica non comporta immediatamente la prevalenza dell'eteronomia sull'autonomia (Hisamatsu 1996). In secondo luogo, affermare che il corpo monastico *si mette in relazione* con il proprio ambiente riproduce un'idea diffusa secondo cui non solo i due termini sono separati ma, in ultima istanza, è solo l'uomo ad avere la capacità di stabilire una relazione. In questa prospettiva, l'umano nel suo rapporto con l'ambiente subirebbe, tutt'al più, gli effetti retroattivi della relazione che ha stabilito *motu proprio*.

Per evitare la prevalenza dell'eteronomia dell'oggetto, da una parte, e quella dell'autonomia del soggetto dall'altra, è utile ricorrere alla teoria dell'*actor-network theory* (ANT) come elaborata da Bruno Latour (2005). In questa visione, non vi sono degli attori sociali autonomi ma degli *attanti* i quali non hanno l'onere assoluto del libero arbitrio. Gli *attanti* non sono solamente umani ma coinvolgono ogni ente che viene implicato in un'attività. Facciamo un esempio pratico: secondo questa prospettiva, nel momento in cui mi siedo su una sedia, non sto esercitando la mia volontà deliberata di utilizzare la sedia per riposarmi; si può affermare che anche la sedia abbia la capacità di "chiamarmi" a sedere. Ovvero, la mia volontà di sedermi non può essere pensata a prescindere dalla *presenza* di sedie. Ugualmente, la sedia non solo condivide con me la capacità di *agency* quanto il suo stesso statuto ontologico. Nella prospettiva della teoria attore-rete, non vi è una sedia senza un sedente e, al contempo, non vi è un sedente senza la sedia. Nel sedermi io rendo una sedia "una sedia". In un certo modo, io "siedo" la sedia. Analogamente, la sedia mi rende, mi *fa*

un “sedente”. Questa visione latouriana è efficace. Difatti, richiama in un qualche modo la co-implicazione tra uomo e Buddha che abbiamo esplorato nel secondo capitolo attraverso la discussione del concetto di *hishiryō* in relazione al concetto di *achè* come elaborato da Martin Holbraad.

Tuttavia, anche la teoria di Latour va integrata poiché tende a riconoscere come reali solamente i nodi della rete, e non le relazioni che ne costituiscono le maglie. Ritornando all'esempio appena fatto, da una parte ci sarà l'uomo e dall'altro la sedia, i quali tesseranno una relazione di reciprocità, rimanendo tuttavia come degli enti separati. Nella visione che invece si sta portando avanti, per analizzare la molteplicità e la frattalità dei corpi sembra maggiormente efficace la critica di Tim Ingold all'ANT di Latour. L'antropologo scozzese mostra come non si tratti di unire in un'unica rete di scambio diversi soggetti-oggetti, o quasi-soggetti/quasi-oggetti (Latour 2009), quanto piuttosto di porre in primo piano *la materialità della relazione*, la quale nell'interpretazione ingoldiana dell'*actor-network theory* è totalmente raggrumata nei nodi della rete di Latour. Ingold, a questo riguardo, formula una critica della teoria di Latour profonda e ironica a un tempo, opponendo all'acronimo di ANT - che in inglese significa ‘formica’ e secondo tale immagine viene discussa dallo stesso filosofo francese (Latour 2005: 9 e sgg.) – la sua teoria dello “SPIDER”. Ingold mette dunque, in *Being Alive*, la sua critica in bocca a un ragno che incontra una formica:

[Nella “rete” dell'*actor-network theory*] the relation has no material presence. For the materiality of the world, in your view, is fully comprehended in the things connected. The lines of my web, to the contrary, are themselves spun from materials exuded from my own body, and are laid down as I move about. You could even say that they are an extension of my very being as it trails into the environment – they comprise, if you will, my “wideware”. They are the lines along which I live, and conduct my perception and action in the world. For example, I know when a fly has landed in the web because I can feel the vibrations in the lines through my spindly legs, and it is along these same lines that I run to retrieve it. (Ingold 2011: 91)

L'immagine del ragno che crea la sua dimora muovendosi *in* essa e *per* essa, dunque *con* essa, è un'ottima immagine per rendere l'idea di come il corpo monastico si muova all'interno del monastero. Certamente, la relazione che c'è tra il ragno e la sua rete non è

identica a quella della comunità con il monastero, poiché in esso vi è in corso un continuo processo pedagogico che agisce sui monaci, i quali non sono mai completamente realizzati ma vivono di una tensione – la “tensione escatologica” di cui parla l’Abate – che il ragno non può conoscere. Tuttavia, tale immagine ci aiuta a inquadrare la riflessione sviluppata, a partire dal lavoro etnografico, a proposito del processo continuo di sviluppo co-dipendente tra soggetto e oggetto. Si tratta di un processo senza soluzione di continuità di cui un’interpretazione massimalista non ci permetterebbe affatto di isolare un “monastero” e una “comunità”. Questi elementi sarebbero continuamente coinvolti in una dinamica evolutiva reciproca incapace di una coronazione finale tale da permettere una definizione seppur provvisoria dei due corpi. In un’interpretazione meno radicale, come quella a cui si ricorre, si può riconoscere l’esistenza dei due corpi pur attestandone la profonda e reciproca relazione. A questo riguardo, nuovamente Tim Ingold (2000: 144) viene in aiuto, mostrando come l’autonomia del soggetto umano debba temperarsi all’interno del contesto di dimora che gli permette d’esistere:

far from having their constitution specified in advance, as the genealogical model implies, persons undergo histories of continuous change and development. In a word, they *grow*. Indeed more than that, they are *grown*. By this I mean that growth is to be understood not merely as the autonomous realisation of pre-specified developmental potentials, but as the generation of being within what could be called a sphere of nurture.

La stretta relazione tra la materialità del monastero e la corporeità si è incisa, durante il lavoro etnografico, sul mio stesso corpo. Durante le permanenze in monastero, partecipando alle pulizie interne (*samu*), ho avuto modo di spazzare e di lavare grande parte delle superfici del monastero. Il lavoro del *samu* si è impresso nel mio corpo in maniera particolarmente forte attraverso tre fattori. In primo luogo, vi è il modello monastico di compiere le pulizie. Poiché le modalità pratiche della pulizia sono diverse da quelle usuali – ad esempio, passare lo straccio sui pavimenti con le mani senza utilizzare lo spazzolone - esse si sono iscritte con una particolare efficacia nel mio corpo. In secondo luogo, alla peculiarità del movimento si aggiunge l’intensità dell’attenzione, inusuale per un esterno. Le pulizie vengono effettuate ponendo un’attenzione che potrebbe apparire fanatica. A volte, delle pulizie eseguite con distrazione possono avere delle conseguenze. Abbiamo visto sopra come l’Abate sia molto attento a che le pulizie siano effettuate con dovizia, e come la

mancanza d'igiene venga inquadrata in una cornice interpretativa di ordine religioso. In terzo luogo, vi è la non-strumentalità del gesto rituale che connota anche l'atto delle pulizie. In monastero, non si può evitare l'impressione di star applicando un'intensa attenzione nell'eseguire dei movimenti inusuali per pulire delle superfici che non sono affatto sporche. La situazione assumeva, poi, un aspetto quasi parossistico nei frangenti in cui mi è capitato di dover lustrare i pavimenti esterni nel buio completo<sup>347</sup> che precede l'alba<sup>348</sup>.

Il concorso di questi fattori ha reso materiale il mio stesso legame col monastero, costituendolo non come un'entità astratta quanto come un insieme di ricordi sensoriali. In questo senso, il monastero si manifesta alla mia memoria incorporata come quella particolare asse rialzata delle pedane in legno su cui s'impiglia lo straccio umido, oppure come il coefficiente d'attrito di *quel* particolare tipo di mattonella, e così via. La relazione che si instaura tra il corpo e l'oggetto materiale è densa - essa stessa materiale. Nel momento in cui si puliscono delle superfici che, spesso, appaiono già molto pulite, poi, l'azione ricade su stessa.

Tale azione non è solo di natura individuale – come quella appena riportata nell'esempio – ma combacia con la natura collettiva delle attività rituali. Il lavoro di pulizie, difatti, viene effettuato in coordinazione tra i vari membri della comunità e la particolare fatica che richiede un certo tipo di lavoro è conosciuta e condivisa tra tutti<sup>349</sup>. Inoltre, vi è una collimazione dell'individuo e della Comunità per legge di contiguità laddove, come scrive Ian Reader (in Van Bremen, Martinez 1995: 239) nel suo studio delle pratiche rituali di pulizie nei monasteri zen: «The humble attitude that one should take in performing such menial tasks as cleaning [...] bring all members of the group into a feeling of community and harmony in which all strive for a communal good that is equated with the individual good».

La comunità dei singoli, come incorpora la memoria attraverso il gesto, così iscrive nella propria corporeità la materialità degli spazi del monastero. Questa dinamica non riguarda solamente il senso del tatto, come esemplificato nella pulizia delle superfici, ma

---

<sup>347</sup> Nei periodi dell'anno in cui il sole sorge dopo le 06:30, le pulizie sulle pedane esterne vengono effettuate nonostante non vi sia luce, poiché non vi sarà un altro momento, durante la giornata, in cui poter compiere quel tipo di lavoro.

<sup>348</sup> Dal quaderno di campo. 25/10/2016; 30/01/2017.

<sup>349</sup> In monastero, sono particolarmente celebri i racconti dei primi componenti della Comunità (i quali dovevano lavorare in misura maggiore rispetto ai tempi attuali) riguardo al faticoso lavoro di decespugliazione effettuato con la falce o il cucinare per centinaia di persone. Dal quaderno di campo. 15/08/2017.

tutti gli altri sensi. Il dato sensoriale non è da pensarsi come un pacchetto di informazioni a carattere neutro. Esso piuttosto si presenta spesso come una *istanza* sensoriale. Z. R., un praticante laico, mi diceva come a volte la percezione dell'odore dell'incenso offerto all'altare durante lo *zazen*, in una situazione quotidiana totalmente estranea alla pratica dello Zen, spinga la sua coscienza in uno stato meditativo. L'istanza sensoriale – incarnata in questo caso dall'incenso del monastero – attraverso un processo induttivo, agisce sulla memoria del corpo, attualizzando il correlato coscienziale inscritto nel corpo-mente di Z. R. Lo stesso si può applicare agli altri sensi, come il gusto in riferimento ai cibi particolari che vengono serviti al mattino<sup>350</sup> o l'udito in relazione ai suoni del monastero. Ad esempio, il *gong* dal suono cupo che ha la funzione di chiamare allo *zazen* della sera (*kōkon zazen*) non solo trasporta un messaggio che i monaci sanno interpretare ma ha il generale effetto di calmare il vociò della Comunità, rallentarne i movimenti e predisporla al rito meditativo. Le sensazioni correlate a queste percezioni non solo esercitano sul corpo dei singoli e della Comunità una generale influenza ma producono degli effetti ancor più profondi. Il suono cupo del *gong* non solo chiama il monaco ma lo *crea* in quanto 'monaco che va allo *zazen* della sera'. In modo reciproco, il suono del *gong* è legato così strettamente all'attività che annuncia che diviene arduo distinguerli<sup>351</sup>. A questo riguardo, risulta particolarmente pregnante la seguente affermazione di Tim Ingold:

A place owes its character to the experiences it affords to those who spend time there – to the sights, sounds and indeed smells that constitute its specific ambience. And these, in turn, depend on the kinds of activities in which its inhabitants engage. It is from this relational context of people's engagement with the world, in the business of dwelling, that each place draws its unique significance. (2000: 192)

Il corpo della Comunità si attualizza come tale in un campo estetico, ovvero attraverso i canali che lo connettono sensorialmente all'ambiente in cui vive, e in un campo

---

<sup>350</sup> Al mattino vengono serviti una sorta di *porridge* di riso, scotto e insipido, a cui bisogna aggiungere del gomasio (una miscela di sesamo tostato e sale), e delle verdure cotte (*tsukemono*) cotte secondo una particolare procedura che attiene alle modalità precipue di preparazione del cibo nei monasteri zen chiamate *shōjin ryōri*.

<sup>351</sup> Durante uno dei miei soggiorni mi ritrovai con altri partecipanti a chiacchierare informalmente durante l'attesa per lo *zazen* della sera, mentre il *gong* suonava. Eravamo seduti a ridosso del *gong*, sebbene lo strumento sia appeso fuori dalla Sala, e noi fossimo all'interno. Per questa nostra rilassatezza fummo rimproverati, poiché non avevamo assunto il raccoglimento che connota il rito dello *zazen*, che sarebbe iniziato di lì a poco. Dal quaderno di campo. 04/02/2017.

cinetico, ovvero il corpo comunitario preso dalle attività che si dispiegano nell'alveo del monastero. In questa cornice, il corpo del singolo e della Comunità si trovano in rapporto di contiguità con il corpo del monastero. Tale rapporto di contiguità si basa su una reciprocità che si rinnova istante per istante. Proprio al modo del ragno, che costruisce il suo ambiente passandovi, così si può affermare che si costruisce il monastero muovendosi al suo interno. Il soggetto che pulisce i corridoi li sta anche creando tali. Ricorsivamente, il corridoio nel momento in cui viene pulito crea la persona X in un 'praticante zen del *samu*' (la pulizia interna). Per questo motivo, a Fudenji il monastero non viene pensato come un luogo che si possa raggiungere fisicamente, come un oggetto messo a giacere lungo la strada comunale<sup>352</sup>. Piuttosto, viene definito come "un testo in continua scrittura"<sup>353</sup>, una "montagna che cammina"<sup>354</sup>. Come un organismo il monastero cambia il suo stato, in relazione al corpo comunitario che vi dimora, il quale si costituisce sia come causa che come effetto dell'evoluzione dell'organismo-monastero. All'interno di questo quadro complessivo dunque, l'estetica e la cinetica del corpo comune confluiscono infine in un più ampio campo cinestetico. Il concorso dei due fattori contribuisce all'appercezione del corpo comune come tale in co-dipendenza con l'apparato fisico del monastero. Secondo questa prospettiva, il corpo comunitario non può esistere al di là di quello dell'ambiente in cui vive e, allo stesso tempo, non esiste alcun monastero senza una comunità che vi dimori all'interno.

#### **4.2 Il monastero come corpo**

La relazione che intercorre tra il corpo della Comunità e la configurazione fisica del monastero è dunque di reciproca co-implicazione. Lo spazio fisico non è un semplice contenitore ma, da una prospettiva fenomenologica, risulta svolgere un ruolo attivo nel processo di incorporazione dei monaci dei dettagli della vita quotidiana su cui si fonda la pedagogia dello Zen. In questo senso, la materialità degli spazi assume su di sé la capacità di *agency* che, fuori dal "contesto relazionale" (Ingold 2000: 192) tra uomo e ambiente, risulterebbe essere un attributo della sola persona umana. Il monastero, d'altra parte, è pensato nell'immaginazione cosmologica zen, come un corpo a se stesso, in cui le diverse sale corrispondono ai diversi organi che regolano la vita monastica.

---

<sup>352</sup> Dal quaderno di campo. 14/04/2018.

<sup>353</sup> Dal quaderno di campo. 08/08/2016.

<sup>354</sup> Dal quaderno di campo. 18/02/2017.



Prima di approfondire il “monastero come corpo”, è utile chiarire cosa s’intenda per ‘monastero’ e ‘tempio’. Per fare questo, è bene partire dall’analisi dei termini originali della tradizione giapponese, utilizzati anche nel monastero italiano, nel riferirsi al complesso architettonico. Difatti, i termini “tempio” e “monastero” - che in questo scritto sono stati utilizzati in maniera pressoché intercambiabile - sono delle traduzioni adoperate dalla comunità italiana che necessitano un’ulteriore chiarificazione. Procediamo con ordine seguendo la discussione che ne fa T. Griffith Foulk, studioso afferente al Sōtō Zen Text Project dell’Università di Princeton, nel glossario dei vocaboli zen sul sito ufficiale della Sōtō-shū<sup>355</sup>. Uno dei termini più ricorrenti per indicare il complesso monastico è *ji* 寺, il quale viene utilizzato come suffisso per la grande maggioranza dei templi, come appunto in Fuden-*ji*. Il carattere *ji* proviene dalla Cina, dove veniva utilizzato per riferirsi a uffici governativi e a istituzioni religiose di qualsiasi credo. In Giappone, *ji* subì una restrizione semantica, venendo a indicare solamente i templi buddhisti in cui vive stabilmente un prete (*jūshoku*) che ha cura delle anime dei suoi parrocchiani (*danka*). Spesso, il carattere *ji* viene associato a *in* 院<sup>356</sup>, il quale, similmente a *ji*, indicava in Cina qualsiasi complesso di edifici la cui area era delimitata da una cinta muraria, come ad esempio una scuola, un palazzo governativo o domestico. I due lemmi messi insieme formano il binomio *jiin*, il quale viene appunto tradotto da Griffith Foulk come “tempio e monastero” (*monastery and temple*). Anche questa dicitura viene utilizzata per riferirsi a Fudenji laddove – come visto nel primo capitolo – viene riconosciuto dalla chiesa madre giapponese come un ‘tempio a statuto speciale’, detto in giapponese ‘*tokubetsu jiin*’. Nonostante queste specificazioni non si può ricondurre la funzione del termine *ji* solamente ai templi in cui il prete residente officia dei riti funerari e propiziatori per il beneficio della comunità dei parrocchiani (Covell 2012; Graf 2017). Esso viene utilizzato per designare anche celebri istituzioni dedite principalmente alla formazione monastica dei novizi, quali Eihei-ji e Zuio-ji. A partire da questa ambiguità, Fudenji assume su di sé la doppia valenza di “tempio e monastero”<sup>357</sup>, nel momento in cui esso nasce come luogo di ascesi monastica secondo la Regola e, nel tempo, incorpora le funzioni di tempio per mediare le esigenze della comunità laica che si è andata poi sviluppando.

---

<sup>355</sup> <https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=monastery>

<sup>356</sup> Anche *in* viene utilizzato come suffisso nelle denominazioni ufficiali dei templi, come avviene ad esempio in “Rinso-in”, il tempio giapponese di Shunryū Suzuki.

<sup>357</sup> Di qui l’intercambiabilità dei due termini.

Oltre a questa terminologia giuridico-istituzionale, sono in uso diversi termini che rimandano allo scenario naturale in cui i monasteri erano soliti sorgere. Tra questi si trova *garan* 伽藍 - traslitterazione cinese del sanscrito *saṃghārāma* - che viene tradotto come “bosco” o “foresta”, in analogia con i luoghi in cui dimoravano in origine i monaci. Lo stesso vale sia per *sōrin* 叢林 - riferentesi al luogo selvatico, allo spazio separato dove viveva la comunità del Buddha - sia per *bon'en* 梵苑, dove *bon* sta per “puro” ed *en* per “campo”, in riferimento all’episodio riportato nel Canone Pali in cui un laico donò al Buddha il parco di Jetāvana per l’edificazione di un monastero. Secondo un’immagine simile, viene utilizzato anche il termine *bonsetsu* 梵刹, laddove con *setsu* ci si riferisce al pennone che probabilmente segnava il perimetro entro cui si ritirava la comunità attorno al Buddha nei periodi dei monsoni estivi e invernali (*ango*).

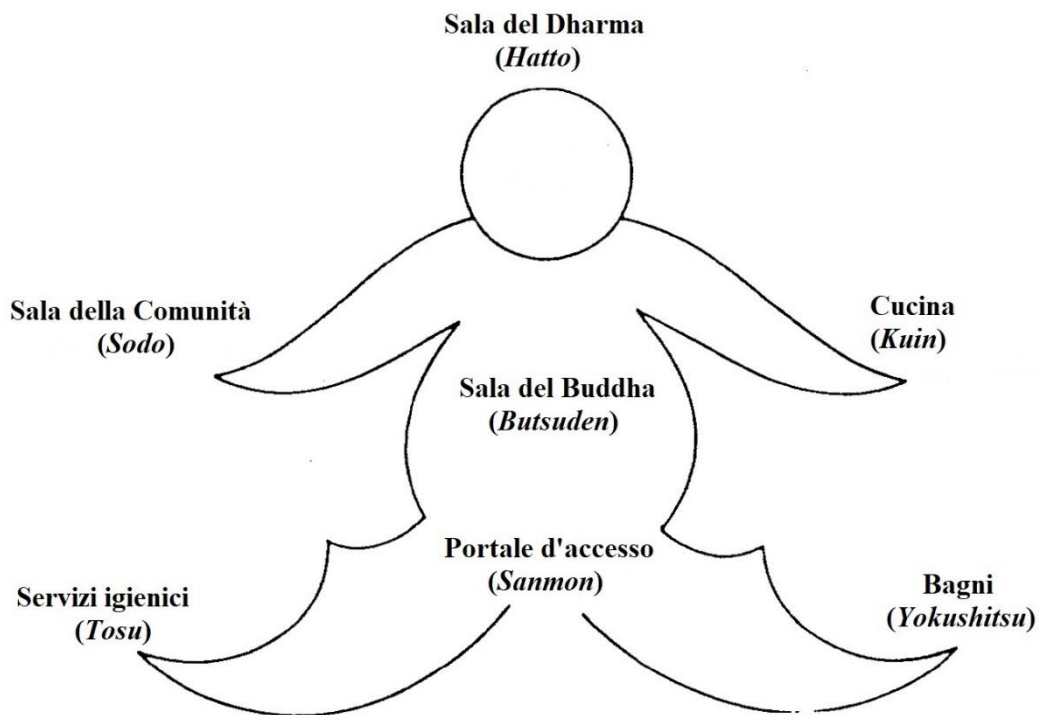
Oltre alle definizioni legate allo statuto giuridico e a quelle dell’immaginario naturalistico, si trovano due designazioni che agiscono secondo sineddoche, laddove una parte del monastero viene a indicare la sua totalità. Difatti, il monastero viene chiamato sia “*sōdō*” – la Sala della Comunità – sia “*sanmon*”, il portale d’ingresso nel recinto monastico. Avremo modo di approfondire le implicazioni concettuali di questi due termini alla fine del sottocapitolo<sup>358</sup>. La relazione sineddochica tra le parti del monastero e la sua totalità ci introducono ora alla discussione della sua strutturazione interna e dell’immaginario cosmologico a esso correlato.

---

<sup>358</sup> Il *sanmon* è traducibile come “il portale [d’ingresso] della montagna” dal momento in cui il monastero nella sua interezza viene pensato come una montagna, altra immagine ricorrente che comunica l’eccezionalità extramondana dello spirito monastico (Tollini in Tommasi 2013). Difatti, ogni tempio e monastero possiede due nomi: il primo è il nome formale che si dovrebbe riferire alla montagna su cui è eretto. Attualmente anche se un tempio sorge in pianura, al momento della sua fondazione riceve un nome formale in cui viene riconosciuto come una “montagna”. Il primo nome di Fudenji, ad esempio, è Shōbōzan, traducibile come “la montagna del vero (buon) Dharma”.

#### 4.2.1 Il modello dello *shichidō garan*

Il complesso architettonico dei templi zen si rifà a un modello originario cinese, sviluppatosi nel periodo Song (960–1279), chiamato in giapponese *shichidō garan*, traducibile come “monastero a sette sale”. La trasposizione del modello architettonico dalla Cina al Giappone



8: Schema antropomorfo del complesso architettonico monastico (tratto e riadattato da: Dumoulin 1963)

è segnata da numerose reinterpretazioni, prima fra tutte l'esegesi di marca antropomorfica del tempio, la quale non era in uso nel continente asiatico. La fonte principale di questa concezione si trova negli scritti di Mujaku Dōchū (1653-1745), un monaco giapponese appartenente allo Zen Rinzai, la seconda scuola zen giapponese per grandezza. Mujaku, studioso di caratura enciclopedica (si veda App 1987), fissò coi suoi scritti la corrispondenza tra tempio e corpo e istituzionalizzò una rappresentazione molto diffusa all'epoca negli ambienti religiosi giapponesi (Collcutt 1981: 185). A partire da allora, all'interno della scuola Zen Sōtō l'antropomorfismo del tempio viene considerato elemento essenziale per comprendere la vita di un monastero zen (Winfield in Heine 2015: 269).

Lo *shichidō garan* prevede la presenza di almeno sette sale principali, ognuna delle quali viene associata a una parte del corpo umano (Baroni 2002: 294). La Sala del Dharma è la testa, la Sala del Buddha è il cuore, le cucine e il *sōdō* sono le braccia, i servizi igienici

e i bagni stanno per le gambe mentre il portale d'accesso è differentemente inteso come le natiche (Johnson 1988: 237) o i genitali (Winfield in Heine 2015: 268). Secondo altre fonti



*Immagine 17: Particolare dell'immagine satellitare di Fudenji (agosto 2017)*

*A: Casa colonica principale (Sala del Dharma, Cucine, Residenza dell'Abate, Sala dello Studio, Biblioteca, Bagni e Servizi igienici originari);*

*B: Sala della Fenice (hōōnoma) per riunioni e insegnamenti (non presente nello schema dello shichidō garan);*

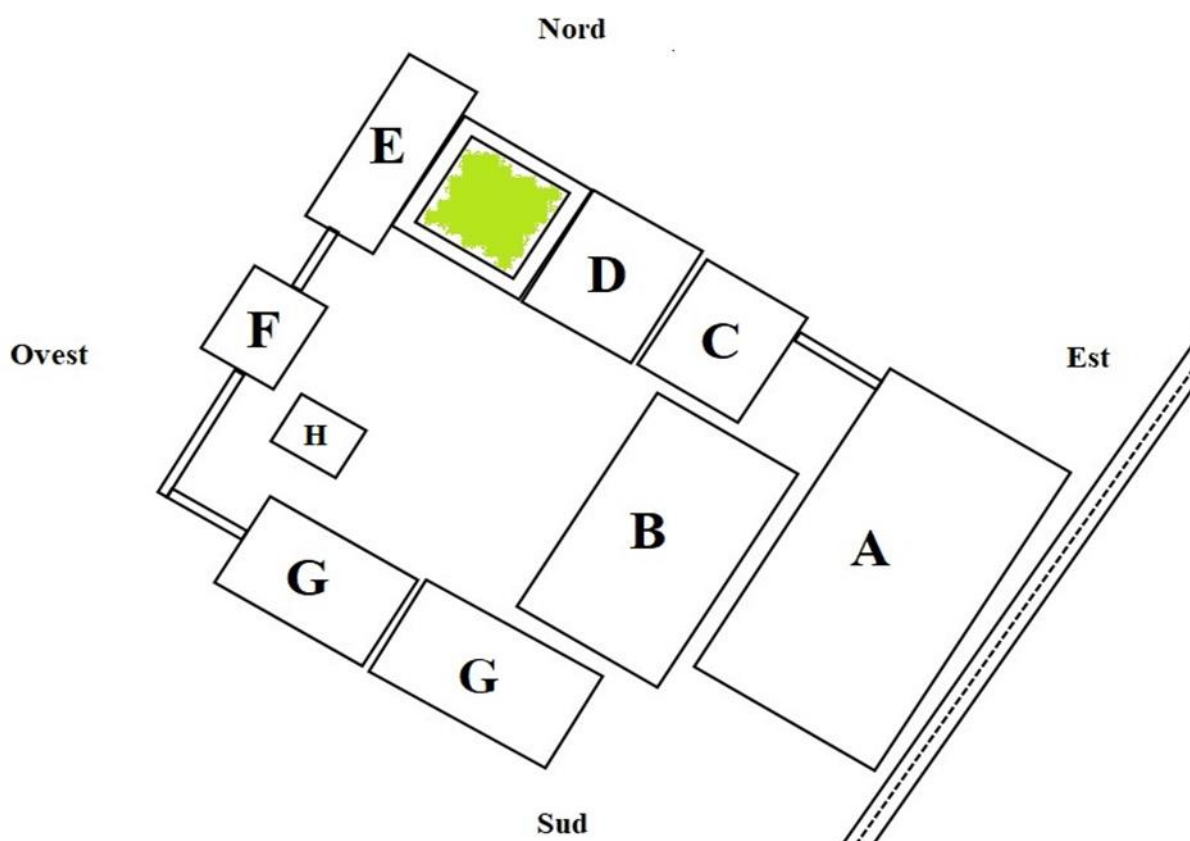
*C: Sala della Comunità (sōdō);*

*D: Bagni e servizi igienici di nuova costruzione (tōsu e yokushitsu);*

*E: Cappella votiva a Jizo (Jizo-in);*

*F: Laboratorio di falegnameria.*

(ivi), a giudicare dal posizionamento dei piedi sulla stessa linea delle natiche, la disposizione delle sette sale rimanderebbe non a un uomo in posizione eretta ma alla figura di un monaco seduto nella posizione del loto. Il segmento verticale che va dalla testa fino alle natiche segna l'asse principale lungo cui si snoda il monastero, corrispondendo all'*axis mundi* di tale modello cosmologico. Secondo l'antropologo Norris Johnson (1988: 240 e sgg.), si possono riconoscere altri due assi (trasversali) che mettono in relazione i movimenti della comunità monastica rispetto ai luoghi dedicati al Buddha. Tuttavia, questa tripartizione non ha avuto riscontro nel mio campo di studio. Un altro elemento fondamentale nella comprensione della visione antropomorfa è la sua relazione con le teorie dello *yin/yang* cinese, secondo cui a diverse parti del monastero corrisponde ora la forza femminile, oscura e terrestre (*yin*), ora



9: Modello virtuale dello shichidō garan di Fudenji

- A: Casa colonica principale;
- B: *Hondō* (Pagoda): unisce la Sala del Dharma (*hattō*) e la Sala del Buddha (*butsuden*);
- C: Sala della Fenice (*hōōnoma*);
- D: Sala della Comunità (*sōdō*);
- E: Bagni e servizi igienici (*tōsu* e *yokushitsu*);
- F: Portale d'accesso (*sanmon*);
- G: Cucine;
- H: *Jizo-in*.

la forza maschile, luminosa e celeste (*yang*). Per questo motivo, i bagni e i servizi igienici che si trovano più vicino alla terra, in basso - teoricamente la parte sud del monastero – sono pensati in relazione alla forza *yin*, mentre la Sala del Dharma rappresenta il polo *yang* poiché la più lontana dalla terra e la più vicina al cielo<sup>359</sup>. In questa prospettiva, i movimenti fondamentali del corpo della Comunità si eseguono andando verso il settentrione,

---

<sup>359</sup> Riguardo il legame tra la teoria *yin/yang*, la dottrina cinese dei cinque elementi (*wuxing*) e la loro seguente “buddhificazione” nel monastero giapponese di Dōgen, si veda il complesso intervento di Pamela Winfield in Winfield, Heine 2017.

ascendendo verso la Sala del Buddha, prima, e la Sala del Dharma poi<sup>360</sup>, la quale anche a Fudenji svetta in alto rispetto alle altre costruzioni.

Non bisogna pensare tuttavia che tutti i templi Zen Sōtō siano strutturati in questo modo. Di solito, i templi in cui vive solo il prete (i cosiddetti *bodaiji* o *kitōji*) non hanno bisogno di numerose sale, le quali appunto sono funzionali alla vita di una grande comunità. Inoltre, lì dove si segue il modello antropomorfo in questione, le sette sale che compongono la figura del corpo compongono solamente lo scheletro essenziale. Di solito sono presenti numerosi altri edifici che non rientrano né nello schema dello *shichidō garan* né in alcuna interpretazione antropomorfa tradizionale.

Lo stesso vale per Fudenji (vedi Immagine 17) in cui alcune sale non sono state ancora costruite<sup>361</sup>, mentre altre svolgono più funzioni oppure sono disposte in maniera eterodossa. La struttura idiosincratica del monastero italiano non costituisce un'eccezione; anzi, si potrebbe affermare che pochi monasteri seguano pedissequamente lo schema che rimanda alla figura del corpo. Nel caso di Fudenji non è stato rispettato nemmeno l'orientamento lungo gli assi cardinali nord-sud, secondo cui è costruito il tempio-madre di Eihei-ji. In questo modo, l'altare della Sala della Comunità non si trova rivolto a est – come si vorrebbe – bensì a sud-ovest; ugualmente la statua principale presente nella Sala del Dharma guarda a nord-est invece che a sud. Ciò è avvenuto poiché la costruzione degli edifici si è conformata al posizionamento della casa colonica principale (edificio A nella figura 9) la quale è parallela alla strada comunale prospiciente. Lo sfalsamento delle direzioni cardinali in realtà ha luogo anche in templi celebri e antichi come ad esempio il tempio-madre di Sōjiji il quale ha elaborato un modello sfalsato di circa venti gradi a ovest; anche in un monastero così importante è difficile riconoscere in maniera ordinata la composizione di un corpo con le giuste proporzioni e distanze (Irizarry 2011).

Sottolineo la fondamentale flessibilità dell'edificazione dei monasteri per mostrare come, in primo luogo, la chiesa buddhista zen non pretenda un'obbedienza “letterale” allo *shichidō garan*. Il fatto che il monastero non sia orientato lungo l'asse cardinale nord-sud e che, di conseguenza, la Sala della Comunità non sia rivolta a est, non inficia il suo statuto religioso<sup>362</sup>. In secondo luogo, non bisogna pensare che vi sia una rinuncia alla “letteralità”

---

<sup>360</sup> A Fudenji le due sale sono unite nella sola Sala del Dharma (*hattō*).

<sup>361</sup> Il monastero italiano è ancora inserito in un processo di costruzione delle sale, il quale mira a portare a compimento il modello claustrale, seppur con le sue specificità (vedi Figura 9).

<sup>362</sup> Ciò naturalmente non avviene in un contesto in cui ogni interpretazione ha eguale legittimità. Vi sono delle regole da rispettare che hanno un'incidenza profonda sul senso del luogo. Ad esempio, secondo la regola dei

della prescrizione della tradizione in favore di una generica reinterpretazione di tipo simbolico. Piuttosto, l'orientamento degli edifici – qualsiasi esso sia – assume performativamente una validità “letterale”, scavalcando la simbolicità dell'adattamento architettonico. Ciò implica, ad esempio, che sebbene a Fudenji, seguendo la bussola, l'altare della Sala della Comunità sia rivolto verso sud-ovest, all'interno del monastero esso risulta puntare *comunque* a oriente. All'interno del contesto della cosmoprassi monastica, l'altare della Sala della Comunità ri-describe un mondo in cui l'orientamento dei punti cardinali non è dettato dal campo magnetico terrestre ma, secondo una logica autogenica, dalla morfologia interna degli spazi. Come scrive Joshua Irizarry, antropologo nel tempio-madre di Sōjiji:

In the *shichidō garan* temple layout, one could see layers upon layers of fractal symbolism at work: the message, encoded in the architecture, was that the perfectly ordered temple and the perfectly ordered body were one and the same. Further, the perfectly ordered temple was to be a model of the perfectly ordered universe: the central image of the temple sat on an altar known as a *shumidan*, a representation of Mt. Sumeru, the *axis mundi* of Buddhist cosmology. Within a temple's walls, all points of reference are determined by the orientation of the central image: regardless of true magnetic direction or geographical orientation, the direction the central image faces becomes “south”, its left hand defines “east” and at its right hand lies “west.” The establishment of a temple with an enshrined image literally has the power to remake the world. (2011: 14)

Il potere di “rifare il mondo” – a cui mi riferisco con il concetto elaborato da Viveiros de Castro (2012; 2017) di *cosmoprassi* – non intride dunque solamente il corpo del singolo o della Comunità ma è riconoscibile anche alla materialità stessa del monastero. In questo modo, la letteralità del modello viene, sì, reinterpretata in maniera simbolica – l'altare della Sala della Comunità è *come se* fosse rivolto a est - ma in una modalità “assoluta” – est è dove guarda l'altare della Comunità. I monaci di Fudenji, perciò, salendo dalla Sala della Comunità verso la Sala del Dharma per la cerimonia del mattino, non fingono di andare

---

monasteri Sōtō, l'altare della Sala della Comunità deve essere geometricamente centrato, in modo da rispettare le distanze – di valore simbolico – che si vengono a creare con le piattaforme su cui siedono i monaci. Quando a Fudenji venne edificata la nuova Sala, l'Abate decentrò leggermente l'altare, per gestire in maniera equilibrata lo spazio in relazione ai quattro pilastri (elementi del vecchio fienile ch'egli rinunciò ad abbattere) che modificavano la configurazione complessiva della Sala. Un sacerdote giapponese di alta gerarchia, tuttavia, durante una visita, fece ri-centrare l'altare, poiché così voleva la visione ortodossa. Dunque, la flessibilità interpretativa non corrisponde all'arbitrarietà assoluta ma è inserita in un contesto in cui viene esercitato un controllo – seppur moderato - da parte delle gerarchie giapponesi.

verso nord, *pur sapendo* di andare verso sud-est: essi vanno *realmente* verso nord, rendendo letterale ciò che era da intendersi come figurato. Lo stesso si applica a tutte le altre tipologie di spostamenti all'interno del monastero che sono dettati dall'inizio o dalla fine di un rito specifico. Johnson afferma, per esempio, che la Sala della Comunità è posta a ovest in modo tale che i monaci, avviandosi allo *zazen*, procedano in direzione della cosiddetta "Terra pura", un regno celestiale situato nella regione occidentale dell'universo secondo la cosmologia buddhista (1988: 40). Si tratta della dimensione propria alla pratica zen intesa in quanto prassi di mondo. Nella realtà fattuale di un monastero come Fudenji, che non segue l'orientamento tradizionale, i monaci dirigendosi verso ovest, non solo attualizzano un modello virtuale attraverso una sorta di finzione performativa ma, in maniera ricorsiva, *virtualizzano* lo stato attuale delle cose, trasfigurandolo.

La studiosa Pamela Winfield (in Heine 2015) per rendere la duplicità dell'attuale e del virtuale ricorre alla tripartizione operata dal filosofo Henri Lefebvre tra "spazio percepito" (*espace perçu*), "spazio concepito" (*espace conçu*) e "spazio vissuto" (*espace vécu*). Lo spazio percepito si riferisce alle informazioni che il soggetto riceve dello spazio in cui è immerso dagli organi sensori, ovvero le basi pratiche della percezione del mondo esterno (Lefebvre 1991: 40). Lo spazio concepito si rifà alle rappresentazioni concettuali, quali lo *shichidō garan* come corpo umano nell'ideologia monastica. Infine, lo spazio vissuto si riferisce all'incorporazione dell'immaginario sociale il quale trascende sia lo spazio "reale" che quello "ideale" (Winfield in Heine 2005: 263). Riagganciandoci a questa tripartizione, possiamo affermare che nel monastero italiano vi è certamente uno iato profondo tra lo spazio come percepito quotidianamente e la concezione antropomorfa che ne costituirebbe il tessuto concettuale. I monaci italiani sono consapevoli delle implicazioni cosmologiche del modello antropomorfo dello *shichidō garan* ma non vi si fa riferimento costante per rendere ragione delle attività quotidiane. Il concetto di 'monastero come corpo' non fa parte di uno schema cognitivo di tipo mentalistico. Piuttosto, viene da essi direttamente incorporato, così come allo stesso tempo sono essi stessi a venirne incorporati. Dalla prospettiva religiosa zen, non importa se l'incorporazione avvenga a un livello conscio o permanga nascosto alla consapevolezza del singolo. L'assimilazione dell'immagine concettuale del "corpo del monastero" avviene direttamente nel movimento dei corpi. La



“dimensione simbolico-immaginale” del monastero – come la definisce l’Abate<sup>363</sup> – viene introiettata e replicata a partire dal corpo proprio del praticante.

L’incorporazione degli spazi simbolici non riguarda solamente l’attualità della configurazione architettonica esistente ma anche quegli edifici che sono ancora da costruire. Il soggetto non è inteso incorporare solo lo spazio attuale ma anche quello virtuale. Per questo motivo, l’Abate, afferma, in relazione ai nuovi edifici da costruire, di muoversi nello spazio come se già fossero esistenti, come se egli potesse chiamarli all’esistenza attraverso il potere performativo della sua propria finzione. In particolare, nel frangente in cui discusse l’argomento, egli si riferiva al progetto - in corso di preparazione da anni – della pagoda (*hondō*; si veda elemento B in Figura 9). Durante il mio lavoro etnografico, nel campo dedicato alla futura edificazione della pagoda, fu fatto installare un telone con il disegno dell’edificio. Quella figura collocata nello spazio vuoto viene pensata *anticipare* il futuro: dal punto di vista fenomenologico esso è *già* la pagoda. Il corpo *reale* del monastero è forzato da uno *ideale*, il quale rinnova la potenza della sua materialità nell’assenza. Tale assenza

---

<sup>363</sup> Dal quaderno di campo. 05/03/2017.

dirige gli sforzi dei corpi dei singoli, i quali obbediscono a una fisiologia immaginata, che si proietta al di là della sua attualizzazione concreta e presente.

Dal momento in cui, come afferma Johnson (1988: 240), «architectural space directs movement through the temple», si può dire, in un senso certamente contro-intuitivo, che il corpo della Comunità, composto dai singoli, venga “concettualizzato” dal monastero stesso. Quando, al mattino, i monaci si spostano dalla Sala della Comunità verso la Sala del Dharma,



*Immagine 18: Il telone della Pagoda in mezzo al campo vuoto ai piedi della casa colonica principale (foto dell'autore)*

essi vengono diretti verso nord, migrano verso la “testa” del monastero, esprimendo e realizzando con la loro azione corporea – che ne siano consapevoli o meno – il tropo concettuale del “monastero come corpo”. Come afferma l’antropologo giapponese Miho Ishii (2012: 373-374), a partire dalle sue ricerche sul ruolo della materialità nei riti di possessione in Ghana e nell’India meridionale:

This primary, vital connection between a person and the objects/environment remains in a virtual state, inasmuch as it is hidden from her consciousness. Nonetheless, fragments of this connection incessantly flash into consciousness via the medium of the body, or the

prepersonal self. This contingent flash of virtuality gives the person the sensation of actuality at any given moment of life. At the moment when virtuality rises and becomes individuated, actuality works as the medium to stimulate the emergence of reality in conscious experience. A reality thus, does not exist for a person simply as a given setting, but can emerge and be experienced only through the work of actuality in a person's vital relations with things. Here, the work of the prepersonal bodily self is considered to be more fundamental than the cognitive operation of consciousness.

Allo stesso modo, i monaci, evitando di passare attraverso lo spazio dedicato all'edificazione della Pagoda<sup>364</sup>, da una parte la chiamano in vita, mentre dall'altra sono "chiamati" essi stessi a diportarsi di conseguenza, che ne siano consapevoli o meno.

#### **4.2.2 Il corpo del monastero nella pratica quotidiana**

L'idea che il monastero funga da corpo gestatorio della Comunità si mostra nella pratica quotidiana non solo attraverso la concettualizzazione incorporata che proviene dal modello dello *shichidō garan* ma prende vita, come appena visto, all'interno del contesto delle azioni quotidiane.

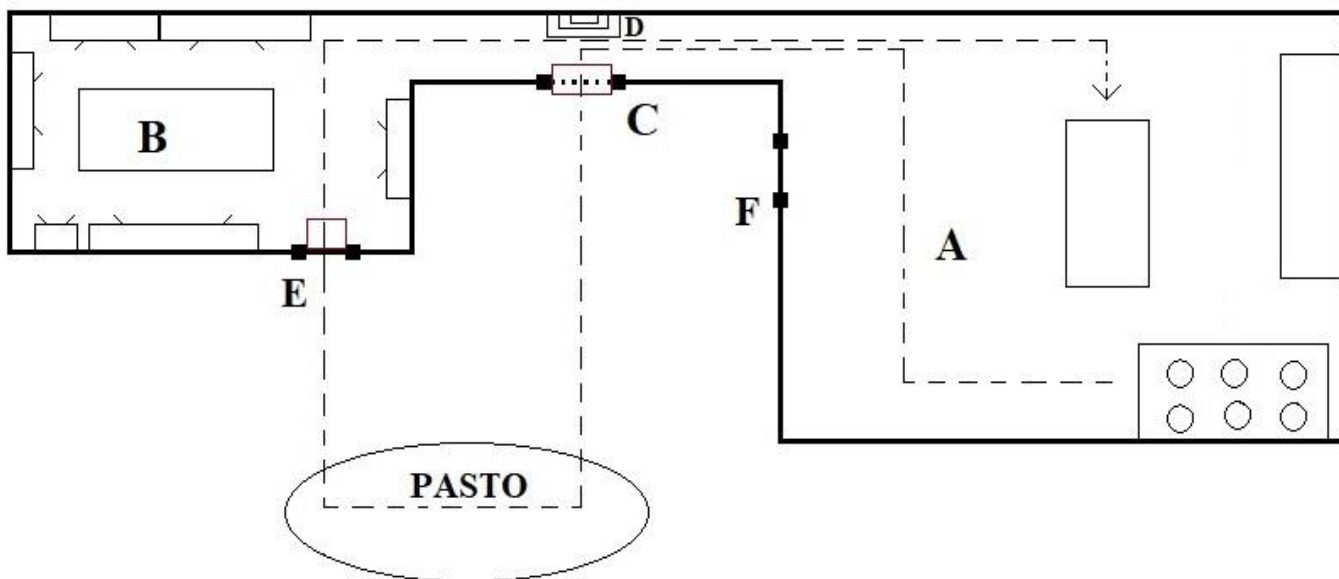
Uno degli elementi fondamentali capace di mettere in risalto lo statuto corporeo del monastero riguarda la circolazione interna. È chiaro che non si può parlare di "corpo" laddove non vi sia un movimento al suo interno: sarebbe un corpo morto. Come sottolineato sopra<sup>365</sup>, il monastero dirige gli spostamenti in modo da lasciare il flusso circolatorio delle persone e delle cose costantemente libero. Alla generale fluidità viene associata una circolarità nel senso proprio del termine, laddove ogni movimento ritorna al proprio punto di partenza senza invertire il senso di percorrenza. Per rispettare tale circolarità, c'è bisogno di due punti di riferimento: uno di partenza e uno di arrivo. Esempio a questo riguardo è la

---

<sup>364</sup> I monaci non accorciano il loro percorso tagliando attraverso il prato della Pagoda ma seguono i sentieri già segnati.

<sup>365</sup> Si veda *supra* § 4.1.5.

circolazione delle vivande, le quali escono dalla cucina e vengono poi trasportate nelle varie sale in cui si può svolgere il pasto. Una volta che le varie pietanze sono pronte vengono



10: Entrata e uscita delle vivande dalla cucina

A: Locale della Cucina;

B: Locale della dispensa;

C: Il *pass*;

D: L'altare della cucina dedicata alla divinità Idaten;

E: Entrata della dispensa, dove rientrano le vettovaglie;

F: Entrata principale della cucina.

disposte dagli addetti alla cucina sugli scaffali di ciò che essi chiamano "*pass*", che funge da diaframma tra la cucina – luogo a cui non tutti possono avere accesso – e l'esterno. Dopo che il pasto è giunto al termine, ci si aspetta dai servitori che riportino indietro le vettovaglie in cucina evitando di utilizzare il *pass* – soluzione che i monaci, per abitudine, trovano più comoda – ma ricorrendo a una sorta di tavolo pieghevole legato alla porta della dispensa (elemento E nella Figura 10), locale comunicante con la cucina. L'Abate si premura che i monaci utilizzino realmente il tavolo pieghevole (il quale deve essere reclinato ogni volta per l'occasione) e non utilizzino il *pass* come scorciatoia. Ciò che potrebbe apparire un dettaglio nella gestione e nell'uso degli spazi, nel contesto monastico assume una peculiare importanza. In un'occasione l'Abate arrivò a sequestrare le chiavi della cucina a mo' di

punizione per l'inadempimento della giusta procedura<sup>366</sup>. La separazione del varco d'entrata e del varco d'uscita risponde sia a una necessità funzionale che a una di tipo simbolico. Al di là della contingenza secondo cui i monaci hanno l'abitudine di utilizzare il *pass* in entrambi i casi, il ricorso all'entrata della dispensa risulta essere maggiormente razionale poiché si trova sul cammino dei servitori, prima del *pass*. Allo stesso tempo, al di là della razionalità del movimento, vi è un rimando metaforico al generale sistema circolatorio che vige nel monastero secondo cui ciò che entra da una parte deve uscire dall'altra, esattamente come il sangue all'interno del cuore non deve – e non può - rifluire dall'atrio al ventricolo.



Immagine 19: Cannello rituale d'accesso. (Foto dell'autore).

un'uscita differenti, lungo una strada sterrata interna che permette il passaggio in senso orario. Chi giunge invece a piedi accede al monastero attraverso un cancelletto davanti alla facciata principale della casa colonica. Allo stesso tempo, vi è un cancello in legno che viene utilizzato per momenti rituali, come per esempio la partenza di un insegnante oppure l'arrivo di un novizio per la permanenza trimestrale di formazione (vedi Immagine 18). Vista l'eccezionalità del suo uso, esso viene aperto raramente. Utilizzarlo per comodità viene considerata una violazione della Regola.

Parallelamente alla differenziazione dell'entrata e dell'uscita, s'impone la necessità di tracciare nettamente i confini con l'esterno, per disegnare il "corpo" del monastero in

Lo stesso schema logico sottostante alla differenziazione dell'entrata e dell'uscita si applica all'intero perimetro del monastero. Per le automobili che entrano nel recinto di Fudenji è prevista un'entrata e

<sup>366</sup> Dal quaderno di campo. 15/08/2017.

maniera precisa. A questo scopo, è preposto una comune siepe di piracanta la quale riveste una funzione non solamente estetica ma appunto di definizione del territorio del monastero al quale, in questo modo, non si può accedere inavvertitamente, come nel caso di qualcuno che si trovasse a vagare nei campi circostanti. La stessa necessità di chiara demarcazione si applica anche a livello intra-corporeo. Ogni ambiente è nettamente definito dall'altro attraverso una soglia di legno che obbliga la persona a prestare continua attenzione a dove mette i piedi. Questa sorta di stratagemma architettonico è intesa ricordare al praticante che si appresta a entrare in un nuovo ambiente e che è necessario ch'egli disponga di conseguenza il suo spirito. Le sale sono quindi nettamente definite in modo da non poter indugiare sulla soglia. Una volta dentro bisogna conformarsi alla logica interna dell'evento che vi sta avendo luogo.

Gli ambienti dedicati alle funzioni rituali – come la Sala del Dharma, la Sala della Comunità, la Sala dello studio, la Sala della Fenice, ecc. – hanno inoltre una loro topografia interna, segnata principalmente dalla presenza di un altare e dalle due uscite, primaria e secondaria. Analogamente agli organi del corpo umano, le sale non si prestano a essere delle appendici in cui la comunità dei monaci può stagnare: la presenza di un'uscita secondaria permette simbolicamente il mantenimento di un flusso continuo, garante della salute generale del complesso monastico. Inoltre, l'altare, che segna la “testa” della sala, “forza” a disporre di conseguenza ogni altro oggetto all'interno. Ciò si mostra in maniera contundente durante l'allestimento degli spazi in occasioni di lezioni formali tenuti da insegnanti esterni. Nel mio quaderno di campo, in una particolare occasione, riporto i dettagli infinitesimali che guidano la disposizione degli oggetti perché la fisionomia interna garantisca il movimento armonioso di chi la occuperà.

Arrivo a Fudenji alle 14:20. Entro, vado in Accoglienza e poi in Fenice a sistemare le mie cose, come al solito. Vi trovo S. L, H. L. e Q. I. A breve ci raggiungerà anche N. L. Si sta preparando la sala per le lezioni che seguiranno in questi giorni. Si passa così quello che a me sembra tutto il pomeriggio nella revisione di particolari minutissimi nella disposizione dei tavoli, nel drappaggio delle tovaglie, nell'uniformità delle distanze, nell'altezza della cattedra, eccetera. [...] Dopo un po' arriva anche un ragazzo alla sua prima permanenza a Fudenji. Si chiama N. U., di Padova, circa trent'anni, voce nasale, professione cameriere, aspirante pizzaiolo e karateka. Essendo stato a Fudenji solo qualche domenica in visita, ancora non conosce bene le dinamiche interne del monastero e cerca, in maniera spontanea,

di offrire il suo punto di vista a S. L. per meglio disporre la sala, in grazia, forse, della sua professione. In realtà, egli offre consigli inutilizzabili perché lo spazio è regolato nella Fenice secondo una funzionalità diversa da quella di una sala da cerimonie di un albergo, di uno spazio-conferenze o di un ristorante. Nel contesto monastico, si deve dare conto di diversi fattori. In primo luogo, l'altare centrale con il *sanzon* [la pergamena che reca dipinto l'oggetto di culto della Sala, ovvero il Buddha e i due fondatori dello Zen Sōtō giapponese – Dōgen e Keizan Zenji], il quale non deve essere ostruito da alcun oggetto, per devozione ma anche perché prima dei *teishō* [gli insegnamenti formali] i sacerdoti offriranno *senkō* [i bastoncini di incenso]. Una volta lasciato libero il corridoio antistante l'altare, il secondo punto di riferimento dovrà essere la cattedra la quale, questa volta, viene installata su una piattaforma di legno [...]. Una volta collocata la cattedra sulla piattaforma, con alle spalle un pannello dipinto tripartito, bisogna disporre i bassi tavolini in modo che siano perfettamente centrati con la cattedra. Quattro fila, due tavolini ciascuna, la congiunzione di questi alla metà perfetta della cattedra. Una volta sistemati i tavolini in tal guisa, bisogna allineare, perpendicolari a essi, le tavole alte coperte con la tovaglia blu, pensati per gli alti gradi del tempio e gli ospiti insegnanti, in modo tale che siano un po' in basso rispetto alla cattedra ma non troppo vicino all'entrata principale della sala. Poi sovviene il problema del tavolino del traduttore, il quale sarà alla sinistra della cattedra: decidere il grado di inclinazione del tavolino, ovvero in che misura deve essere rivolto verso gli uditori in basso e gli insegnanti in alto comporta l'ennesimo interrogativo che porta a prove e riprove infinite. Poi ancora la scelta della sedia dell'insegnante. L'Abate si è raccomandato di non mettere una sedia senza un'adeguata copertura, a meno che non si tratti di una delle sedie dell'Accoglienza, con la seduta in pelle verde scuro, molto soffice. Si porta giù dunque prima una sedia di legno dalla Sagrestia, su cui S. L. mi fa legare un cuscinetto rosso, a cui faccio molta attenzione nel fare dei nodi decorosi, quello classico delle stringhe delle scarpe ma tenendo le giuste proporzioni nelle due orecchie. Sono circa sei nodi, tre dietro, uno in mezzo, due davanti. Ma forse il rosso, colore abbaziale, fortemente simbolico, non va bene, e inoltre l'oratore si troverebbe troppo in alto con anche il cuscino, quasi toccando con le cosce il bordo inferiore della cattedra. D. R., il più alto, viene chiamato a fare la prova. S. L., scusandosi con me, toglie il cuscino. Alla fine, dopo varie decisioni tosto ritirate, si decide per la semplice sedia dell'Accoglienza. Inoltre, oltre a tutto ciò bisogna provvedere a rispettare gli spazi di passaggio, per esempio quello tra il tavolo degli insegnanti e degli uditori, quello tra questi e la cattedra, dove l'insegnante passerà per andare a offrire l'incenso all'altare; e poi, i piccoli *ikebana* [composizioni floreali] da disporre sui tavoli, l'ordine dei bicchieri e delle bottiglie dell'acqua. Non parliamo poi del dramma minore della lavagna, la quale non può stare a

destra dell'insegnante perché coprirebbe l'altare, sebbene lì sarebbe comodo per un destrorso allungarsi a scrivere. S. L., d'altra parte, è fermamente convinta che, da che mondo è mondo, chi scrive alla lavagna si alza in piedi. Metterlo alla sinistra della cattedra comporta occupare quel poco spazio che c'è, l'impossibilità di scrivere da seduto, e l'imbarazzo seguente del muoversi in poco spazio, dando inoltre le spalle all'uditorio. Un altro dibattito si scatena circa l'inclinazione della lavagna e la possibile sua ricollocazione alla bisogna da parte di un monaco dopo l'offerta dell'incenso. A tutti questi elementi si aggiungono dettagli minutissimi che non sto qui a trascrivere poiché porterebbero qualsiasi persona all'esasperazione.<sup>367</sup>

Come emerge dal passo riportato dal quaderno di campo - in cui la minuta descrizione intendeva veicolare il grado di attenzione dei monaci e la co-implicazione strettissima tra gli oggetti – a partire dall'altare, dalla “testa” della sala, tutto il resto viene disposto a cascata. La morfologia interna tende a essere sempre rispettata e tutte le azioni che tale rispetto induce vengono considerate come il vero compimento della pratica religiosa<sup>368</sup>.



*Immagine 20: Portascarpe all'ingresso del monastero (foto dell'autore)*

<sup>367</sup> Dal quaderno di campo. 04/09/2017.

<sup>368</sup> Riguardo alla pratica religiosa esplicita nelle attività della più banale quotidianità si veda un caso analogo presso i monaci benedettini in: Irvine in Jonveaux, Palmisano 2017.



L'organicità del "corpo" del monastero non si manifesta inoltre solo attraverso il rimando esplicito alla figura antropomorfa. Essa si esplica attraverso l'attenzione generale che si dedica agli oggetti, i quali godono dello status di quasi-persone. Data l'ideologia totalizzante del monachesimo zen, nessun elemento interno al corpo vivo del monastero può essere trattato come puro materiale inerte. Gli oggetti che si trovano a Fudenji, poiché si trovano a essere all'interno di un corpo, sono collocati secondo un preciso ordine. Ad esempio, nell'area parcheggio le automobili vanno disposte in due fila parallele con il muso rivolto verso il centro<sup>369</sup>. Allo stesso modo, le scarpe e le ciabatte negli scaffali devono essere girate verso l'esterno. È un modo di posizionare gli oggetti in modo che "non diano le spalle" a chi si trova al loro cospetto. Questa modalità di disporre le scarpe o le automobili riflette la concezione più ampia di armonia e di coerenza che domina tutto lo spazio monastico. La "corporeità" del monastero non si esplica soltanto attraverso un'immaginazione cosmologica espressamente rifacentesi al corpo ma anche attraverso l'abilità di ogni sua parte – anche microscopica, come i portascarpe – di conservare e rigenerare una forma specifica, contribuendo al generale funzionamento dell'organismo del tempio.

#### **4.2.3 L'affordance del fare-Buddha**

Finora abbiamo visto come il tempio sia concepito e vissuto come un corpo dalla Comunità dei monaci. È stata esplorata la relazione tra l'attualità della configurazione architettonica e la sua immagine virtuale, concentrando l'attenzione sulle modalità in cui questa si riflette nei movimenti dei praticanti. Si è poi delineata una fenomenologia del corpo del monastero in quanto totalità complessa – avente organi interni, canali di flusso e orifizi – le cui caratteristiche si traspongono, secondo sineddoche, a ogni singola parte del monastero, vuoi un'intera sala o un ripiano per le scarpe.

Ciò che si intende ora esplorare è il ruolo che la configurazione fisica del monastero ha in relazione all'obiettivo soteriologico dell'ascesi buddhista. In un certo senso, quest'aspetto è già emerso dagli esempi sopra riportati, come quando si è additato alle modalità di allestimento delle sale per le lezioni formali come l'espressione della pratica religiosa zen. In questo sottocapitolo, vorrei parlarne in maniera più diretta, focalizzandomi sulla concezione buddhista zen secondo cui l'obiettivo religioso – l'espressione rituale della

---

<sup>369</sup> La disposizione delle automobili è identica al posizionamento dei materassi dei partecipanti esterni nella Sala della Fenice, di cui si è scritto sopra.

“buddha-natura” (il fare-Buddha, l’essere-Buddha) – viene elicitato direttamente dalla materialità del tempio. In particolare, desidero soffermarmi sulle due definizioni sineddochiche di tempio – viste sopra – che riconducono il “tutto” del monastero a una delle sue parti: il *sōdō* (la Sala della Comunità) e il *sanmon* (il portale d’accesso). Quest’analisi servirà a dimostrare come il monastero riesca ad agire in quanto “corpo” nella misura in cui è capace di “assimilare” gli elementi – umani e non-umani – che vengono a trovarsi entro i suoi confini.

Nella raccolta dei discorsi informali di Dōgen – lo *Shōbōgenzō Zuimonki* – si trova una formulazione della capacità del monastero di produrre una trasformazione ontologica modulata secondo l’immaginario cinese:

Nel mezzo del mare v’è un luogo ove si alzano grandi onde, noto come la Porta del Drago. Se un pesce riesce a passare diventa un drago [*il drago cinese è un essere mitologico legato alle acque*]. Questa è la ragione per la quale il luogo è detto Porta del Drago. Tuttavia mi sembra che le onde non vi siano più alte che in altri luoghi, e l’acqua deve esservi esattamente altrettanto salata come altrove. È strano tuttavia che ogni pesce che vi passa divenga senza fallo un drago. Non cambia di grandezza; la sua massa rimane la medesima; e tuttavia in un istante diviene un drago.

Il monaco che pratica Zen può rassomigliarsi a questo pesce. Quando entra in un monastero, quantunque questo non sia sostanzialmente differente da ogni altro luogo, ecco che egli diventa senz’altro un Buddha o un Patriarca. (Masunaga 19171: 110)

Il semplice monaco che entra nel perimetro del monastero è inteso subire l’effetto metamorfico proprio allo spazio sacro. La stessa dinamica si può estendere, da un punto di vista più ampio, a qualsiasi essere dimorante al suo interno. Chiunque passi per il portale d’accesso – il *sanmon* – è pensato subire una trasformazione rituale immediata. Il modello sineddochico che opera nella riduzione del tempio al suo portale d’ingresso ci permette di riconoscere la concezione generale che la comunità buddhista ha del luogo sacro. Difatti, poiché il *sanmon* è pensato avere la stessa funzione della “Porta del Drago” e, allo stesso tempo, viene pensato come l’elemento di condensazione del senso del monastero - giacché lo si usa per definirlo nella sua totalità - si può affermare che lo stesso monastero abbia la funzione di porre in uno spazio liminale i praticanti. Per questo motivo, l’Abate usa definire il monastero come una “soglia”. Entrare al suo interno comporta una transizione netta da una

dimensione a un'altra. Gregory Levine, storico dell'arte buddhista giapponese, così scrive a proposito del portale d'accesso: «[...] the Sanmon [is] a liminal space straddling the boundary between the mundane activities and obstructing illusions of the profane world and the sacred, liberated realm of awareness; it visually and metaphorically marked a transition from one (epistemological) space into another» (2005: 91). Tuttavia, pensare in termini epistemologici la transizione dal mondo esterno verso il corpo del monastero significa ridurre il potenziale trasformativo che è inteso essere immanente al luogo. Per la Comunità monastica, non si tratta solamente di accedere a uno spazio differente cambiando o sospendendo il proprio punto di vista sulle cose quanto, piuttosto, nelle parole di uno dei monaci, di “consegnare il proprio corpo al sacro corpo che è il monastero”<sup>370</sup>. L'azione destrutturante e ristrutturante dello spazio religioso non agisce direttamente sull'insieme delle credenze e delle opinioni dell'individuo – monaco o laico – ma sul suo corpo, il quale viene appunto diretto e governato in accordo all'immaginario simbolico in esso iscritto.

La stessa struttura logica si può riscontrare quando si definisce l'intero monastero come *sōdō*. La Sala della Comunità, come visto sopra, compone il braccio destro del corpo totale del monastero. Ma abbiamo anche visto come quello stesso schema sia suscettibile di reinterpretazioni locali continue. Difatti, a Fudenji esso viene pensato come il “cuore” e, ancor più eloquentemente, come un “utero”<sup>371</sup>. Alla Sala viene riconosciuta la capacità di creare dei Buddha, di generarli in grazia della forza intrinseca del luogo<sup>372</sup>. Ciò riguarda il praticante – l'uomo che *fa* Buddha – così come tutti gli altri elementi che si trovano a condividere quello spazio: lo *zafu* (il cuscino da meditazione) diverrà il seggio sacro composto da erbe medicinali<sup>373</sup>, la statua della divinità tutelare (Monju *bosatsu*) diverrà il Monaco supremo che veglia sulla Comunità, ecc. La facoltà “gestatoria” di creare i “figli del Buddha”<sup>374</sup> può essere meglio compresa facendo ricorso al concetto di *affordance* elaborato dallo psicologo americano James Gibson e ripreso anche dagli studi antropologici di Tim Ingold. Gibson ne dà la seguente definizione, che trova il suo senso all'interno degli studi che egli condusse sul rapporto tra gli animali e il loro ambiente di dimora:

---

<sup>370</sup> Dal quaderno di campo. 03/09/2016.

<sup>371</sup> Dal quaderno di campo. 26/11/2016.

<sup>372</sup> Per veicolare tale facoltà poetica, l'Abate vi si riferisce a volte come una “macchina”, uno “strumento” capace di operare *motu proprio*.

<sup>373</sup> Quale quello del Buddha Śākyamuni sotto l'Albero del Risveglio; si veda *supra* § 2.4.

<sup>374</sup> Dal quaderno di campo. 26/06/2018.

The *affordances* of the environment are what it *offers* the animal, what it *provides* or *furnishes*, either for good or ill. The verb to *afford* is found in the dictionary, but the noun *affordance* is not. I have made it up. I mean by it something that refers to both the environment and the animal in a way that no existing term does. It implies the complementarity of the animal and the environment. [...] let us consider examples of an affordance. If a terrestrial surface is nearly horizontal (instead of slanted), nearly flat (instead of convex or concave), and sufficiently extended (relative to the size of the animal) and if its substance is rigid (relative to the weight of the animal), then the surface *affords support*. It is a surface of support, and we call it a substratum, ground, or floor. It is stand-on-able, permitting an upright posture for quadrupeds and bipeds. It is there fore walk-on-able and run-over-able. It is not sink- into-able like a surface of water or a swamp, that is, not for heavy terrestrial animals. (2015 [1986]: 119)

Seguendo il ragionamento di Gibson, possiamo affermare che il *sōdō*, con le sue piattaforme (*tan*), i suoi cuscini (*zafu*), la sua strutturazione in due sale (*gaidō* e *naidō*), i suoi strumenti rituali (tamburi, campane, ecc.), offre l'*affordance* del fare-Buddha. James Gibson specifica il concetto di *affordance* attraverso quello di *niche*, utilizzato dagli studiosi dell'ambiente per definire la particolare relazione tra l'animale e il luogo.

Ecologists have the concept of a *niche*. A species of animal is said to utilize or occupy a certain niche in the environment. This is not quite the same as the *habitat* of the species; a niche refers more to *how* an animal lives than to *where* it lives. I suggest that a niche is a set of affordances. [...] The niche implies a kind of animal, and the animal implies a kind of niche. (ibid.: 120)

Trasponendo il concetto di *niche* (letteralmente “nicchia”), la Sala della Comunità implica i praticanti, e i praticanti implicano quel tipo di ambiente. Emerge allora una doppia complementarità. La prima è di tipo corporeo e riguarda il praticante e la Sala, laddove si afferma che solo un Buddha può sedersi sul cuscino, e un cuscino non può che ricevere un Buddha. La seconda è di tipo concettuale e riguarda il *come* dell'azione rituale e il *dove* dello spazio sacro. Lo spazio sacro offre l'*affordance* dell'azione rituale dei Buddha – l'azione elegante (*igi*) – così come è tale azione che ritualizza lo spazio e lo rende sacro per induzione.

Se il *dove* dipendesse dal *come* allora sarebbe possibile supporre che sia l'ascesi religiosa comunitaria a donare alla Sala la sua facoltà gestatoria, individuando così

nell'umano la fonte originaria di quella proiezione immaginativa che intende la Sala *qua* utero. Ma questo intendimento è nettamente contrario alle affermazioni dei monaci che, in questa sede, si è proposti di “prendere sul serio” alla maniera dell'*ontological turn*. Se, al contrario, il *come* dipendesse dal *dove* si veicolerebbe un'immagine statica della funzione-corpo del monastero, il quale ingloberebbe senza alcuna distinzione qualsiasi elemento che rientri nel suo perimetro come una bocca vorace, senza tenere conto della grande enfasi posta in monastero sulla determinazione individuale. Vi è una dunque una fondamentale reciprocità tra il corpo della Comunità e il corpo del monastero. Così, è arbitrario legare la ragione d'essere del luogo alle attività della Comunità senza connettere le attività della Comunità al luogo del loro dispiegamento. Per penetrare ulteriormente la co-implicazione dei fattori in gioco nel nodo dell'attività, prendiamo l'esempio formulato da Gregory Bateson nel confutare ciò che l'antropologo Lambros Malafouris (in Knappet, Malafouris 2008: 21) definisce l'«anthropocentric “I did it-stance»:

Consider a man felling a tree with an axe. Each stroke of the axe is modified or corrected, according to the shape of the cut face of the tree left by the previous stroke. This self-corrective (i.e., mental) process is brought about by a total system, trees-eyes-brain-muscles-axe-stroke-tree; and it is this total system that has the characteristics of immanent mind... But this is not how the average Occidental sees the event sequence of tree felling. He says, “I cut down the tree” and he even believes that there is a delimited agent, the “self”, which performed a delimited “purposive” action upon a delimited object (Bateson 1973 in *ivi*).

È il “sistema totale” ad assumere su di sé la capacità di *agency*. Analogamente, nella cosmoprassi zen è illecito assegnare un ruolo minore al luogo poiché eventualmente subordinato alla pratica del soggetto, oppure dare eccessiva importanza al luogo fisico, pensando che esso sia totalmente indipendente dai soggetti. Essi si *fanno* vicendevolmente, in maniera indistricabile<sup>375</sup>.

---

<sup>375</sup> A questo riguardo è interessante notare come i diversi ruoli gerarchici siano strettamente legati a partire dalla posizione fisica che occupano durante i riti nelle diverse sale del monastero. Nella figura 5 – in cui si mostra la distribuzione dei ruoli a Fudenji – le diverse cariche vengono rappresentate in un'organigramma stilizzato che rimanda alla posizione da tenere nella Sala del Dharma (*hattō*) durante le cerimonie importanti. Secondo lo stesso schema logico, i titoli ufficiali in giapponese assegnati ai diversi insegnanti – che vengono correntemente utilizzati nel monastero italiano – non si riferiscono alla funzione che essi svolgono quanto alla posizione occupata all'interno della Sala della Comunità (*sōdō*) (si veda Figura 1). Il titolo di “abate” è la traduzione di una gamma di termini che si riferiscono in maniera letterale alla posizione di leader occupata all'interno della sala (*dōchō*) (<https://global.sotozen->

In conclusione, il “corpo” del monastero è sia una rappresentazione concettuale mediata dall’apparato simbolico proprio alla tradizione zen sia l’incorporazione immediata – il suo farsi presente - della soteriologia monastica. Pensare e vivere il monastero come corpo non rimanda solamente all’aspetto metaforico, in cui si stabilisce un rapporto di somiglianza tra i due termini in discussione. Piuttosto esso assume un valore immanente, capace di elicitarne lo scopo dell’azione rituale o, nella terminologia di Latour (2013: 158), di “far fare”. L’insufficienza della figura metaforica o analogica è stata riscontrata da diversi antropologi e filosofi della religione in un testo del 2013, intitolato eloquentemente *Tempio e persona. Dall’analogia al sacramento*, curato da Francesco Valerio Tommasi. L’analogia riscontrata presso numerose popolazioni acquista profondità soltanto se si tiene conto del carattere performativo della stessa. Tommasi, in quanto filosofo della religione, ricorre dunque al concetto di *sacramento* – in senso puramente filosofico – inteso come il “segno efficace” che “è ciò che significa” (Tommasi in Tommasi 2013: 7). Il filosofo italiano scrive:

[...] il sacramento sembra rendere conto esattamente, e anzi portare alle estreme conseguenze, proprio la questione centrale dell’analogia, nel suo voler tenere assieme, difficilmente, identità e differenza. Il sacramento infatti pretende [...] di mantenere intatta la separazione tra significante e significato, tra cosa materiale e azione divina (non si attua una trasformazione fisica), tra presenza materiale e assenza spirituale, e di affermare allo stesso tempo la loro coincidenza (l’oggetto “è” veramente la realtà divina). Il sacramento mantiene la soglia, la separazione, il “taglio” del *témenos*, la differenza; allo stesso tempo, e sotto il medesimo rispetto, e perciò in modo radicalmente paradossale e forse persino contraddittorio, permette anche una comunicazione reale all’identità. Non si attua una trasformazione fisica, eppure l’oggetto “è” veramente la realtà divina. (ibid.: 27-28)

---

net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=abbot). Ugualmente, la progressione dei monaci novizi attraverso le tappe della carriera monastica è segnata dall’attraversamento di diverse tappe le quali sono denominate a partire dal posto occupato nella Sala della Comunità. Il termine che indica il novizio – *jōza* – traduce letteralmente “posizione più elevata”, così come lo stadio successivo di *zagen* traduce “prima posizione” (Per diverse ragioni storiche – che non è mio interesse qui esporre – il novizio *jōza* non occupa attualmente la “posizione più elevata” nella Sala della Comunità bensì l’ultimo posto. Per ulteriori dettagli si veda: <http://antaiji.org/en/english-what-does-it-take-to-become-a-full-fledged-soto-shu-priest-and-is-it-really-worth-the-whole-deal--1/>), il posto effettivamente occupato dal novizio che attraversa la fase liminale di “capo-monaco” (*shuso*). Lo stesso vale per le cariche del ramo educativo, ovvero il *godō* (l’educatore-capo) e il *tantō* (assistente dell’educatore-capo), le quali si traducono letteralmente come “retro della Sala” (ovvero, il posto che si trova vicino al lato nord dell’entrata secondaria: [https://global.sotozen.net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=rear\\_hall\\_roshi](https://global.sotozen.net.or.jp/eng/library/glossary/individual.html?key=rear_hall_roshi)) e “testa della piattaforma” (ovvero, il posto che si trova a capo della piattaforma (*tan*) vicino al lato sud dell’entrata secondaria. Si veda: Leighton, Okumura 1996: 105).

Sebbene non è mia intenzione utilizzare la versione filosofica della nozione di sacramento elaborata da Tommasi - la quale viene da egli applicata a oggetti di studio differenti - risulta di estremo interesse notare come la medesima ambiguità riscontrata nel mio campo di studio emerga in maniera evidente in questa riflessione. L'analogia o la metafora non riescono, sole, a dar conto dell'*identità* (il monastero è un corpo) veicolata dalle pratiche e dalle rappresentazioni in uso a Fudenji ma svelano solamente la *differenza* – veicolata dalla metaforica dell'analogia che opera per somiglianza. Nel monastero italiano i due aspetti coesistono e la tensione tra questi due aspetti costituisce il nucleo essenziale del loro modello di ascesi religiosa. Tommasi puntualizza come la figura analogica debba guadagnare profondità attraverso il valore performativo della stessa. Il corpo del monastero “fa” e “fa fare”. La capacità di “produrre azione” delle strutture architettoniche, tuttavia, non è frutto di un modello causale speculare a uno prettamente antropocentrico. Piuttosto, come scrive efficacemente Bruno Latour:

[...] ciò che dà l'impulso (che mette in moto) non ha mai la forza di una causalità - che si tratti del soggetto padrone o dell'oggetto causale: ciò che è messo in moto trasforma sempre l'azione - e non dà quindi origine né all'oggetto utensile né al soggetto deificato. (2006: 13)

Il monastero si costituisce dunque nella sua capacità di “far fare” come un vero e proprio corpo, legato a doppio filo all'azione rituale che ne domina gli spazi, compiuti dal corpo della Comunità dei singoli.

### **4.3 Conclusioni**

In questo capitolo abbiamo analizzato la Comunità e il monastero in quanto “corpi”. Si è visto come i confini dei diversi corpi – che rispondono alla mia tripartizione analitica - non sono nettamente definiti ma, nel momento dell'azione rituale, slittano l'uno nell'altro. Inoltre si è messo in evidenza come il corpo della Comunità e quello del monastero non siano composti solo dalla materialità della loro presenza fisica ma come, in realtà, la virtualità delle loro parti assenti risulti avere, a livello fenomenologico, una forse maggiore incidenza sulla vita generale di Fudenji. Vi è insomma una tensione permanente tra la configurazione attuale e quella virtuale, sebbene a ben vedere la virtualità di cui si è parlato si riveli essere pienamente presente nella vita del monastero. Ciò trova riscontro nei diversi studi che sono

stati effettuati al riguardo (si veda Eckel 1990; Sharf 1999: 77-78; Kinnard in Germano, Trainor 2004) che leggono l'assenza come una "presenza in assenza". Ma cosa costituisce in ultimo la possibilità per i diversi corpi – del singolo, della Comunità e del monastero - di assumere la capacità di "fare" e "far fare"? Inoltre, sorge una domanda ulteriore: se i "corpi" della Comunità e del monastero non sono frutto di una metafora proiettiva ma vengono riconosciuti come parti integranti di un universo le cui parti sono co-estensive per rapporto omologico, è possibile riconoscere altri "corpi"? Viene riconosciuto dai monaci uno sfondo "ultimo" che giustificherebbe un'eventuale proliferazione di corpi? Tale "sfondo" è di natura immanente o trascendente? E in che modo è pensato inserirsi in questo panorama cosmico, il praticante zen che si impegna in un percorso ascetico? Si cercherà di rispondere a queste domande nel capitolo seguente dove trarremo le conclusioni finali circa la portata dei riferimenti teorici utilizzati (la fenomenologia culturale di Csordas e Jackson e l'*ontological turn* di Viveiros de Castro) nel confrontarsi con il concetto multiplo e frattale di "corpo" emerso dal lavoro etnografico.



## **5. SHINJITSU NINTAI: IL CORPO COSMICO COME ATTIVITÀ SACRIFICALE**

Lo scopo di questo capitolo è mostrare, in primo luogo, quale sia la concezione fondamentale che rende possibile la proliferazione dei corpi nell'immaginazione religiosa dello Zen Sōtō. A questo proposito, analizzeremo il concetto di "corpo cosmico del Buddha" e quale sia la sua relazione con i tre corpi individuati in questo scritto. Questa discussione ci porterà ad analizzare il tema dell'immanenza e della trascendenza dei corpi. Partendo dall'analisi di alcuni principi fondamentali del pensiero del fondatore dello Zen Sōtō - Dōgen Zenji - discuteremo della relazione tra questi due poli concettuali attraverso il caso etnografico studiato. In secondo luogo, a partire da tale dibattito, mostreremo quali siano i limiti delle correnti teoriche a cui si è fatto riferimento nella tesi (la fenomenologia culturale e la svolta ontologica). Sfruttando l'"ambiguità" riscontrata nel concetto di corpo monastico, si cercherà di "mettere in tensione" l'uno e l'altro paradigma teorico. In terzo luogo, mostreremo come non sia possibile pervenire a una comprensione piena del ruolo dei corpi nel monastero zen senza indagare la dimensione sacrificale. Il corpo del Buddha cosmico, difatti, pur sostanziando i corpi non è concepito come un'entità statica ma come un'espressione processuale. L'obiettivo dell'ultima parte del capitolo è dunque indagare la natura sacrificale di tale processo e verificare la plausibilità dell'uso stesso del concetto di "sacrificio".

### **5.1 Il vero corpo dell'uomo**

Come emerso dalle analisi condotte nei capitoli precedenti, il complesso psicofisico del singolo praticante non esaurisce il concetto monastico di "corpo". Il corpo del singolo viene concepito come espanso e può essere ricondotto, per metonimia, al corpo della Comunità e al corpo del monastero. La struttura generale della tesi ha cercato di tenere traccia di tale progressione che va dal particolare al generale, dal microscopico al macroscopico. Ugualmente, abbiamo mostrato come, nella relazione tra i diversi "corpi", vi sia un rapporto

di contiguità sineddochica che permette alla comunità monastica di pensare i singoli microcosmi come delle espressioni integrali dei livelli macrocosmici.

Ora, sarebbe inesatto pensare che questa doppia dinamica della contiguità attraversi solamente i corpi della mia tripartizione analitica. Come ho già rimarcato in apertura del capitolo precedente, ho operato una selezione in base alle evidenze etnografiche. Se si seguissero fino in fondo, invece, le linee di pensiero immanenti alle pratiche monastiche, ogni elemento della molteplicità fenomenica si potrebbe considerare in quanto “corpo”. Vi sono almeno due ragioni che giustificano questa conclusione.

In primo luogo, nella cosmoprassi dello Zen Sōtō, ogni non-umano – senziente o non-senziente – venendo in contatto con il corpo del singolo ne assume per contiguità i connotati<sup>1</sup>. Presi nell’azione rituale, il soggetto umano e l’oggetto materiale si presentano uniti, come un unico “corpo”. Distinguere i confini tra i due in modo netto e collocare nel soggetto umano l’origine dell’azione è un’operazione che può essere compiuta dal ricercatore *ex post* ma, a livello fenomenologico, essi si mostrano come una diade in cui l’uno risulta essere l’estensione dell’altro<sup>2</sup>. Tale dinamica, poi, prende vita anche al di fuori del contesto rituale formalizzato. La prima volta che mi recai a Fudenji ebbi modo di cogliere gli effetti di questa prospettiva. Durante una conversazione, l’Abate parlò del profondo sentimento di noia che lo assaliva durante lo *zazen*, rimarcando come, da una determinata prospettiva, la pratica individuale fosse dispensabile. Egli concluse: “tanto ci sono gli alberi là fuori che lo fanno [zazen] al posto mio”<sup>3</sup>. Con quest’affermazione, egli non intendeva scoraggiare gli astanti a fare *zazen* con il proprio corpo quanto indicare come fosse sbagliato pensare che il proprio corpo potesse bastare per fare *zazen*. L’accento agli “alberi che fanno *zazen*” tuttavia non era un semplice espediente retorico ma additava a una dimensione ulteriore della pratica, in cui l’albero diventa “corpo” del praticante, potendo addirittura sostituirlo.

In secondo luogo, nella tradizione monastica studiata si sostiene la concezione secondo cui tutti gli esseri sono capaci di generare in se stessi il desiderio del Risveglio (ciò che i monaci chiamano *bodaishin*). Tutti gli enti sono pensati in quanto capaci di “pratica”

---

<sup>1</sup> Abbiamo esplorato questa dimensione in maniera particolare discutendo dell’*agency* esercitata dalla struttura architettonica del monastero. Si veda *supra* § 4.2.

<sup>2</sup> L’Abate, commentando il rapporto del corpo con gli strumenti di lavoro, elaborò questa formula eloquente: “Usare il martello che ti usa”. Dal quaderno di campo. 03/02/2017. Si veda a proposito un interessante saggio di Matthew Day (2009) circa l’*entanglement* tra l’*agency* umana e non-umana.

<sup>3</sup> Dagli appunti personali. 11/05/2014.

religiosa, la quale avviene attraverso la materialità dei corpi e non mediante un vago sostrato spirituale<sup>4</sup>.

Insomma, un libro, un computer, un albero, ecc. possono essere considerati come corpi a tutti gli effetti, sia per valore intrinseco (la loro capacità di “praticare” il Dharma del Buddha) sia per valore estrinseco (la capacità di “essere corpo” ereditata per contagio dalla relazione con l’essere umano). A partire da queste due prospettive, i corpi coinvolti nella pratica zen si moltiplicano vertiginosamente.

Il numero infinito dei corpi si mostra inserito nella doppia dinamica della contiguità. Umani o non-umani, senzienti o non-senzienti, essi possono essere sussunti sotto una categoria più grande e, al contempo, riflettere attraverso la propria particolarità la generalità del macrocosmo. Ora, se ogni fenomeno può essere pensato in quanto corpo, e in quanto corpo ogni fenomeno può essere “inglobato” da un livello più ampio, si deve ipotizzare che la sussunzione progressiva di un corpo in un altro più esteso possa continuare indefinitamente. Seguendo questa concezione, si arriverebbe a intendere l’intero cosmo come un corpo unico, al cui interno la miriade infinita di corpi particolari costituirebbe la sua articolazione interna. Nella cosmologia buddhista zen, in effetti, esiste tale immagine. Il cosmo intero viene pensato come un corpo, il quale altro non è che il corpo del Buddha cosmico (Harrison 1992; Faure 1995; Rambelli 2007; Kim 2010; Winfield in Winfield, Heine 2017). In questa prospettiva, ogni fenomeno assume la qualificazione di corpo non per sua virtù ma poiché si trova in diretta contiguità con il corpo del Buddha, essendo al contempo una sua incarnazione e manifestazione (Rambelli 2013: 20). Il corpo dell’essere umano, il corpo della Comunità monastica, e il corpo del monastero sono intesi come parti del corpo cosmico del Buddha. A questo proposito Dōgen Zenji arriva ad affermare che il “vero corpo umano” (*shinjitsu nintai*) è l’universo intero, che «la terra intera (*jindaichi*) non è la nostra apparenza temporanea, ma il nostro autentico corpo umano» (cit. in Kim 2010: 102)<sup>5</sup>. Il corpo dell’uomo viene allora a coincidere con il cosmo intero; al contrario, la visione comune che lo identifica con il complesso di pelle-carne-ossa-midollo viene squalificata dal maestro giapponese come “naturalistica” o “materialistica” (nella traduzione di Nishijima, Cross 2007c).

---

<sup>4</sup> Riguardo a quest’argomento si veda la discussione del semiologo e buddhologo Fabio Rambelli (2007) circa la dottrina buddhista giapponese che postula la capacità delle piante di “diventare-Buddha” (*sōmoku jōbutsu*).

<sup>5</sup> Si vedano i fascicoli *Yuibutsu-yobutsu*, *Shinjin gakudō*, *Sangha-yuishin* dello *Shōbōgenzō*.

Prima di esplorare ulteriormente la dimensione assoluta della concezione monastica del corpo è bene dare dei riferimenti ulteriori circa lo sviluppo del concetto di “corpo cosmico del Buddha” all’interno della dottrina buddhista. Difatti, nonostante si possa affermare che il concetto del cosmo *qua* corpo abbia radici indiane (Harrison 1992: 45; Radich 2007: 63), la rielaborazione che lo Zen Sōtō ne ha fatto attraverso l’opera di Dōgen Zenji presenta delle peculiarità importanti che non possono essere trascurate se si vuole comprendere al meglio la pratica monastica.

### 5.1.1 La dottrina del *trikāya*

In questo sottocapitolo si chiarirà brevemente l’origine del concetto di “corpo di Buddha” e il suo rapporto con i “corpi” individuati e immersi nella realtà storica. Si cercherà dunque di illustrare quale sia l’origine e l’evoluzione di tale concetto in relazione al corpo storico del Buddha Śākyamuni, tracciando così lo sviluppo della dottrina buddhista dei “tre corpi” (*trikāya*).

Dopo la morte del Buddha storico, per la nascente comunità dei fedeli si rese necessaria una chiarificazione circa la natura del maestro: chi era stato, qual era la sua vera natura e quale il suo lascito. Dopo che il corpo del Buddha Śākyamuni fu arso sulla pira funeraria, il *sangha* si pose il problema della permanenza del suo corpo e del suo insegnamento. Secondo il celebre studioso Raniero Gnoli, fu il Buddha stesso a ripartire il suo lascito tra la comunità monastica e quella laica. Ai primi sarebbe andato l’Insegnamento (il Dharma) e ai secondi le reliquie del suo corpo (Gnoli 2001: xix). Per i monaci, il vero corpo del Buddha era rappresentato dai suoi insegnamenti, mentre per le persone comuni i resti fisici del Risvegliato rivestivano lo stesso statuto del suo corpo vivente. In un certo modo, il Buddha era trapassato trasformandosi come Legge per il *sangha* dei rinuncianti e come oggetto di devozione per i laici. I monaci, tuttavia, guardavano con diffidenza alle pratiche devozionali dei fedeli legate alle reliquie (Raveri in Filoramo *et al.* 2008: 344). Essi consideravano il culto devozionale dei resti fisici del maestro una pratica religiosa di grado inferiore poiché si concentrava sugli aspetti prettamente corporei del Buddha i quali, in quanto tali, erano concepiti come impuri<sup>6</sup>. Secondo i monaci, il Buddha non poteva ridursi

---

<sup>6</sup> A proposito della relazione tra il corpo e la nozione di impurità, vi è stata un’evoluzione tra le concezioni del buddhismo primitivo e quelle sviluppate in ambito cinese (ereditata in seguito dallo Zen giapponese). Nell’ambito buddhismo primitivo della scuola Theravāda, si è soliti considerare negativamente il corpo come vettore di impurità (Hamilton in Law 1995: 46-47). Essendo concepito quale uno dei cinque elementi (scr. *skandha*; p. *khandha*; gp. *un*) che formano la persona, il corpo si presta a divenire oggetto di attaccamento,

alla sua configurazione fisica. I fedeli, nel momento della loro entrata nella comunità, non potevano “prendere rifugio” – come recita la formula rituale d’iniziazione - in un corpo mortale. Si sviluppò allora un ampio dibattito nella prima letteratura della *Prajñāpāramitā*<sup>7</sup>

---

quindi di perdizione. A partire da questa considerazione, nel buddhismo Theravada il corpo è stato strettamente regolamentato dalla disciplina del *Vinaya* (la parte delle scritture canoniche dedicate alla disciplina monastica), in cui vengono esposti in grande dettaglio le possibili contaminazioni e il retto comportamento da tenere. Attraverso i sei organi di senso, il corpo è pensato incanalare un ampio raggio di sensazioni a cui la facoltà di volizione (scr. *cetanā*) può legarsi. Per realizzare pienamente la vita religiosa, le passioni che ne provengono debbono essere trascese. Il corpo viene quindi definito come una «prigione», un «lazzaretto», un «ascesso» ma anche come «schiuma» o come una «pentola», ovvero presto destinati all’estinzione (Collins in Coakley 1997: 191). Viene identificato un legame diretto tra il corpo, le passioni e la morte.

Il corpo, tuttavia, non è in sé un elemento mortifero. La Via di Mezzo del Buddha nasce dal rifiuto di un atteggiamento edonistico così come dell’auto-mortificazione. Il corpo, in questo senso, riceve un’attenzione equanime e la cura che se ne dà garantisce la continuità della vita religiosa. Le meditazioni sul corpo, uno degli elementi della disciplina monastica *theravāda*, non si concentrano soltanto sulla caducità (in pali (p.) *marāṇasati*) e sulla coltivazione del ribrezzo verso gli organi e le relative secrezioni (p. *paṭikkūlamānasikāra*). Nelle Scritture si trovano la consapevolezza (p. *sati*; scr. *smṛti*) costante del portamento – esemplificato nelle quattro posture dello stare in piedi, camminare, sedere e giacere - la consapevolezza sostenuta attraverso il respiro (p. *anāpānasati*), la meditazione sugli elementi costitutivi (p. *dhātumanasikāra*) e l’attenzione costante ai gesti quotidiani (p. *sampajañña*). La coltivazione della presenza del proprio corpo genera un tipo particolare di gioia detto *ditṭhadhamma-sukhavihāra*, traducibile come «dimorare con letizia in questa vita» (ibid.: 196). Questo tipo di sensazione non è vista come risolutiva ma è considerata un effetto collaterale della pratica yogica dei differenti samādhi (Rahula 1974: 68). L’enfasi è posta necessariamente sulla virtù, la quale può investire anche il corpo ma che, appunto, non origina da esso. Così come gli altri *skandha*, il corpo (scr. *rūpa*) può essere vettore di corruzione - costringendo l’uomo al ciclo delle rinascite e alla peregrinazione nel regno del saṃsāra. Allo stesso tempo, secondo la duplice soteriologia buddhista, in esso può trovarsi la risoluzione finale (Collins in Coakley 1997: 203).

Il corpo è dunque utilizzato sia come oggetto di contemplazione che come luogo di trasformazione (Wilson in Buswell 2004: 63). Ogni affermazione circa la visione negativa del corpo nel buddhismo indiano deve tenere conto di questa ambiguità fondamentale. Perciò, è inappropriato pensare alla concezione *theravāda* del corpo come inerentemente pessimistica. Il corpo è legato ad un’idea d’impurità che deve essere mondata attraverso la disciplina ascetica. Tale disciplinamento, però, avviene soprattutto nel corpo e con il corpo, il quale deve essere mantenuto sano e abbigliato in maniera decorosa. Dal punto di vista soteriologico, la rinascita in un corpo umano rappresenta un’opportunità molto preziosa e rara. La posizione che occupa l’essere umano all’interno dei regni di esistenza di cui è composta la cosmologia buddhista è particolarmente privilegiata poiché permette, sotto le dovute condizioni, la comprensione della legge di causa ed effetto che alimenta la ruota delle trasmigrazioni. Se, per un credente laico, la retta condotta morale in questa vita può generare dei frutti karmici positivi che favoriranno la rinascita in un regno superiore, per i membri dell’Ordine religioso, invece, la reincarnazione in un corpo umano è la chiave d’accesso per l’affrancamento definitivo (scr. *mokṣa*; gp. *gedatsu*).

Il buddhismo cinese eredita l’approccio indiano integrandolo con l’estensione mahayanica della dottrina della vacuità (in sanscrito *śūnyatā*; in giapponese *kū*) a tutti i fenomeni (i *dharma*). Sebbene nelle scritture spesso venga aggettivato in maniera dispregiativa, il corpo mantiene la sua funzione di veicolo salvifico (Faure in Law 1995: 212-213). Articolato secondo la dicotomia aperto/chiuso, i nove orifici del corpo devono essere governati attraverso la pratica ascetica, rompendo una dipendenza con le sollecitazioni esterne e gestendone secondo saggezza la permeabilità (Powers 2004: 114). Bernard Faure giunge a definire il modello di santità corporale come «autocratico» (Faure in Law 1995: 213), in cui la relazione con il bisogno esterno è recisa alla base. Non si è aperti al mondo della contingenza né si emettono fluidi all’esterno. Il corpo del santo è l’ideale religioso incarnato. Il conseguimento degli stadi più alti della pratica buddhista corrisponde ad una trasformazione del corpo e dei suoi attributi. Lo stesso corpo di Śākyamuni Buddha è detto portare trentadue caratteristiche che lo qualificano come «grande uomo», *mahāpuruṣa*.

<sup>7</sup> Per letteratura della *Prajñāpāramitā* – letteralmente “Perfezione della Saggezza” - ci si riferisce a un amplissimo corpus di testi redatti tra il 100 a.C. e il 1200 d.C., nati dal clima di rinnovamento filosofico-culturale e religioso che diede vita in quel periodo alla grande movimento riformista del Mahāyāna, il Grande

circa la natura del Buddha – di cui non possiamo qui rendere ragione (si veda Harrison 1992; Wilson in Buswell 2004; Radich 2007) – in cui si arrivò progressivamente a identificare il suo vero corpo con il retaggio spirituale: la Legge, il Dharma. Pertanto, il culto non era da professare verso l’incarnazione fisica di Siddhartha Gautama ma verso il corpo (in sanscrito *kāya*) del suo Insegnamento. Vennero così differenziati due livelli d’esistenza del corpo del Buddha: il *rūpa-kāya*, il corpo transeunte della forma, e il *dharmakāya*, il corpo del Dharma.

Il *dharmakāya* ha assunto un’amplissima sfumatura di significati a seconda dell’interpretazione che ciascuna scuola ne dava. Le prime scuole intendevano il *dharmakāya* come l’insieme degli elementi e delle qualità che caratterizzano un Buddha<sup>8</sup>. Le diverse scuole buddhiste non giunsero mai a un accordo pieno su quali fossero tali qualità (Williams 2008: 351, n. 7). Ciò che permase, tuttavia, fu il ripensamento audace del concetto di “corpo”. La vera essenza del Buddha veniva ora identificata con le qualità (i *dharmas*) che lo rendono tale oppure con il corpo dell’Insegnamento (il *Dharma*) nella sua totalità.

Le correnti riformiste del Mahāyāna esasperarono questa linea di pensiero giungendo ad ampliare ulteriormente il concetto di *dharmakāya*, identificandolo con la vacuità<sup>9</sup> (*śūnyatā*), la *quidditas* (*tathātā*), la realtà ultima (*tattva*), la natura vera delle cose (*dharmatā*), l’Assoluto stesso (Tucci 2013: 146; Williams 2008: 178). In questo modo, alla dottrina precedente dei due corpi (*rūpakāya* e *dharmakāya*) si sostituì progressivamente il modello dei Tre Corpi (in sanscrito detto *trikāya*). Il *trikāya* è composto da: 1) il corpo di manifestazione del Buddha storico (*nirmāṇakāya*), che può essere pensato come un equivalente del *rūpakāya*; 2) il corpo di fruizione o di beatitudine (*saṃbhogakāya*), incarnazione mitologica dimorante nei cieli maggiori; 3) il corpo eterno del Buddha, il *dharmakāya*. In questa visione, il corpo storico del Buddha non è solamente una forma impermanente ma rappresenta la manifestazione di un principio trascendente identificato nello stesso *dharmakāya* (Rambelli 2013). Il *saṃbhogakāya*, invece, viene pensato come una sorta di mediazione tra l’immanenza del corpo storico e la trascendenza del corpo

---

Veicolo, il quale, espandendosi in tutta l’Asia orientale, si contrappose a livello dottrinario al buddhismo primitivo, inglobando le esigenze del laicato e rimodulando i registri usati per la trasmissione dell’insegnamento (Gnoli 2001: lxxxix).

<sup>8</sup> Intorno al III secolo d.C., nella scuola Sarvāstivāda vennero sistematizzati come i dieci poteri, i quattro ardimenti, le tre sapienze e la grande compassione (Xing 2005: 39)

<sup>9</sup> Per vacuità s’intende nel contesto buddhista la mancanza di sostanza propria, di natura intrinseca (in sanscrito *svabhāva*), degli enti. La “vacuità” non è intesa dai buddhisti come un puro principio di speculazione metafisica (o antimetafisica) ma come il caposaldo fondamentale di una concezione religiosa dell’universo. Si veda a proposito Pasqualotto 2008: 52 e sgg.

assoluto, inserendosi in un contesto sociale e religioso quale quello mahayanico, caratterizzato dalla proliferazione delle figure intermedie di spiriti e di santi delle tradizioni locali (Williams 2008: 180-181). Con la dottrina del *trikāya*, la comunità monastica cercava di dare ragione dell'incarnazione del Buddha in un corpo caduco in relazione alle qualità trascendenti che erano pensate come suo vero corpo (Radich 2007: 272). Il corpo del Buddha storico (*nirmāṇakāya*) appare in questa prospettiva come sostanzialmente illusorio, emanazione del corpo cosmico assoluto: un espediente magico degno di un *trickster*, comparso nel mondo per rivelare la Via ma che, di fatto, non può rivendicare una realtà autonoma.

A partire dalla concezione mahayanica della dottrina del *trikāya*, nel buddhismo giapponese si afferma un'interpretazione assolutistica del corpo del Buddha, facendolo coincidere con il cosmo nella sua totalità. Come visto, il Buddha come individuo storico non rappresenta più un essere umano che ha elaborato una pragmatica soteriologica per liberare gli esseri senzienti dalla sofferenza. Piuttosto, nell'interpretazione estremo-orientale, esso è pensato come la diretta emanazione di una realtà assoluta. Il carattere di manifestazione buddhica, inoltre, non viene riconosciuto in maniera esclusiva a Śākyamuni. Egli risulta essere il fondatore della comunità buddhista<sup>10</sup> ma nella genealogia mitologica di trasmissione del sapere egli viene collocato al settimo posto, preceduto in questo modo da sei buddha dell'antichità che hanno attinto al Risveglio prima di lui<sup>11</sup>. Il Buddha storico viene dunque pensato in relazione all'Assoluto e non nella sua qualità di essere individuato in forma umana (Kim 2010: 100). Questa sorta di docetismo buddhista – ovvero, la dottrina che sostiene la natura fittizia dell'incarnazione storica e umana di Śākyamuni – ha tra i suoi effetti quello di schiacciare tutti i fenomeni del piano relativo dell'esistenza sull'orizzonte dell'assoluto religioso. In questa visione, nulla esiste di per sé; ogni ente permane come uno spettro in seno all'unica realtà assoluta del Corpo di Buddha (Radich 2007; 2011).

---

<sup>10</sup> Nelle formule rituali a Fudenji viene definito come: “Primo Vero Maestro e Signore”.

<sup>11</sup> Ecco come vengono elencati nella giaculatoria rituale de “I cinquantasette Buddha” (*Gojūshichi Butsu*) che viene recitata quotidianamente durante gli uffici liturgici:

- 1- Bibashibutsu Daioshō,
- 2- Shikibutsu Daioshō,
- 3- Bishafubutsu Daioshō,
- 4- Kurusonbutsu Daioshō,
- 5- Kunagonmunibutsu Daioshō,
- 6- Kashōbutsu Daioshō,
- 7- Shakamunibutsu Daioshō,
- 8- ...

Bisogna ora chiedersi quale sia stata l'interpretazione che ne diede il fondatore dello Zen Sōtō, Dōgen Zenji. Ciò è importante non soltanto per delineare un'accurata genealogia del concetto quanto, piuttosto, per comprendere quali linee concettuali siano immanenti alle pratiche monastiche e in che modo queste guidino i corpi nella realtà fattuale della singola realtà claustrale.

## 5.2 Trascendenza e immanenza del corpo del Buddha

Da questa prospettiva sembrerebbe che i corpi analizzati all'interno di questo scritto non abbiano alcuna realtà propria. Essi appartengono al piano relativo di realtà il quale è composto da una serie indefinita di "manifestazioni" fantasmatiche destinate a essere riassorbite nel corpo panteistico del Buddha. Dōgen Zenji, tuttavia, sviluppò al riguardo un punto di vista inedito. Egli non era soddisfatto dal docetismo mahāyāna poiché in esso tutti i livelli di attualizzazione della realtà fenomenica venivano confinati in una posizione metafisica inferiore. Fedele agli insegnamenti della scuola filosofica del Mādhyamika<sup>12</sup>, egli sostenne la sostanziale unità tra il piano relativo e il piano assoluto della realtà, tra il regno della Liberazione spirituale (*nirvāṇa*) e il regno della sofferenza (*samsāra*). In questo modo, il maestro giapponese modulò una teoria dei corpi che legava a doppio filo il corpo trascendentale del Buddha con i corpi storici individuati. In particolare, egli formulò la sua visione al riguardo assegnando una forte preminenza alla figura del Buddha storico, messo quasi in penombra dalla dottrina dei tre corpi. Lo studioso Hee-Jin Kim lo spiega in modo molto chiaro:

[...] l'accento prevalente di Dōgen era sul Buddha storico – Buddha Śākyamuni – nel quale tutti i Buddha e i bodhisattva erano rappresentati come miriadi di sue forme. Buddha Śākyamuni è una persona storica, un essere umano concreto, assolutamente genuino, e la stessa persona storica è anche il Buddhadharma. Nel pensiero di Dōgen il Buddha storico divenne il prototipo del Buddhadharma; non si trattava più di un corpo di apparizione o presunto del Corpo del Dharma, come in alcune interpretazioni della dottrina. Dōgen

---

<sup>12</sup> La scuola Mādhyamika – insieme alla scuola dello Yogācāra (in sanscrito *Vijñānavāda* o *Cittāmatra*; in giapponese *Yuishiki*) – fu la scuola filosofico-religiosa che maggiormente influi sullo sviluppo dottrinario del Buddhismo Chan e Zen. Suo maggiore esponente fu Nāgārjuna, vissuto presumibilmente nel II secolo d.C. L'opera di maggiore fortuna del religioso indiano fu il *Mādhyamakakārikā* ("Le stanze della Via di mezzo") nella quale si afferma appunto: «Tra la trasmigrazione [*il samsāra*] e il *nirvāṇa* non c'è la più piccola differenza. Tra il *nirvāṇa* e la trasmigrazione non c'è la più piccola differenza» Nāgārjuna in Gnoli 1979: 129-130; XXV, 19.



respinse la logica dei gradi gerarchici dell'essere, e concepiva invece seriamente la storicità di Buddha (2010: 100-101)

La “serietà” di Dōgen nel considerare il Buddha storico viene estesa nel suo pensiero a tutte le manifestazioni del piano relativo della realtà. A partire dalla figura di Śākyamuni, Dōgen include ogni essere - umano e non-umano, senziente e non-senziente – in una visione ontologico-metafisica in cui la dimensione relativa è la dimensione assoluta, e non una sua manifestazione effimera (al riguardo si veda Rambelli 2007; Winfield in Winfield, Heine 2017).

Ricapitolando, si è mostrato concisamente lo sviluppo del concetto di corpo assoluto del Buddha, il quale a sua volta rimanda al cosmo nella sua totalità. Allo stesso tempo, si è mostrato come Dōgen rielabori la dottrina dei tre corpi, rimettendo al centro della speculazione religiosa non la totalità ma la particolarità, rivalutando lo statuto ontologico e metafisico di ciò che in precedenza veniva concepito come una pura “manifestazione”. Ora, come si concilia questa concezione di Dōgen con l’affermazione fatta in precedenza che identificava il “vero corpo umano” con il mondo intero? Riconoscere l’esistenza di un “vero” corpo umano, difatti, sembra implicare l’assunto che ve ne sia uno “falso”. Da questo punto di vista, la “falsità” ricadrebbe sui livelli microscopici della gerarchia dei corpi. Il corpo proprio del monaco risulterebbe essere una manifestazione contingente di un corpo più ampio – quello cosmico – che si costituirebbe immediatamente come l’unico e verace riferimento della cosmoprassi monastica. In un certo modo, si è già offerto una risposta a questo problema nel capitolo precedente, dove si è tentato di chiarire quale fosse la natura del rapporto gerarchico tra i vari corpi, ovvero se i corpi macroscopici godessero di uno statuto maggiore di realtà rispetto a quelli a essi subordinati<sup>13</sup>. Vale la pena, ad ogni modo, ritornare su questo nodo concettuale.

Per risolvere questo problema bisogna tener presente non solo la molteplicità dei corpi, i quali “emergono da” e “ritornano a” un corpo assoluto e universale, ma anche la loro frattalità. La progressione gerarchica - secondo cui “*il vero corpo umano è l’universo intero*” – va accostata alla profondità sineddochica, la quale si può rendere con la formulazione invertita secondo cui “*l’universo intero non è altro che il corpo umano*”. La progressione gerarchica dei corpi è certamente una modalità precipua del corpo espanso. Tuttavia, non

---

<sup>13</sup> Si veda *supra* § 4.1.3.

bisogna reificare tale prospettiva, pensando che sia l'unico criterio ontologico di relazione e identificazione. Con ciò si vuole affermare che le due dimensioni (quella metonimica e quella sineddochica) s'interpenetrano. Dōgen Zenji nel fascicolo *Shinjin-gakudō* (traducibile come "l'apprendimento della Via con il corpo-mente") dello *Shōbōgenzō* chiarifica ulteriormente questo problema:

[...] we should clearly see the ten directions [le "dieci direzioni" dello spazio corrispondono all'universo nella sua totalità] in a single particle. It is not that the ten directions comprise single particles. In some instances a monks' hall and a Buddha hall are constructed in a single particle, and in some instances the whole universe is constructed in a monks' hall and a Buddha hall. On this basis [the whole universe] is constructed; and construction, on this basis, is realized. Such a principle is that "the whole universe in ten directions is the real human body." (Nishijima, Cross 2007b: 310)

Il vero corpo umano viene riconosciuto essere l'universo intero ma la dimensione della totalità, nel pensiero di Dōgen, non viene reificata. Essa si esprime attraverso le relazioni metonimiche e sineddochiche che reggono il gioco della relazione tra parti. Il "corpo del Buddha cosmico" non è un oggetto, identificabile al di là delle specificazioni particolari che lo compongono. Esso, pur "incorporandosi", "incarnandosi" nella parte (*"in some instances the whole universe is constructed in a monks' hall"*), non vi può essere ridotta<sup>14</sup>.

Questa complessità immaginifica non è confinata solo agli scritti di Dōgen ma trova una sua attuazione pratica nei contesti monastici. A questo proposito, fornirò ulteriori esempi etnografici per mostrare come quest'immaginazione concettuale prenda vita nel quotidiano. Poiché si è strutturata la tesi secondo la progressione gerarchica dei corpi<sup>15</sup>, mi soffermerò in particolare sul processo ricorsivo che rende la "parte" come "vero corpo" del tutto.

---

<sup>14</sup> Inoltre, il quadro relazionale delineato non si limita alla corrispondenza parte-tutto/tutto-parte, dove l'universo è il corpo particolare e il corpo particolare non è altro che l'universo. L'attività generale del cosmo agisce anche attraverso una gerarchia interna parte-parte (*"In some instances a monks' hall and a Buddha hall are constructed in a single particle"*), ulteriormente specificabile come parte minore-parte maggiore/parte maggiore-parte minore. Si ha dunque una rifrazione ulteriore, che moltiplica i corpi e le loro possibilità di relazione, laddove un corpo particolare può assumere le qualificazioni del corpo cosmico – incarnarsi nel particolare, rimanendovi comunque irriducibile - nei confronti di un altro corpo particolare, vuoi maggiore o minore.

<sup>15</sup> Dal corpo del singolo al corpo della Comunità, fino al corpo del monastero.

Un tema efficace per illustrare quest'aspetto è lo statuto del corpo dell'Abate, di cui sopra si è esplorato la funzione e l'importanza<sup>16</sup>. Il corpo dell'Abate, poiché incarna la "testa" del corpo comunitario, è compenetrato sia dall'ordine di realtà della collettività sia del luogo fisico del tempio. In relazione al tempio, per esempio, l'Abate può assumere nel suo nome quello del luogo di dimora<sup>17</sup>. Come scrive lo studioso Steven Heine (2002: 24): «There is an identity between monastic institution, mountain, and master». Perciò, nel nostro caso, il nome "Fuden" del tempio<sup>18</sup> può essere utilizzato dall'Abate come nome proprio religioso<sup>19</sup>.

La stessa logica d'inter-penetrazione tra il tutto e la parte coinvolge anche la materialità del monastero. Si prenda ad esempio l'altare principale presente nella Sala del Dharma (*hattō*). Esso viene chiamato *shumidan*, che letteralmente significa "altare [del monte] Sumeru". Il monte Sumeru nella cosmologia buddhista è pensato come l'*axis mundi* dell'universo (Baroni 2002: 311). L'altare principale, tuttavia, nel nostro caso, non solo rappresenta ma è il centro dell'universo. Il tempio particolare, insomma, viene a incorporare

---

<sup>16</sup> Si veda *supra* § 4.1.1.

<sup>17</sup> Si tratta di una tradizione diffusa fin dal Chan cinese secondo cui gli abati dei monasteri prendevano il nome della montagna in cui dimoravano. La "montagna", in questo caso, è intesa sia in senso letterale - laddove i monasteri venivano costruiti su monti impervi - sia in senso figurato quando, come visto sopra, per "montagna" si può intendere lo stesso monastero.

<sup>18</sup> Il suffisso *-ji* (Fuden-ji), tecnicamente, non fa parte del nome del tempio ma serve soltanto a qualificarlo in quanto tale.

<sup>19</sup> La medesima dinamica di compenetrazione mi si mostrò in un'altra occasione con più forza. L'Abate, in presenza dei monaci, stava discutendo di un progetto che un gruppo di laici stava organizzando. In particolare, essi stavano cercando un'immagine rappresentativa dello Zen, da mettere su qualche volantino o rivista. Commentando questa necessità, l'Abate disse che una buona immagine dello Zen poteva benissimo essere il suo stesso viso. Quest'affermazione, che a un orecchio estraneo potrebbe apparire come l'effetto di un generale culto della personalità, veicolava la possibilità per l'Abate di rendere testimonianza della sua fede buddhista attraverso il suo proprio corpo: poiché il monaco ha compiuto la rinuncia religiosa, egli non solo si relaziona al mondo come membro di una comunità ma viene messo nelle condizioni di incarnarla nel senso più enfatico del termine. Dal quaderno di campo. 30/10/2016.

la dimensione della totalità del cosmo<sup>20</sup>. Il tema della montagna ritorna anche in relazione al corpo del monaco in *zazen*: anch'esso è, difatti, inteso come una montagna. Esso è pensato



Immagine 21: A sinistra, un kesa speciale a nove bande (kyūjō-e) che ritrae letteralmente una montagna. A destra, dei terrazzamenti la cui forma, con i campi e i camminamenti, viene riprodotta nei kesa.

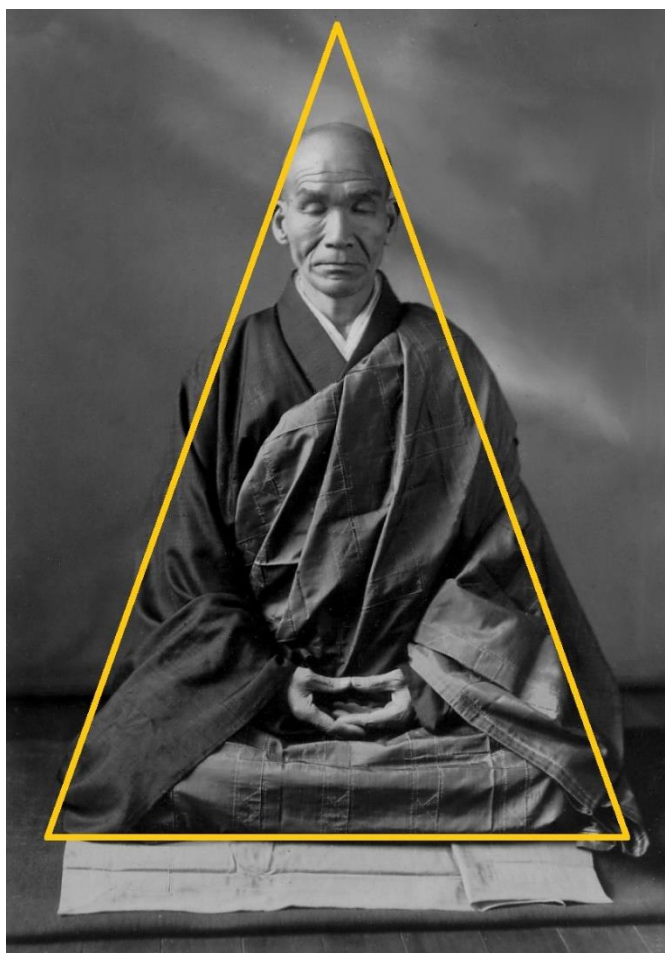


Immagine 22: La postura di zazen disegna il triangolo di una montagna

---

<sup>20</sup> Riguardo all'“attualizzazione del virtuale” e alla “virtualizzazione dell’attuale” nel dibattito sullo statuto della materialità del tempo, si veda *supra* § 4.2.1.

incarnarne la stabilità e disegnarne la forma triangolare (si veda Immagine 2). Durante lo *zazen*, inoltre, il monaco veste l’Abito (*okesa*) il cui disegno è pensato essere la riproduzione di una montagna composta da campi di riso a terrazzamenti (si veda Immagine 1). Secondo un’immagine iperbolica, il monaco in *zazen*, vestito dell’Abito, dentro al monastero, può essere dunque pensato come “una montagna in una montagna avvolto da una montagna”.

Il gioco di rimandi simbolici, attuati attraverso la contiguità fondamentale da cui emergono, può sostanziare in senso sineddochico ogni “corpo” che fa parte della Comunità monastica. Si prenda in considerazione la ciotola principale dei monaci, chiamata *zuhatsu*.



Immagine 23: Set di cinque ciotole (*ōryōki*). La *zuhatsu* è la più grande e contiene tutte le altre.

Essa fa parte di un set di cinque ciotole in cui i monaci si cibano durante il pasto formale. Poiché è pensata essere la “testa del Buddha”<sup>21</sup>, la *zuhatsu* non può essere toccata da nessun altro all’infuori del proprietario. Anche durante i servizi rituali, i servitori (i cosiddetti *jōnin*) non possono prenderla in mano per agevolarsi il compito<sup>22</sup> ma devono servire il cibo senza toccarla. La *zuhatsu* ha un valore importantissimo ed è pensata essere capace di accogliere al suo interno l’intero universo. Vediamo in che termini ne parla uno dei formatori dell’attuale abate di Fudenji, il maestro giapponese Taizan Maezumi:

---

<sup>21</sup> Dal quaderno di campo. 18/11/2016.

<sup>22</sup> Come avviene alla sera, quando viene servito il brodo nella seconda ciotola.

Parlando di *ōryōki* [nel testo per *ōryōki* s'intende la ciotola], non dobbiamo pensare che stiamo parlando solo di una ciotola per il cibo. In termini più fondamentali, *ōryōki* è ciò che contiene il Tathagata [un appellativo del Buddha assoluto]. Possiamo vedere tutto come il contenitore del Buddha. Noi stessi siamo *ōryōki*. E non solo noi, ma tutto ciò che vediamo nello zendo [la sala di meditazione]: la statua del Buddha, i portacandele, il vaso per i fiori, la stuoia per prostrarsi, il pavimento, il soffitto, tutto contiene completamente tutto. Tutto è *ōryōki*. L'intero universo è il contenitore del Buddha Tathagata. (Maezumi, Glassman 2004: 55)

Il corpo cosmico dunque non viene concepito come un'entità definita con cui le miriadi di corpi possono stabilire una relazione. Il tutto si rivela nella parte, e la parte si rivela come tutto (così come Maezumi afferma che "tutto è *ōryōki*").

Ricapitolando, abbiamo mostrato come il corpo del monaco non venga ridotto a se stesso – alla concretezza della sua carne – ma venga pensato e agito da un corpo assoluto attraverso una generale omologia. In seguito, abbiamo visto come il corpo cosmico non è pensato nei termini di un'entità circoscritta ma s'incarna nel corpo individuato, il quale, dunque, non può essere pensato come "falso" o di ordine inferiore. Tuttavia, non bisogna pensare che, nello Zen Sōtō, il corpo del Buddha venga immanentizzato nei corpi particolari in maniera assoluta. Tale visione sarebbe semplicemente l'esatto contrario del docetismo che Dōgen rifiutò (il quale dava preminenza alla trascendenza del Buddha cosmico). Piuttosto, come recita la frase di Dōgen sopra riportata, soltanto "*in some instances*" il corpo X può "essere" il corpo cosmico, ma non lo è in maniera assoluta. Si prende ad esempio la ciotola dei monaci di cui abbiamo appena discusso. La ciotola "contiene il Buddha" e viene trattata dai monaci come se quest'affermazione avesse un valore letterale. Allo stesso tempo, però, nel momento in cui la ciotola viene identificata e trattata come immanentizzazione del Buddha cosmico, essa finisce per trascendere se stessa<sup>23</sup>. Come afferma sopra Taizan Maezumi: «Non dobbiamo pensare che stiamo parlando *solo* di una ciotola per il cibo» (corsivo mio). Ciò vale a dire: "La ciotola è il Buddha, ma il Buddha non è una ciotola".

In questo senso, si può riconoscere uno scarto fondamentale all'interno della cosmoprassi immanentistica del monastero. Il corpo singolo "è" e "non è" il corpo

---

<sup>23</sup> Si veda al riguardo anche la discussione che ne fa l'eminente maestro giapponese Nishiari Bokusan (1821-1910) nel suo commento a uno dei fascicoli più importanti dello Shōbōgenzō (Bokusan in Weitsman et al. 2011: 20 e sgg.)

cosmico<sup>24</sup>. Si possono allora individuare due caratteristiche del corpo cosmico del Buddha: 1) la necessità d'“incorporarsi” nei corpi particolari; 2) una fondamentale irriducibilità ai corpi particolari stessi. La relazione tra i corpi individuati e il corpo cosmico del Buddha si gioca dunque su un doppio piano segnato dalla convivenza di una prassi dell'immanenza (il corpo del praticante è il corpo del Buddha) con una prassi della trascendenza (il corpo del praticante *tende al* corpo di Buddha ma non lo è) (si veda Tommasi in Tommasi 2013 per una discussione filosofica di quest'ambiguità).

Abbiamo riconosciuto ora la figura fondamentale che permette la proliferazione dei corpi nel monastero nel “corpo cosmico di Buddha”. Dopo averne abbozzato la genealogia e lo sviluppo idiosincratico nel contesto del buddhismo giapponese di Dōgen Zenji, abbiamo mostrato come il corpo cosmico non è concepito come un oggetto a sé, trascendente le individuazioni particolari che compongono il piano relativo dell'essere. Allo stesso tempo, abbiamo mostrato che, per quanto il processo d'immanentizzazione sia concepito come onnipervasivo, viene comunque riconosciuto uno scarto, un'irriducibilità del piano assoluto a quello relativo. Questa dualità ci consente ora di illustrare quali siano i limiti principali che abbiamo riscontrato nel ricorso ai due paradigmi teorici principali della tesi: la fenomenologia culturale e la svolta ontologica. Nel prossimo paragrafo si discuterà, *in primis*, dei problemi che l'*ontological turn* ha mostrato nella sua applicazione al caso di studio in esame.

### 5.3 La svolta ontologica e la trascendenza religiosa

La tesi nasce dalla constatazione, avvenuta durante il lavoro etnografico e lo studio bibliografico, dell'esistenza nel contesto monastico di ciò che potremmo definire “una prassi

---

<sup>24</sup> L'Abate, durante le lezioni tenute per il ritiro in onore del Risveglio del Buddha 2017 (*rōhatsu sesshin*), parlò di quest'ambiguità citando il concetto di “*soku-hi*” 即非 (traducibile appunto come “è e non è”) elaborato dai filosofi della Scuola di Kyoto a partire dal loro studio e dalla loro pratica dello Zen. Bret Davis nella voce sulla Scuola di Kyoto nella “Stanford Encyclopedia of Philosophy” spiega bene quale visione mobilità tale concetto contraddittorio, soffermandosi sulla figura di spicco della Scuola, Nishida Kitaro: «*Nishida insists that this idea of God can be understood no more in terms of an immanent pantheism than in terms of a transcendent theism. It may perhaps best be called “panentheism”; but for Nishida this too remains a static term of “objective logic” and fails to capture the necessity of thinking God as both irreducibly transcendent and thoroughly immanent. As Nishida is fond of saying, God or the Buddha is “immanently transcendent.” It is the paradoxical logic one finds in the Prajñāpāramitā Sūtras of Mahāyāna Buddhism (i.e., what D. T. Suzuki called the “logic of soku-hi,” a logic of “is and is not”) that Nishida thinks most profoundly expresses the “absolute dialectic” of the divine as the dynamic principle of absolute nothingness*». Davis, Bret W., “The Kyoto School”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/kyoto-school/>>.

dell'immanentizzazione"<sup>25</sup>. Per meglio comprendere cosa s'intende per immanenza (e trascendenza) seguiamo la definizione che ne dà l'antropologo delle religioni Michael Lambek:

In one discourse transcendence has been used to distinguish a particular kind of religion, in which deity is *entirely outside the world* as we know it, and hence perhaps even unknowable. [...] In religions of immanence spirits or spiritual forces evidently pervade the world; there is no clear or sharp distinction between natural and supernatural, knowable and unknowable, matter and spirit. (Lambek in Boddy, Lambek 2013: 15) (corsivo mio)

Il discorso sulla trascendenza tende a porre il divino "entirely outside the world" mentre quello sull'immanenza riconosce una compenetrazione tra regno naturale e regno soprannaturale. Sopra abbiamo visto come, nel monastero, l'obiettivo della prassi soteriologica non solo venga "perseguito" attraverso la manipolazione dei diversi corpi analizzati ma come venga fatto coincidere con essi. Ci si sta riferendo all'oggetto di analisi dei capitoli precedenti, ovvero:

- 1) il corpo nella postura rituale dello *zazen*;
  - 1a) il corpo nel movimento "elegante" del gesto rituale;
- 2) il corpo della Comunità;
- 3) il corpo del monastero.

Per quanto riguarda il "corpo proprio" del praticante in *zazen*, come scrive Hee-Jin Kim (2010: 86), «tale forma fisica si identifica [...] con "l'intera verità del Buddhadharma"». Allo stesso modo, il portamento nobile ed elegante dei monaci, ovvero i canoni stilistici del movimento e dell'azione, vengono identificati con l'essenza piena dell'insegnamento buddhista<sup>26</sup>. La stessa logica sottende il valore salvifico che assume, nella prospettiva religiosa, l'appartenenza al corpo comunitario e al dimorare in un luogo di ascesi. La realizzazione spirituale non appare risiedere nei corpi della mia tripartizione in un senso

---

<sup>25</sup> Anche Paolo Beonio-Brocchieri (1964: 66), riguardo al superamento del dualismo nello Zen, parla di un "processo di immanentizzazione".

<sup>26</sup> Come recita la formula che dà il titolo al capitolo "*igi soku no buppō*": "la dignità del portamento è esso stesso il Buddhadharma" (Si veda la discussione che ne fa il rev. Hosho Kurata in [https://global.sotozen-net.or.jp/ita/library/sermon\\_archive/201311.html](https://global.sotozen-net.or.jp/ita/library/sermon_archive/201311.html)).



puramente metaforico. I corpi che compongono il mondo della molteplicità fenomenica *sono* l'incarnazione dell'obiettivo soteriologico e non uno strumento per raggiungere un fine. Il mio intento iniziale era dunque di “prendere sul serio” – al modo della svolta ontologica (Candea 2011; Pickering 2016) – l'immanenza corporea del principio religioso che anima la vita di Fudenji.

Dopo che si è cercato di percorrere la dimensione corporea in tutta la sua complessità, tuttavia, il principio di immanentizzazione, a cui la svolta ontologica offriva gli adeguati strumenti analitici, ci appare insufficiente per una corretta comprensione dell'oggetto di studio. Ciò si mostra in maniera ancor più chiara a partire dalla discussione appena condotta sull'immanenza e sulla trascendenza del corpo cosmico del Buddha. L'immanentizzazione insita nella cosmoprassi zen non è sufficiente per comprendere il senso generale dei corpi nel monastero. I corpi sono pensati come capaci di incarnare il principio religioso della pratica ascetica, a partire dallo sfondo generale di contiguità che abbiamo analizzato secondo la doppia dinamica della metonimia (il tutto è la parte) e della sineddoche (la parte è il tutto). Quest'aspetto rende conto difatti di una delle due caratteristiche che abbiamo riconosciuto al corpo cosmico del Buddha: la sua “incorporazione” nei corpi individuati. Tuttavia, la logica dell'immanenza ivi sottesa non riesce a chiarire la seconda caratteristica del corpo cosmico: la sua irriducibilità alla forma particolare dei corpi individuati.

Per esempio, quando si afferma che il soggetto in *zazen* è Buddha si riconosce nell'immanenza del corpo del praticante il Buddha. Tuttavia, il rapporto d'identificazione convive col riconoscimento di una *differenza* fondamentale tra l'uomo che siede e il Buddha. Numerose volte nei capitoli precedenti abbiamo visto come i monaci siano appunto coinvolti in uno sforzo ascetico. L'Abate al riguardo affermò in una lezione: «Dobbiamo capire che la perfezione è un tratto disumano. Ci vuole umiltà, capire in cosa sbagliamo...»<sup>27</sup>. In questa frase si mostra bene come nonostante i corpi dei monaci siano coestensivi con il corpo del Buddha<sup>28</sup>, essi sono costantemente confrontati con lo scarto che li divide dalla perfezione spirituale. Rimanendo sull'esempio appena utilizzato, la postura del corpo in *zazen*, coinvolto nel processo d'immanentizzazione del Corpo del Buddha, finisce, per così dire, per “traboccare”. Svuotandosene, il soggetto viene rimesso all'interno della “tensione escatologica” di cui parlano i monaci, che pone l'obiettivo salvifico come trascendente.

---

<sup>27</sup> Dal quaderno di campo. 30/11/2017.

<sup>28</sup> In un'altra occasione l'Abate affermò: «[...] siamo già tra le braccia misericordiose del Buddha...». Dal quaderno di campo. 02/02/2017.

Questo processo di immanentizzazione e di conseguente trascendentalizzazione viene pensato come un ciclo perpetuo, consumantesi nel suo stesso darsi ma incapace di raggiungere una perfetta coincidenza tra l'umano e il Buddha. Perciò, "prendere sul serio" la contiguità immanente tra il corpo di Buddha e il corpo dell'uomo – ovvero la sua non-metaforicità – non è sufficiente per restituire la complessità della prassi soteriologica del monastero zen. Un rapporto totalizzante d'immanentizzazione del divino è insostenibile, così come una sua trascendentalizzazione assoluta. Michael Lambek ne parla in modo efficace:

In some traditions, deity is radically other, neither fully of nor directly in the world. But transcendence in this sense of unimaginable Otherness is not stable; it requires a completion through immanence, in which deity does become partly discernible or approachable within the human world. There must be some evidence for transcendent divinity and that evidence, by definition, is ascertainable in this world. Hence some kind of tension or movement between immanence and transcendence must be characteristic of any system of thought that contextualizes the material world in terms of something other or beyond it, whether holistic and indivisible or particulate. There are limits to any transcendental perspective. Conversely, extreme immanence may be unbearable (Gell 1995). As Aparecida Vilaça argues [...], Christianity is attractive to the Wari' [*una popolazione amazzonica*] precisely insofar as it overcomes a problem with immanence. In sum, the distinction between the transcendental and the immanent cannot be absolute or absolutely maintained. (Lambek in Boddy, Lambek 2013: 16)

Come afferma Lambek, non è possibile concepire un'assolutizzazione dell'immanenza o della trascendenza. Nel contesto del monastero, queste due dimensioni convivono all'interno dei corpi analizzati. La svolta ontologica ci permette di "prendere sul serio" la contiguità dei corpi senza ridurla a un rapporto di somiglianza metaforica. Tuttavia, un linguaggio ontologico si rivela essere eccessivamente schiacciato sull'orizzonte dell'immanenza. Si può affermare che l'*ontological turn* abbia ereditato questa sorta di ossessione del pensiero contemporaneo per l'immanenza (si veda Gilliam 2014: 3) dalla filosofia di Gilles Deleuze e Félix Guattari (Jensen, Rödje 2010; Cavazzini 2011: 142; Graeber 2015: 18). Guardiamo come uno degli esponenti di questa corrente, l'antropologo Peter Skafish - nell'introduzione all'edizione statunitense di *Metafisiche cannibali* di

Viveiros de Castro - parla del problema dell'immanenza in relazione alle forme di pensiero extra-europee.

Even if some [*le forme di pensiero* altre] of them conceive being as immanence - a Tao nowhere gathered together and identifiable, a cosmos initially lacking in order-none decide, as the Greeks did, to take it up with concepts. Rather, they project "figures" onto it that introduce transcendence into it in a more permanent, less controvertible fashion. Comparing what is again identified as a mostly Chinese, Hindu, Jewish, Islamic, and Christian activity with philosophy, this use of figures (respectively, "hexagrams," "mandalas," "sephiroth," "imaginals," and "icons") is essentially said to render being intelligible by "establishing correspondences between divine, cosmic, political, architectural, and organic levels as so many values of one and the same transcendence." The difference from philosophy is not that the large part of being is thereby made subordinate to a transcendent reality or God-philosophy often did the same thing-but that its elements are defined through horizontal and vertical analogies with each other that eventually refer back to that final figure. Where the nonreferential and syntagmatic character of concepts imbricates them with each other and thus forces them to proceed immanently (even attempts to create transcendence with them are done laterally and without any final correspondence to externalities), the referentiality of figures means that they are "essentially paradigmatic" and "hierarchical," locking thought into transcendence by making them instantiations of an ultimate figure (even an empty one). For example, while an "absolutization of immanence," the Tao in this view remains an image of being that the hexagrams together embody but can never entirely express or change. Hence the fact that Deleuze and Guattari are content to designate these other traditions as "religions" or "wisdoms" not capable of transforming themselves. (Skafish in Viveiros de Castro 2014: 16)

Ciò che risulta interessante dal lungo e complesso passaggio riportato è anche il fatto che Skafish citi la "figura" di pensiero che stabilisce delle corrispondenze analogiche tra i livelli organici, politici, architettonici, cosmici, divini, ecc., la quale sembra ricordare la concezione del corpo di questa tesi. Ma ciò che ci preme maggiormente indicare è come, attraverso le parole di Skafish, si mostri una tendenza generale della svolta ontologica: il suo interesse verso un pensiero dell'immanenza: un'immanenza totale che esclude in maniera radicale il suo opposto. La svolta ontologica si propone dunque come strumento epistemologico "to think immanence" (ibid.: 15) o, anche, come la via per una generale

“antropologia dell'immanenza” (Viveiros de Castro 2017: 34; Holbraad 2013: 484). Quest'aspetto risulta essere problematico per il nostro caso di studio e si può supporre che costituisca uno dei limiti generali di tale approccio teorico.

La “totalizzazione dell'immanenza” non riesce a restituire la molteplicità dei modi in cui gli esseri umani – praticanti zen inclusi – si relazionano al corpo e al mondo (Heywood 2012; Harris, Robb 2012: 669; Palecek, Risjord 2012: 9; Severi 2013; Bessire, Bond 2014: 442-443; Vigh, Sausdal 2014). Come emerso lungo il corso della tesi la *presenza* del corpo di Buddha nel corpo dell'uomo e del mondo non può pensarsi al di fuori della sua modalità virtuale, l'*assenza*. A questo riguardo, lo studioso di religioni comparate Jakob Kinnard, in un volume sulla venerazione delle reliquie buddhiste in Asia, pur riconoscendo la preminenza delle prassi d'immanentizzazione nei culti buddhisti, mette in guardia da un'enfasi eccessiva su quest'aspetto. Riferendosi alla concezione ontologica di presenza del Buddha all'interno delle reliquie, Kinnard afferma: «the way of characterizing presence—real, even *ontological* presence—is perhaps too narrow and too neat. With images the field of presence is constituted by several layers of overlapping discourse, several different conceptions of presence that are not always consistent with one another» (Kinnard in Germano, Trainor 2004: 133).

Nel nostro caso, i corpi individuati non possono essere ridotti a pura immanenza poiché, come emerso dal lavoro etnografico, la pratica quotidiana è animata da uno scarto incolmabile tra lo sforzo ascetico dell'uomo e la grazia del “sigillo del Buddha” che s'imprime nei corpi. Il ricorso al linguaggio dell'Essere dunque, da una parte, ci garantisce un'efficace analisi della prassi d'immanentizzazione. Dall'altra, impedisce di comprendere come, nel processo pedagogico di trasmissione del sapere, venga enfatizzato dai soggetti di studio l'aspetto trascendente della pratica. I monaci difatti vengono esortati al raffinamento di un'arte che, non possedendola pienamente, risulta essere loro aliena. Vale la pena riportare nuovamente le parole di Lambek riguardo a questo doppio registro:

Hence religious traditions are likely to be characterized by diverse practices that overcome or blur any clear distinction between immanence and transcendence. Concomitantly intellectuals in these traditions debate the relations of the immanent to the transcendent, divine presence to absence, the concealed to the revealed, proximity to distance, divine truth to common knowledge, ultimate reality to the ordinary and the everyday, and the significance of divine intervention in human affairs and history, as well as the justifications for various

practices like mysticism or devotion to individual saints. Sometimes they emphasize the possibility and significance of direct religious experience; at other times they reject or devalue the lived world relative to the transcendent. One way to conceive of religion, then, is precisely as a sphere of human activity concerned with articulating (in thought and practice) the boundaries and relationship between immanence and transcendence. (Lambek in Boddy, Lambek 2013: 16)

Si può affermare, in conclusione, che la presenza della dimensione trascendente all'interno della pratica monastica si costituisce come una sfida alla linea teorica dell'*ontological turn* e il suo ricorso al linguaggio dell'essere; ne evidenzia i limiti riguardo all'applicazione al caso di studio in esame e individua una generale problematicità nel suo discorso teorico più ampio.

#### **5.4 La fenomenologia culturale e l'immanenza religiosa**

Il doppio registro di immanenza e trascendenza pone degli interrogativi, in maniera speculare, all'altro paradigma teorico di cui ci si è serviti in questo scritto: la fenomenologia culturale di Thomas Csordas. Abbiamo appena visto come l'aspetto trascendente del corpo del Buddha, in un certo modo, scardini ogni tentativo di comprendere l'ascesi zen dal punto di vista della pura immanenza dell'"essere". Di converso, si ritiene che l'aspetto immanente del religioso si ponga come sfida teoretica verso la concezione fenomenologica di "corpo". Questo doppio registro corrisponde alle due qualità del "corpo cosmico del Buddha", ovvero la sua irriducibilità al particolare, e la sua incorporazione esclusiva nel regno del particolare. Mentre la prima poneva il problema della trascendenza ad alcune direttrici teoriche dell'antropologia ontologica, la seconda pone il problema dell'immanenza a quella fenomenologico-culturale. Vediamo quali sono le premesse che giustificano questa problematizzazione.

Il corpo proprio del monaco così come concepito e vissuto in monastero è raffrontabile, per un verso, alla definizione sintetica di Csordas che interpreta la corporeità come il "fondamento esistenziale della cultura e del sé"<sup>29</sup> (1994; 2004), in quanto capace di agire come soggetto (Csordas 1990: 5; Csordas in Csordas 1994: 4). L'azione pedagogica degli insegnanti, difatti, non mira solamente a iscrivere, per contagio e per mimesi, ciò che

---

<sup>29</sup> "The existential ground of culture and self".

potremmo definire l'*habitus* (Bourdieu 2003) proprio alla comunità monastica. Piuttosto, essa è intesa sollecitare delle capacità intrinseche ai corpi stessi dei praticanti. Abbiamo esplorato questa dimensione sia in relazione allo *zazen*, sia in relazione alla natura del gesto rituale. Il corpo è pensato come la sede di un'agentività che precede (e avvolge) la mente discorsiva. Tale capacità di azione prende vita nel saper "leggere" i corpi degli altri, nell'inserirsi col corretto "tempismo" nel rito, nella comprensione immediata dei bisogni dell'insegnante, nello sviluppo di capacità intuitive immediate, nella capacità di percepire la sofferenza dell'altro, ecc. Queste abilità non sono pensate solamente come il frutto di un'opera di ri-strutturazione dell'insegnante sul novizio. Piuttosto, l'attività pedagogica è intesa anche come una forma di de-strutturazione<sup>30</sup>, capace quindi di "liberare" delle capacità proprie al corpo. In questo senso, il corpo non si costituisce soltanto come il luogo di "iscrizione" del sapere monastico, in cui il novizio viene "oggettivato" dalle pratiche disciplinanti della tradizione Zen Sōtō. Piuttosto, esso è pensato come la scaturigine di una "sapienza" e di una "compassione"<sup>31</sup> immanenti al corpo stesso dell'uomo. Secondo un'efficace immagine degli insegnamenti buddhisti zen, il processo pedagogico è paragonabile al beccare congiunto del pulcino e della chioccia sul guscio dell'uovo durante la schiusa<sup>32</sup>. Il corpo proprio del monaco è inteso sia oggetto di un sapere ma anche come soggetto del suo esercizio. In questa misura, dunque, ne abbiamo analizzato le implicazioni, concentrandoci sul corpo, come afferma Csordas, «not only in terms of symbols, schemas, traits, rules, customs, texts, or communication, but equally in terms of sense, movement, intersubjectivity, spatiality, passion, desire, habit, evocation, and intuition» (2002: 4).

Ora, il problema sorge nel momento in cui il corpo proprio del praticante - pur mostrandosi inserito nel contesto intersoggettivo - è pensato come esposto all'azione del corpo cosmico del Buddha. I monaci si riferiscono a questa dinamica come l'"Evento", di cui il contesto rituale dispone l'avvento, senza però produrlo. Come analizzato nel capitolo sullo *zazen*, il corpo singolo viene inteso come "attraversato" da un'agentività cosmica che lo sovrasta e lo sopravanza<sup>33</sup>. Tale agentività viene concepita come un elemento "terzo" - i monaci utilizzano questo stesso termine - ovvero un *quid* irriducibile alla dimensione soggettiva od oggettiva. Questo elemento ulteriore mette in discussione il concetto di

---

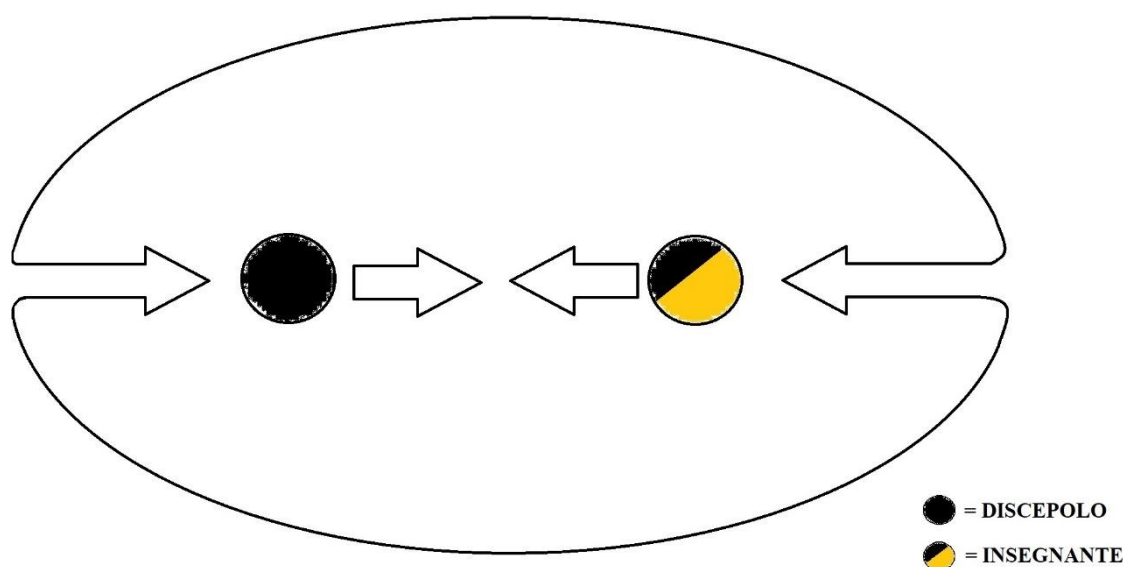
<sup>30</sup> Dal quaderno di campo. 08/05/2018.

<sup>31</sup> Le due qualità fondamentali del monaco buddhista, *jñāna* e *karuna*, (Williams 2008: 32).

<sup>32</sup> Dal quaderno di campo. 15/03/2018.

<sup>33</sup> Si veda *supra* § 2.5.3.

“corpo” e di “soggetto” utilizzato dalla fenomenologia culturale. Con questo non si vuole affermare che i monaci riconoscano un “terzo” elemento come un’entità circoscritta e reificata. Tra l’agentività extra-umana e l’agentività umana (vuoi del discepolo, vuoi dell’insegnante) vi è un rapporto di contiguità. Il corpo proprio, in rapporto all’agentività extra-umana che determina la vita religiosa, è realmente soggetto e, allo stesso tempo, realmente oggetto. Essi sono come “attraversati” dall’elemento “terzo”, il quale - extraumano ed extrasociale – *fa* l’umano e *fa* il sociale, prendendo corpo nel corpo di questi.



11: Relazione intersoggettiva tra maestro e discepolo nel contesto dell’agentività religiosa extraumana.

Come si vede in Figura 11, il *quid* non reificabile che i monaci chiamano “terzo” - e che si può ricondurre all’attività cosmica del Buddha – non è un elemento tra gli elementi. Esso s’esprime nell’incontro tra il discepolo e l’insegnante. Tuttavia, in grazia di questa generale circolarità da cui sono attraversati i corpi individuati, si può affermare che, nel contesto monastico, il corpo non è più pensabile come un “fondamento”. Il corpo può essere riconosciuto, sì, come fondamento ma soltanto nella sua concezione estesa e non-antropocentrica.

Il monaco vive religiosamente la propria vita in costante relazione con un’alterità che abita il suo proprio corpo, ma che non si può ridurre a una componente intima e propria dell’essere umano. Riconoscendo “diritto di cittadinanza” (come direbbe Latour 2009)

all'alterità di tipo religioso che anima la vita monastica si può inquadrare forse meglio la componente extrasociale che dà il senso dell'aggregazione sotto una comune Regola. Come dovrebbe emergere dalla Figura 11, il vivere religioso s'esprime nella relazione intersoggettiva<sup>34</sup> ma tale relazione non *parte* dal corpo-soggetto dell'insegnante o dal corpo-soggetto del discepolo ma li *coinvolge entrambi* in un comune destino.

Al contrario, Csordas – ma anche Jackson (2009: 2; 2013: 8), Throop (2018) e altri – pur riconoscendo l'alterità costitutiva del soggetto, la interpreta come frutto di un'immaginazione prettamente umana. Vediamo cosa scrive l'antropologo americano riguardo al suo concetto di “performance immaginali” nel contesto delle sedute terapeutiche tenute dalla Chiesa del Rinnovamento carismatico cattolico:

In what I called “imaginal performances,” Jesus or the Virgin Mary would often appear or be evoked in healing prayer that took the form of visualization in which one of these divine presences would speak and engage the afflicted person in a healing embrace. Although these presences can be understood as internal transitional objects in a psychoanalytic sense and even as ideal objects or Others to which one can have a mature, intimate relationship that serves as a prototype for intimacy as an aspect of a sacred self, I wanted to push the interpretation farther. I suggested that this experience is a genuine intimacy with a primordial aspect of the self that is the existential ground for both its fundamental indeterminacy and the possibility of an intersubjective relationship—its own inherent otherness. In other words, the imaginal Jesus is the alterity of the self. In this sense, to speak of intimacy with oneself is not to speak metaphorically. It is instead to say that the capacity for intimacy begins with an existential coming to terms with the alterity of the self and that the presence of Jesus is an embodied metaphor for that condition of selfhood. This is the Jesus that speaks with a “still, small voice” within and whose presence is an act of imagination. (Csordas 2004: 169)

In questo passaggio, che troviamo molto interessante e significativo, Csordas riconosce come l'alterità inerente al sé non sia una figura metaforica del parlare. Essa coinvolge piuttosto in maniera radicale – corporea, appunto – la totalità dell'essere umano. Tuttavia, Csordas interpreta la figura religiosa (in questo caso Gesù Cristo, nel nostro il

---

<sup>34</sup> Nella figura si è esemplificata la dinamica dell'Evento attraverso la relazione tra l'insegnante e il discepolo ma, secondo la dinamica della contiguità, si potrebbe ugualmente rappresentare attraverso l'incontro tra il discepolo e la Comunità *sui generis*, oppure tra l'insegnante e un ciottolo che rotola contro una canna di bambù (come nel caso di un celebre episodio della tradizione Chan cinese; si veda Pasqualotto 2008: 131).



Buddha) come una modalità dell'essere umano di presentare a se stesso l'alterità che ne abita l'intimità. In questa visione, è il Sé che si dà ragione di uno scarto interiore dato dalla presenza nel suo intimo dell'alterità, la quale parla "within", come una vocina. Nel caso di studio in esame, invece, l'immanenza nel corpo dell'alterità religiosa non si risolve in un sommovimento interiore e intimistico ma viene concepito come "l'intervento trasfigurante, metamorfizzante, del sigillo del Buddha"<sup>35</sup>. Il praticante non deve venire a patti con «its own inherent otherness» come se fosse un disturbo congenito della persona. L'alterità è tale proprio perché non appartiene al sé.

La fenomenologia di Csordas, al contrario, tende a riconoscere l'alterità costitutiva del corpo-soggetto umano (nel nostro caso, la sua "buddhità") come parte del sé. Un problema simile viene rilevato anche dall'antropologo Ehler Voss il quale, commentando l'interpretazione operata da Csordas della filosofia di Merleau-Ponty, afferma: «Csordas instead seems to understand the Other as a mere unrecognised or negated part of the Self. The Other of the Self and thus foreignness is originated in the Self, and thus Self and other become identical» (Voss in Fedele, Blanes 2011: 171). Al contrario, noi si propone di rovesciare tale prospettiva, ponendo il Sé (il corpo-soggetto del monaco) come parte dell'Altro. Una volta che tale alterità si manifesta attraverso l'azione rituale e il vivere comunitario e regolato, il corpo-soggetto cessa di essere lo stesso corpo-soggetto che cercava un orientamento nel mondo per darsi ragione del problema esistenziale (Csordas 1994: 287). Per questo motivo, si è sostenuto sopra che, mentre la trascendenza sfidava la svolta ontologica, così l'immanenza religiosa pone una domanda forte alla fenomenologia culturale. La contiguità immanente del corpo del Buddha nel corpo del singolo forza la categoria stessa di "corpo".

Il "corpo" del praticante, fatto coincidere con il cosmo intero, acquisisce delle possibilità che non solo ne ampliano i termini definitivi ma, a tratti, ne rendono obsoleto il concetto stesso. Come rileva la studiosa giapponese Reiko Ohnuma in un volume sul sacrificio del corpo nel buddhismo indiano, parlando della trasfigurazione del corpo mondano<sup>36</sup> nel corpo del Buddha, afferma:

---

<sup>35</sup> Dal quaderno di campo. 01/12/2016.

<sup>36</sup> Ciò che in § 5.1.1 abbiamo visto essere denominato sia *rūpa-kāya* sia *nirmana-kāya*.

Ultimately, of course, this notion of a “super-body” is inherently contradictory and must lead to paradoxical statements. [...] As Vernant notes, such a “super-body” is “a body that is not a body,” a body that “evokes and touches upon the non-body” yet “never merges with it,” or what I prefer to call “a body that tends toward non-body.” It represents the dilemma of human beings, stuck “somewhere between angel and animal,” and only able to conceptualize something greater than themselves by drawing on their own, imperfect forms. (2007: 236)

Il processo di espansione del corpo, che abbiamo visto attuarsi attraverso una moltiplicazione e una frattalizzazione, ne ricodifica i connotati. Il fatto che “tutto” possa divenire “corpo” non conferma la validità del concetto – come se potesse ora venir applicato con estrema versatilità su ogni fenomeno della molteplicità – ma la mette in questione. Il “corpo” del monachesimo zen tende a un “non-corpo”, o comunque a un “corpo” che non corrisponde a quel concetto di corporeità, fatto di carne e umori, che rappresenta il vero punto di partenza della speculazione della fenomenologia culturale (si veda Csordas 2003: 24 e sgg.).

Si tratta di una linea interpretativa analoga alle ricerche di Viveiros de Castro circa il concetto di “umano” nelle cosmoprassi dei popoli amazzonici. Scrive l’antropologo brasiliano: «*[ci sono] worlds where the primordial takes human form; which does not make it in any sense comforting, much the opposite: there where all things are human, the human is something else entirely. And there where all things are human, nobody can be certain of being unconditionally human, because nobody is—including ourselves*» (Viveiros de Castro 2012b: 32; corsivo mio). Secondo l’antropologo del “prospettivismo amerindiano”, il predicato di “umanità”, una volta esteso a tutto l’esistente, non si costituisce come un sostrato che “accomuna” gli umani a tutti gli altri esseri. Piuttosto, tale estensione del concetto finisce per “estraniare” l’essere umano da ciò che pensava essere il fondamento esclusivo della sua specie<sup>37</sup>. Ora, poiché si è riscontrata un’espansione del concetto di “corpo”, si ritiene efficace traslare la logica sottostante al ragionamento di Viveiros de Castro al nostro caso di studio. In questi termini, si può affermare allora che “laddove tutto è corpo, il corpo è *altro*”.

Volendo “prendere sul serio” il movimento di effettuazione del corpo cosmico del Buddha nei tre corpi particolari della mia partizione analitica, si può affermare che la prassi

---

<sup>37</sup> Riguardo il prospettivismo di Viveiros de Castro e il problema della traduzione equivoca mi permetto di rimandare a Nubile 2017.

monastica non utilizza il “corpo umano” come una figura virtuale da immettere in una metafora proiettiva. Il fatto che il cosmo – e quindi la Comunità e il monastero – sia pensato come un “corpo” non sarebbe quindi frutto di una *Weltanschauung* antropomorfa. Piuttosto, si può affermare che il “corpo umano”, nella prospettiva del monachesimo zen, sia determinato dal corpo cosmico del Buddha, essendone una sua espressione derivata. Il “corpo proprio” del praticante, immesso nella dinamica rituale, risulterebbe essere una predicazione del corpo cosmico. In tale prospettiva, è il corpo del singolo ad acquisire le sue caratteristiche somatiche dal corpo del Buddha, e non il contrario. Si può trovare un’interessante analogia al riguardo in uno studio sul corpo nel tantrismo della regione del Kashmir del celebre storico delle religioni Gavin Flood<sup>38</sup>.

[...] we have the idea that the particular experient is the result of cosmogonic processes and particularly that the individual body, which in one sense carries the group of senses, is itself the consequence of the cosmic body in both its essential and manifest aspects. (Flood 1993: 96)

In questa prospettiva, lo sguardo fenomenologico che parte *dal* corpo non riesce a rendere la prammatica monastica nella sua interezza. Il corpo è il soggetto del dispiegamento incorporato del Buddha ma, allo stesso tempo, è il Buddha a fare il corpo. Di nuovo, ritorna l’ambigua dialettica tra l’identità e la differenza. Il punto non è negare lo statuto di soggettività al corpo del monaco quanto riconoscere un piano ulteriore in cui questa soggettività viene pensata appartenere al corpo individuato *in quanto* parte di un corpo e di una soggettività più ampia. Il corpo del monaco è ambiguo poiché in esso vi è una co-partecipazione tra l’umano e il buddhico, una confluenza di due principi che non si escludono a vicenda ma che si corrispondono, pur senza confondersi<sup>39</sup>.

Il “corpo”, dunque, saturato dalla presenza del principio religioso del corpo buddhico, viene pensato trasfigurarsi, divenendo un “non-corpo”<sup>40</sup>. La sua stessa definizione

---

<sup>38</sup> La tradizione giapponese Zen Sōtō è stata fortemente influenzata dal buddhismo tantrico (la cui scuola in Giappone prende il nome di Shingon-shū). A proposito si veda: Faure 1991, 1993; Bodiford in White 2000; Rambelli 2007.

<sup>39</sup> Forse è questo un modo per chiarire il significato della formula elaborata dal celebre monaco giapponese Kukai: *Nyūga ganyū*, traducibile come “Il divino entra nell’umano come l’umano entra nel divino”. Si veda Faure 2017: 107.

<sup>40</sup> Questo spiegherebbe perché, nonostante la grande importanza data alla coltivazione dei corpi dei praticanti in monastero, l’Abate affermò durante il mio ultimo periodo di permanenza: «Io non credo al corpo!». Dal quaderno di campo. 02/10/2017.

viene destabilizzata. Esso è pensato come un elemento fondamentale della pratica monastica in quanto *attraversato* da dinamiche di ampiezza cosmica che precedono e costituiscono l'uomo come tale. In questo senso, il “corpo proprio” non è più concepibile come il fondamento della cultura e del sé – alla Csordas - quanto l'ennesimo livello di attualizzazione di un corpo cosmico. Esso viene, sì, inteso come sede di soggettività e di capacità di azione ma soltanto nella misura in cui il “corpo” dell'uomo partecipa al corpo del cosmo.

Riguardo all'ambiguità del concetto di corpo, troviamo un'interessante analogia nuovamente nello studio di Flood sui culti tantrici dedicati alla divinità panindiana Śiva<sup>41</sup>:

The ambiguity of the body is present not only at these higher levels, but also in a personal context. It is almost a truism to say that the individual human body is that which perceives, yet is also that which is perceived. It is both subject and object, both the 'body for me' and 'body for another' (to use Merleau- Ponty's terminology.) The human body for the Saiva [*i seguaci del culto tantrico di Śiva*], which contains the essential and manifest cosmic bodies, is both the subject of perception and the totality of objects perceived. This idea can be seen in the yogi [*l'asceta degli śaiva*] who, through concentrated introversion, is a body who perceives his body as the universe, yet from which he is not different. This ambiguity can further be related to the union of opposites expressed in the secret Kula ritual. In this rite the yogi [...] is identified with Śiva while the yoginī or dūtī [*femminile di “yogi”*] is identified with Śakti [*divinità femminile complementare a Śiva*]. The [...] [yogi] is identified with the body of consciousness which perceives, while the dūtī is identified with the body of the universe which is perceived. Yet both poles are also contained and united within each body. The concept of the body for the non-dual Śaivas is therefore ambiguous and in its ambiguity provides a perfect model for the relation of supreme consciousness to manifestation as one of both difference and identity. This ambiguity is reflected throughout the different levels of the cosmos. (1993: 104)

A causa, dunque, della fondamentale ambiguità del “corpo” zen, si ritiene che la fenomenologia culturale riesca soltanto parzialmente a esplorare con efficacia le dinamiche monastiche a esso relate. Questa corrente teorica, concentrandosi sul corpo *qua* soggetto finisce per ridurre l'idea di soggetto al corpo carnale stesso. Ciò non avviene in monastero

---

<sup>41</sup> È chiaro che ci si serve delle ricerche di Flood solo in senso analogico. Non è mia intenzione stabilire, e nemmeno suggerire, una convergenza tra il concetto di corpo dello Zen Sōtō e quello del tantrismo śaiva, sebbene possa essere un dato interessante per uno studioso della corrente religiosa kashmira.

poiché, come visto, il corpo del singolo è pensato in stretta relazione con il corpo cosmico, in un rapporto definibile di “ir-reciprocità”. A partire da queste conclusioni, si ritiene che l’accento fenomenologico sull’“umanità” della soggettività e dell’intersoggettiva incorporata non riesca a comprendere l’aspetto non-umano ed extrasociale del soggetto e del corpo nel monachesimo zen.

Ora, sorge un problema ulteriore. Le dicotomie soggetto-oggetto, trascendenza-immanenza, presenza-assenza, identità-differenza, benché utilizzate dagli stessi monaci ed euristicamente efficaci, rischiano di proiettare un’immagine della prassi monastica eccessivamente statica. L’ambiguità dei corpi si mostra in un quadro generale dinamico, in cui non c’è stasi su un polo o sull’altro delle dicotomie utilizzate. Lo abbiamo visto nel momento in cui – attraverso la Figura 1 – l’intersoggettività cosmica si mostra come un movimento circolare. Nel prossimo sottocapitolo, si esplorerà allora il corpo nella sua dimensione processuale. Si tenterà inoltre di verificare se è possibile conciliare tale prospettiva (in cui la relazione *crea* i corpi, ora come soggetti ora come oggetti) con una sostanzialista (in cui i corpi – già dati – stabiliscono delle relazioni tra loro, vuoi come agenti, vuoi come agiti).

### 5.5 Il corpo come attività

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, i diversi corpi formano una sorta di rete. Non si può prendere in considerazione un corpo senza coinvolgere gli altri. In questo senso, abbiamo mostrato come la materialità della relazione (Ingold 2001) assuma un ruolo centrale. Discutendo della relazione tra il corpo della Comunità e il corpo del monastero, si è mostrato come tra questi vi sia una sorta di concorso poetico. In monastero, ciò che *fa* i corpi è il loro *enactment* in un contesto ritualizzato. In questa prospettiva, il movimento interno al corpo del monastero *fa* la Comunità, e viceversa<sup>42</sup>. Ciò che produce i corpi – anche il corpo cosmico stesso – è l’azione ritualizzata che da un lato li coinvolge e, dall’altro, li crea<sup>43</sup>. Eccoci dunque di fronte all’ambiguità appena denunciata. I corpi entrano in relazione

---

<sup>42</sup> Ciò si applica anche al corpo singolo: è la prassi quotidiana nel suo dipanarsi a fare ricorsivamente il corpo del monaco.

<sup>43</sup> Dōgen, nel fascicolo ‘Ikka-no-myōju’ dello Shōbōgenzō, definisce il corpo cosmico del Buddha come “una sola perla brillante” (Nishijima, Cross 2007a: 49-53; Okumura 2015: 12 e sgg.). Questa immagine potrebbe veicolare una certa staticità nel rimandare alla perfezione della sfera. Tuttavia, il fondatore dello Zen Sōtō scrive, eloquentemente, che il corpo cosmico: «is perfect roundness, and roundly it rolls along» (Nishijima, Cross 2007a: 52). Il corpo cosmico non è dunque concepito come un “oggetto” conchiuso ma come una qualità

oppure sono messi in opera dalla relazione? Sofferamoci in primo luogo sui problemi derivanti da una concezione statica ed essenzializzante dei corpi. Solo dopo aver esplorato la loro fondamentale natura dinamica, potremo concentrarci sul ruolo che un'eventuale visione statica gioca all'interno della pratica monastica, e quale sia il rapporto tra le due prospettive.

Ora, perché un discorso che identifica dei “corpi” a sé stanti può risultare fuorviante? Ripercorriamo brevemente le modalità in cui sono stati analizzati i tre “corpi” nei capitoli precedenti. Il corpo singolo del monaco viene pensato solamente in relazione all'attività che dispiega, che è stata analizzata attraverso la dinamica del non-pensiero (*hishiryō*). Essa sostanzia la pratica-madre dello *zazen* e i codici di portamento elegante e dignitoso che connotano l'azione rituale (*igi*). Il pensiero del non-pensiero che prende corpo nella postura dello *zazen*, e il *modo* dei Buddha che si esprime nell'estetica del gesto, vengono intesi come l'espressione diretta del Buddha stesso nella sua dimensione cosmica. Lo stesso vale per il corpo della Comunità, costantemente preso nell'esercizio ascetico continuo (*gyōji dōkan*<sup>44</sup>), che si dipana nei momenti degli uffici liturgici così come nella dimensione informale, arrivando a occupare anche le ore notturne. Il corpo del monastero, infine, è concepito come una “montagna che cammina”, come un corpo in costante evoluzione, profondamente implicato con l'attività che genera al suo interno. Al di fuori di tali attività (ciò che in monastero viene chiamato *gyō*, l'attività ascetica) sembra non sia possibile riconoscere dei corpi reificati. I corpi non sono concepiti come degli oggetti che *possono* o che *devono* immettersi in un'attività rituale. Piuttosto, essi *sono* l'attività rituale del Buddha. I tre corpi si rimandano a vicenda e sono concatenati l'uno all'altro dalla fondamentale attività santificante che li attraversa. Tale attività, nella sua opera di attraversamento, contribuirebbe - nella prospettiva che si sta portando avanti - a una ridefinizione dei concetti di ‘corpo’ e di ‘soggetto’.

A questo riguardo, si può indicare un ulteriore limite della fenomenologia culturale. Tale corrente teorica *parte dal* corpo, come se fosse già dato. Come anche rileva l'antropologa Brenda Farnell, la nozione di corpo della fenomenologia, è connotata da una

---

(*perfect roundness*) e il suo dispiegamento (*roundly*). Il dispiegamento dell'attività del Buddha cosmico prende corpo nei corpi individuati in quanto attività rituale.

<sup>44</sup> *Gyōji dōkan* viene difatti tradotto dal prof. Ishii come “The circle of the Way (*dōkan*) in continuous practice (*gyōji*)”. Entrambi i termini utilizzati in questa formula rimandano alla circolarità e alla continuità dell'esercizio ascetico (*gyō*). Si veda: [https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/key\\_terms/pdf/key\\_terms11.pdf](https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/key_terms/pdf/key_terms11.pdf)

generale staticità (2012: 17 e sgg.)<sup>45</sup>. Ciò viene rilevato anche in un articolo di Desjarlais e Throop (2011: 93) entrambi esponenti della fenomenologia culturale, i quali affermano come tale corrente teorica spesso rinforzi la staticità di termini e concetti che vorrebbe ridiscutere<sup>46</sup>. D'altra parte, l'antropologia dell'incorporazione tende a ripetere – soggettivizzandola - la stessa “oggettivazione” epistemologica che intendeva prevenire. Come scrivono Knibbe e Westeeg in merito (2008: 57), ciò che era uscito dalla porta, pare rientrare dalla finestra.

A questo riguardo, troviamo un'interessante prospettiva nelle ricerche di Erin Manning (2014) circa la primazia del movimento sul corpo. In un articolo pubblicato sulla rivista “Body & Society”, Manning mostra come la fenomenologia, anche nella sua declinazione intersoggettivista, presupponga comunque la presenza di un corpo-soggetto, il quale è capace poi di venir coinvolto in un'azione. Nella visione della filosofa americana, al contrario, il movimento produce sia il soggetto che l'oggetto. Prendendo in esame il processo creativo dell'azione coreutica, Manning afferma:

[...] it is not ‘I’ who is in the process of creating a dance, but the dance itself that is in the process of creating ‘me’, a me that in its bodying will wonder the world directly. The *I* is in movement, active in a worlding, a taking-account of the world, co-composing with movement’s inflexions, attuning to its tendencies to form. The wonder is of the event’s capacity to create a bodying that is in excess of its-*self*, altering the very field of what ‘I’ might be. (2014: 166)

Come evidente da questo passaggio, Manning parla in termini processuali del “corpo”, de-sostantivizzandolo e utilizzandolo come un verbo: *bodying*. Il corpo non preesiste all'atto, ma nasce nell'*occasione*, nell'*evento* del suo darsi *qua* azione. Il soggetto e l'oggetto emergerebbero *ex post* da ciò che lei chiama un “campo ontogenetico di esperienza” (*ontogenetic field of experience*) (ibid.: 167, 179). Il campo dell'azione

---

<sup>45</sup> Si veda anche Spatz 2017.

<sup>46</sup> «Using terms that invoke clear and rigid differences between, for instance, subjective and objective, subjectivity and intersubjectivity, [...] interiority and exteriority, culture and experience, the particular and the general, or the phenomenal and the psychological runs the risk of suggesting that these elements are quite distinct in life, when in fact they are words we use to categorize situations that are terrifically complicated, fluid, and manifold in their features [...] There is a need for a more apersonal, discordant phenomenology, one that steers clear of, and moves us beyond, conventional notions of consciousness, selfhood, embodiment, subjectivity, and experience» (Desjarlais, Throop 2011: 94).

sarebbe capace di “generare mondi” attraverso il suo medesimo *enactment*: un modello analitico molto simile a quello della svolta ontologica.

Non è mia intenzione sposare totalmente le conclusioni della complessa speculazione di Manning<sup>47</sup> quanto di servirmene per mettere in luce dei problemi rilevati nel caso di studio in esame. Questa prospettiva è interessante poiché in essa il corpo non è né soggetto né oggetto. A questo riguardo, appare calzante la definizione merleau-pontiana di corpo che elabora il filosofo della religione Mark C. Taylor:

[A]s a result of its holey-ness or gappiness, the living body cannot be defined in terms of the binary opposites that structure conceptual reflection. The body is neither “subject nor object” ...rather, the body is the mean between extremes—the “milieu” in which opposites like interiority and exteriority, as well as subjectivity and objectivity, intersect. Never reducible to the differences it simultaneously joins and separates, the body is forever *entre-deux*. (Taylor cit. in Gray in Cattoi, McDaniel 2011: 56)

Questa definizione del corpo come “*entre-deux*” - come un “*écart*” alla François Jullien (2014) - ha una sua funzione euristica nel contesto monastico. Basti pensare alla discussione che si è fatto nel secondo capitolo sullo *zazen*, laddove il corpo proprio del monaco può essere pensato come un *diaframma* tra interiorità ed exteriorità. Il corpo in monastero si presenta dunque nella sua dinamicità, fuori dalla quale è difficile stabilire quali siano i suoi connotati.

Abbiamo ora mostrato perché la concezione del corpo *qua* attività sia rilevante e trovi riscontro nel contesto monastico. Tuttavia, per dare un’immagine quanto più completa della cosmoprassi zen, è necessario dare conto di una prospettiva apparentemente antipodale. Difatti, il corpo come “*diaframma*” - come “*snodo*” della soggettività e dell’oggettività - non esaurisce il doppio registro in cui i corpi, nel concetto e nel vissuto, sono inseriti. Da una parte, è vero, il corpo nel monastero zen è concepibile come un’“*increspatura*” di un campo più ampio (un punto focale attraverso cui si scatena la *dynamis* pressoché infinita che coinvolge l’immanenza e la trascendenza, l’interiorità e l’esteriorità, l’umano e il divino,

---

<sup>47</sup> La quale ha generato un altrettanto complesso dibattito in merito alla sua interpretazione della fenomenologia di Merleau-Ponty e dei legami (non riconosciuti) della corrente teorica husserliana con la ‘*process philosophy*’ di Whitehead, di cui Manning si fa interprete. Si veda: Sheets-Johnson 2014; Portanova 2014; McNeilly 2014.



ecc.). Dall'altra, esso stesso è capace di costituirsi come il "campo" di dispiegamento di tutte le potenze che sono pensate popolare il cosmo.

In un certo modo, si può affermare che la funzione diaframmatica dei corpi non si espliciti soltanto nella sua capacità di mediazione intersoggettiva tra i termini dicotomici. I corpi non sono concepiti soltanto come dei "crocicchi" levistraussiani, dei bozzoli passivi in cui «qualcosa vi accade» (Lévi-Strauss 2010: 16-17), degli spazi neutri di trasduzione tra un ambito e l'altro dell'esistente. Piuttosto, essi hanno la possibilità di incarnare, *allo stesso tempo*, anche uno dei poli delle dicotomie, ovvero porsi come soggetto agente od oggetto agito, come esteriorità o interiorità pura, come totale trascendenza o altrettanto piena immanenza. Dunque, a partire dalla critica alla fenomenologia culturale emergono due prospettive. La prima vede il corpo<sup>48</sup> incarnare contemporaneamente la posizione di soggetto e oggetto. La seconda vede i corpi emergere da una generale attività (cosmica e cosmopoietica al tempo stesso). Come può chiarirsi questa generale contraddizione?

A tal fine, farò qualche esempio tratto dal lavoro etnografico e dagli studi bibliografici. Si prenda in considerazione la postura dello *zazen*, i testi sacri dei *sūtra*, l'Abito del monaco (*okesa*) e il recinto del complesso monastico. Vediamo ora come questi elementi<sup>49</sup> vengono coinvolti nella doppia prassi di processualizzazione e di sostantivizzazione sopra denunciata. Da una parte, essi vengono considerati manifestare la loro potenza sacrale soltanto a partire dall'intersoggettività dinamica del rito.

1) La postura fisica dello *zazen* è efficace non in virtù della particolare manipolazione del corpo in sé ma in base al contesto comunitario di attualizzazione rituale del Risveglio del Buddha;

2) i libri dei *sūtra* sono intesi dispiegare una potenza metamorfica in relazione ai soggetti coinvolti nell'atto rituale di recitazione salmodiante durante gli uffici liturgici quotidiani<sup>50</sup>;

---

<sup>48</sup> Il corpo *sui generis*, quindi anche quello della Comunità e del monastero.

<sup>49</sup> Che possono essere pensati, nella cosmoprassi monastica, a partire dalla discussione fatta sopra, come "corpi".

<sup>50</sup> A proposito della concezione delle Scritture come "corpo" e del legame tra parola e cosa nella recitazione rituale buddhista mahāyāna, oltre al già citato Rambelli 2007, si veda l'interessante volume di Charlotte Eubanks (2011). Riguardo invece il legame tra il corpo e le formule magiche (i cosiddetti *dharani*) recitate insieme ai *sutra* negli uffici liturgici si veda Copp 2014.

3) la veste (*okesa*) non è più un pezzo di stoffa dal momento in cui viene sacralizzata con l'apposito rito di trasmissione<sup>51</sup>;

4) lo status di luogo sacro del recinto monastico è legato al rito che l'ha consacrato tale e alla particolare forma di vita di chi ci dimora.

D'altra parte, a questa dimensione - in cui la potenza sacrale dei corpi viene attivata dalla dimensione intersoggettiva del rito - si accompagna nelle pratiche e nei discorsi un altro registro che può esplicitarsi come segue:

a) sedere come un Buddha, anche distrattamente e fuori da un contesto rituale definito, è pensato esercitare comunque un'azione salvifica, su di sé e sugli altri<sup>52</sup>;

b) le parole dei *sūtra* possono dispiegare la loro potenza anche al di fuori della loro recitazione (*fugin*) o lettura (*kankin*) comunitaria negli uffici liturgici<sup>53</sup>;

---

<sup>51</sup> Si veda *supra* §4.1.2.

<sup>52</sup> Per questo motivo anche dei visitatori occasionali in monastero vengono fatti sedere in *zazen* per pochi minuti e fuori dalla procedura rituale vera e propria. Inoltre, la postura stessa del praticante in *zazen* è pensata esercitare un'influenza su chi ne viene in contatto, anche inconsapevolmente.

<sup>53</sup> Celebre è la storia della conversione del Sesto Patriarca Huineng (in giapponese Enō), il quale, pur essendo un giovane taglialegna analfabeta, senz'alcuna conoscenza dello Zen, attinse all'Illuminazione istantaneamente nel sentire, per caso, una frase del Sutra del Diamante (in giapponese Kongōkyō). Uno dei due fondatori dello Zen Sōtō, Keizan Zenji, nell'opera *Denkoroku* ("La Trasmissione della Luce") così descrive l'episodio mitologico del Risveglio di Huineng: «Nel primo quarto del settimo secolo, il padre di Huineng venne degradato e inviato in una regione della frontiera meridionale, dove si stabilì. Dopo la sua morte, Huineng venne allevato dalla madre. Crebbe in condizioni di grande povertà e si guadagnava da vivere tagliando legna. Un giorno, mentre portava al mercato una fascina di legna, udì un itinerante recitare la Scrittura del tagliatore di diamanti [Il Sutra del diamante]. Quando giunse al passo che dice: "Attivate la mente senza fermarvi su nulla", Huineng sperimentò l'illuminazione.» (Cleary 1994: 131).

In generale, ciò rimanda alla più vasta capacità dei testi di attraversare il corpo e trasformarlo in base al piano di contiguità immanente, di cui si discute in questa tesi, che li vede co-estensivi. Si veda cosa afferma Eubanks (2011: 137-138) a proposito del Sutra del Loto (il testo fondamentale dello Zen Sōtō e del buddhismo giapponese in generale: cfr. Leighton 2007; Endō 2014) e del potere trasformativo che ha perfino l'ascolto distratto di una sua frase: «*The idea that an actual piece of writing could be housed within the human body, could permeate that body, could actually be the force animating that body, and could also incorporate into a divine body is an idea that lies at the core of Mahāyāna Buddhism. This complex doctrine of the body's entanglement with textuality forms the backbone of the "Preachers of Dharma" chapter of the Lotus Sutra. [...] "Preachers of Dharma" encourages the Buddhist faithful to "look with veneration on a roll of this scripture," of which the chapter is itself a part, "as if it were the Buddha himself." Further, the chapter maintains that "if a good man or good woman shall receive and keep, read and recite, explain or copy in writing a single phrase" of the sutra, "that person is to be looked up to and exalted by all the worlds, showered with offerings fit for a Thus Come One," and is to be understood as a great bodhisattva who "is preaching the [Lotus Sutra] with breadth and discrimination."* Following these observations, the historical Buddha, who is

c) l'Abito può convertire e trasformare - al di là della fede soggettiva e del contesto rituale intersoggettivo - individui del tutto ignari del suo valore<sup>54</sup>;

d) il recinto del monastero è pensato trasformare in un Buddha ogni essere che passi la soglia d'entrata, indipendentemente dalle propensioni personali<sup>55</sup>.

Ora, cosa si vuole affermare con il raffronto appena delineato? Si vuole sottolineare come, da una parte, i corpi sono considerati non nella loro individuazione quanto nell'attività che li attraversa e li santifica. In questa prospettiva, difatti, prevale non la materialità del corpo in *zazen* o dell'Abito in sé quanto la dimensione rituale che trasforma la materialità

---

*preaching the text that (he knows) will later be written down as the Lotus Sutra, issues the following mandate: "Wherever it may be preached, or read, or recited, or written, or whatever place a roll of this scripture may occupy, in all those places one is to erect a stupa of the seven jewels, building it high and wide and with impressive decoration. There is no need even to lodge a śarīra [relic] in it. What is the reason? Within it there is already a whole body of the Thus Come One." Here the Lotus Sutra proposes four interrelated points. First, the written words of the sutra contain the Buddha's voice in a way that is analogous to the Placement of corporeal remains in a stupa. Both sites enshrine presence and provide a locale around which ritual activity may be organized. Second, the written words of the sutra are not simply a subcategory of relic. Rather, they supersede all other types of relic, for two reasons. In terms of scale, the sutra contains an entire body of the Buddha, whereas other types of relic typically consist of bodily pieces (hair, teeth, bones). That is, the sutra contains the words of the Buddha that are the basis of his enlightenment and therefore of his claim to be a buddha incarnate. In terms of efficacy, the sutra remains a living substance, capable of interacting with and activating those with whom it comes into contact, allowing them to become enlightened as they ingest its teachings. By contrast, bodily relics, as many have noted, are paradoxical objects, at once serving as a locale of presence and as a reminder of absence. Third, because it is the birthplace of future buddhas, any place that the entire Lotus Sutra exists constitutes a holy site, on a par with the site of a buddha's birth, enlightenment, first sermon, and passage into nirvana. Finally, this logic can be extended to the human body, which, once someone has memorized the words of the sutra, becomes a container (skin and flesh) of a container (the mind) of the words of the sutra.».*

<sup>54</sup> Bernard Faure (1995b) in un interessante articolo esplora la dimensione "magica" dell'Abito e il suo statuto non meramente simbolico. Nello Zen Sōtō, difatti, esso è pensato "fare" letteralmente il monaco. Per questo motivo, l'Abate di Fudenji inverte spesso nei suoi discorsi il celebre detto "L'abito non fa il monaco" in "L'abito fa il monaco". La forza magica e performativa dell'Abito è pensata esercitarsi, in alcuni casi, anche al di là dello statuto rituale della persona che lo indossa. Celebre al riguardo è la storia di Utpalavarnā, una cortigiana indiana che indossò per scherno l'Abito, ritrovandosi poi convertita. Così ne parla Faure: «*As the story of the nun Utpalavarnā shows, the kasaya [l'Abito] works miracles, even if it is worn as a joke. Utpalavarnā was in a former life a courtesan, who, having once put on a monastic robe as a jest, was later able, due to the good karmic impregnation of this act, to enter the Buddhist path.*» (1995b: 351). L'Abito quindi è pensato esercitare un'efficacia magica, agente attraverso un rapporto simpatico di contagio (Frazer [1922] 2012: 23-64), indipendente dallo statuto del soggetto. La sua forza non necessita dunque dell'intersoggettività poiché *in sé* è capace di influire e modificare lo statuto del soggetto, in un qualche modo, oggettivandolo. L'efficacia magica del *kesa* è brillantemente ritratta nel lungometraggio *L'arpa birmana* (1956) di Kon Ichikawa.

<sup>55</sup> Si rimanda al paragrafo §4.2.3, dove si è riportato la frase di Dōgen Zenji dove il monastero veniva equiparato alla "Porta del Drago" che trasformava i comuni pesci in esseri mitologici.

del corpo del monaco nel corpo del Buddha, e la materialità di un pezzo di stoffa nell’Abito della liberazione religiosa (*gedap-puku*)<sup>56</sup>. Dall’altra, invece, i corpi sono riconosciuti *qua* corpi, assumendo la possibilità di esercitare un’efficacia rituale a prescindere dal contesto intersoggettivo.

Insomma, nell’intendimento del corpo *qua* attività, i termini dicotomici (interiorità-esteriorità, immanenza-trascendenza, soggetto-oggetto) si compensano secondo un movimento uguale e contrario (il soggetto e l’oggetto si fondono nell’azione, l’immanenza tende alla trascendenza, la trascendenza si immanentizza, ecc.). Nell’intendimento del corpo *qua* corpo, i termini dicotomici sono squilibrati e non armonizzati (l’esteriorità agisce sull’interiorità, l’immanente agisce sul trascendente, il soggetto subisce un’*agency* esterna, ecc.). Si può allora supporre che quest’alternanza tra equilibrio e squilibrio sia, in realtà, la vera e più profonda processualità che governa le concezioni di “corpo” in monastero. Tale processualità di tipo superiore non nega la sostantività dei corpi ma la comprende. Questo tipo di attività si può forse ricondurre a ciò che Dōgen Zenji chiama *zenki* (si veda Nishijima, Cross 2007b: 355-357), a Fudenji tradotto come “Opera totale”<sup>57</sup>. Il concetto di *zenki* (variamente tradotto nei testi inglesi come “Whole Works”<sup>58</sup>, “Total Dynamic Function”<sup>59</sup>, “Total Dynamic Working”<sup>60</sup>, ecc.) viene a indicare l’attività dinamica superiore che non nega la realtà formale dei corpi – dando risalto solamente all’aspetto immediato dell’attività<sup>61</sup> - ma la ingloba, mettendola in funzione. La generale attività cosmica che forma i corpi, e in essi si mostra, non demolisce la forma ma la *agisce*.

Riguardo questo tipo di concezione del corpo, si trova un’interessante analogia nelle analisi di Terence Turner riguardo al corpo dei Kayapo, una popolazione amazzonica. Presso questo gruppo amerindio l’ordine cosmico, sociale e corporeo si riflettono l’uno nell’altro. Scrive l’antropologo di Chicago:

---

<sup>56</sup> Fabio Rambelli riconosce la forza santificante del rito nel concetto buddhista giapponese di *kaji* che il semiologo italiano traduce come *empowerment*. Egli scrive: «*It should be noted that the soteriological transformation of the practitioner's body into a Buddha body is described in the text as an effect of an "empowerment" (adhithana in Sanskrit, jiachi in Chinese, kaji in Japanese) that results from the ascetic's interaction with the Buddha*» (Rambelli in White 2000: 367). Interessante notare inoltre che l’Abate di Fudenji si sia riferito esplicitamente al concetto di *kaji* (il quale viene utilizzato solitamente nel buddhismo giapponese esoterico di scuola Shingon) nel parlare dell’“Evento”, dell’“Accadimento” religioso, traducendolo non come “*empowerment*” ma come “grazia”. Dagli appunti personali. 13/11/2014.

<sup>57</sup> Dal quaderno di campo. 27/11/2017.

<sup>58</sup> Thomas Cleary cit. in Maraldo in Heine 2015: 127.

<sup>59</sup> Okumura 2010: 124.

<sup>60</sup> Waddell, Abe 1972: 76.

<sup>61</sup> Ciò che si potrebbe ricondurre all’attività ascetica quotidiana (*gyō*) che compone la Regola e la cui responsabilità cade sulle persone che vivono in monastero.

From the Kayapo point of view, *this thoroughgoing parallelism between cosmic and bodily form is neither a metaphorical correspondence between given natural and social orders or "systems of differences," nor of the structure of the social body as the structure of the cosmos. Rather, body and cosmos participate in a single process of development*, the form space-time, conceived as an endlessly replicated series of irreversible processes in vertical space (diurnal solar journeys, the growth of individual bodies) which in turn imply repeated cycles of reversible movement between contrasted zones of periphery and center, and nature and society [...].

The structure of this universal macroprocess is also the structure of microprocess of social activity at all levels of social and individual action down and including intrabodily processes. Both the vertical and horizontal/concentric dimensions of the pattern are replicated, in the same complementary relation, at all levels of social organization. The "cosmos" is simply the abstract form of total process of individual and collective activity which simultaneously produces social bodies and persons, families and households, communal groupings and communities themselves. *The fundamental reality of body, society, and cosmos alike is that of a process of action that unfolds from beginning through a reciprocal interaction between central subject and peripheral world, a process simultaneously subjective and objective, intentional and material* which appears, at different levels, as the form of an individual act, cycle of the social body, the developmental cycles of family and household, structure of the community as a whole, and the formation of the universe. (Turner 1995: 164) (corsivo mio)

Analogamente al lavoro antropologico di Turner presso i Kayapo, nel contesto monastico l'omologia tra i corpi non è di ordine metaforico ma effetto di una generale "*process of action*" che forma e scioglie i corpi secondo un modello di base che non coincide con il modello corporeo dell'essere umano. Non si tratta dunque di far collassare il pensiero dicotomico su se stesso – come pure la svolta ontologica ha spesso, invano, minacciato (Henare *et al.* 2007: 16; Holbraad, Viveiros de Castro 2016: 4; Viveiros de Castro in Jensen, Rødje 2010: 221; Viveiros de Castro 2017: 96). Le diverse dicotomie – soggetto/oggetto, sostanza/processo, interiore/estriore, identità/differenza, ecc. – vengono in ogni caso utilizzate anche quando si cerca di minarne le basi concettuali. Bisogna piuttosto metterle in funzione senza irretire il gioco analitico di scambio tra i due poli. In questo senso, si può ricevere dai nostri soggetti di studio - attraverso il concetto di attività superiore (*zenki*) - una

suggerzione epistemologica, attuando quella “ricorsività”, quel “cannibalismo” concettuale di ritorno, che la svolta ontologica ha posto come suo obiettivo finale (Henare *et al.* 2007; Pedersen 2011; Holbraad 2008; Holbraad 2012; Viveiros de Castro 2017).

Ricapitolando, i corpi non esistono al di là dell’attività che li costituisce. Allo stesso tempo, essi sono riconosciuti come il momento essenziale di espressione di tale processo cosmico. La dialettica tra la sostanza dei corpi e la loro processualità si risolve su un piano superiore in cui viene identificata una funzione dinamica totale (*zenki*): un’attività che non nega la forma individuata dei corpi singoli ma che la realizza *mettendola in funzione*.

Quest’immagine cosmologica - che forma e informa la prassi monastica - non è tuttavia vissuta dai soggetti di studio come un insieme di nozioni atti a spiegare il funzionamento del cosmo e delle sue parti. L’attività fondamentale del corpo cosmico e dei corpi individuati ha una natura religiosa e non puramente meccanica. La religiosità che fonda la “forma di vita monastica”<sup>62</sup> dello Zen è riconducibile alla dimensione altruistica del sacrificio. Il monaco difatti è l’espressione attuale della figura del *bodhisattva* il quale sacrifica il proprio corpo-mente, ovvero la sua vita intera, per la salvezza di tutti gli esseri. Nel prossimo sottocapitolo si esplorerà dunque la dimensione sacrificale in relazione alla natura dei corpi e dell’attività cosmica fondamentale che li anima.

## **5.6 L’attività come offerta sacrificale**

Per meglio chiarire l’aspetto sacrificale è necessario tenere conto della distinzione buddhista classica tra il piano della verità ultima e il piano della verità relativa (Williams 2008: 16). La perfetta reciprocità del corpo di Buddha con i corpi individuati emerge dal punto di vista assoluto. Dalla prospettiva relativa, invece, i monaci risultano impegnati in un esercizio religioso che viene da essi percepito come estremamente esigente e arduo. Essi non si pensano come dei Buddha realizzati ma come degli esseri umani che vivono *religiosamente* la propria umanità, con tutte le limitazioni che vengono riconosciute come proprie all’essere umano. Insomma, i monaci affermano esistere uno iato tra la propria umanità e la buddhità che li costituisce<sup>63</sup>. Da questa prospettiva, l’educazione del corpo del monaco, l’impegno alla vita comunitaria e l’edificazione del monastero risultano sostanziate da ciò che l’Abate di Fudenji definisce “tensione escatologica”. I corpi del singolo, della Comunità e del

---

<sup>62</sup> A proposito dell’uso del concetto di “forma di vita” in relazione al monachesimo si veda l’interessante opera di Giorgio Agamben (2011) sull’Ordine minore dei frati francescani.

<sup>63</sup> Dal quaderno di campo. 01/12/2017.

monastero vengono pensate come un'offerta sacrificale al corpo divino del Buddha. Ciò avviene non soltanto nel momento dell'ordinazione monastica - in cui l'individuo rinuncia alla vita mondana, consacrando alla vita comunitaria - ma si manifesta anche nella vita claustrale quotidiana laddove, ad esempio, il dovere della vita monastica può mettere a repentaglio la salute del singolo. Il caso riportato nel capitolo precedente, dove una monaca, nell'ottemperare alle procedure rituali che precedono la Trasmissione del Dharma, aggravò definitivamente le condizioni delle sue ginocchia è un buon esempio di tale dinamica<sup>64</sup>. In un'altra occasione, una monaca mi raccontò di quando dovette continuare a tagliare l'erba con la forbice a mano nonostante i suoi problemi ai legamenti, poiché non c'era nessun'altro che potesse sostituirla<sup>65</sup>. Durante il mio lavoro etnografico, ho avuto modo di osservare e di registrare numerosi accadimenti dello stesso genere.

Questi esempi sono solo dei casi concreti di una dinamica generalizzata all'interno del recinto monastico che tende a mettere in secondo piano le esigenze del corpo singolo in favore delle ingiunzioni rituali. Ciò non vuol dire che i monaci non abbiano cura della loro salute, o che si dedichino a pratiche mortificatorie. Piuttosto, si vuole indicare come il sacrificio di sé sia strettamente connesso con lo "spirito di servizio" del *bodhisattva* che anima la Comunità. In maniera ancora più eloquente, la dimensione sacrificale del corpo viene sottolineata in una formula rituale recitata in apertura degli insegnamenti formali. La parte centrale così recita: «*Questo raro, prezioso corpo avuto in dono offriamo or qui e per sempre fin che sia compiuto nel Sacro corpo del Tathāgata [il Buddha]*»<sup>66</sup>. Il corpo del singolo e della Comunità, benché parte integrante ed espressione integrale del corpo del Buddha, sono concepiti e vissuti in termini processuali, in cui la salvezza definitiva è concepita come di là da venire ("*fin che sia compiuto*"). Lo statuto di offerta, inoltre, riguarda anche lo stesso corpo del monastero. Esso difatti viene inteso come "l'Opera"<sup>67</sup>, il riflesso in terra della dimensione celeste<sup>68</sup> che viene offerto al corpo del Buddha quale sua incarnazione terrestre.

Per meglio comprendere la natura del sacrificio monastico, è bene specificare cosa s'intenda per sacrificio. Secondo la definizione di Hubert e Mauss (1981 [1898]), il sacrificio è connotato dalla presenza di un oggetto di riferimento (la divinità destinataria), di un

---

<sup>64</sup> Dal quaderno di campo. 10/04/2016.

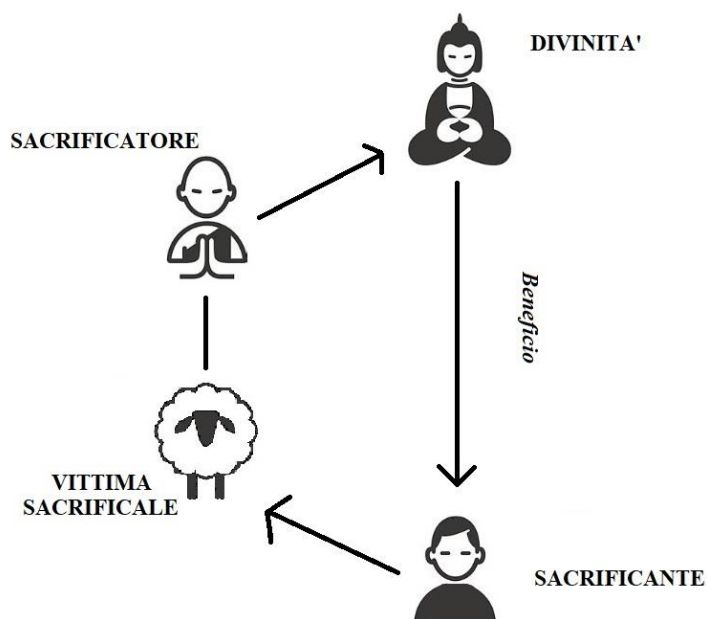
<sup>65</sup> Dal quaderno di campo. 02/09/2016.

<sup>66</sup> Traduzione del *Daichi Zenji Hotsuganmon* per uso interno del monastero Fudenji.

<sup>67</sup> Dal quaderno di campo. 11/05/2017.

<sup>68</sup> Dal quaderno di campo. 17/02/2018.

sacrificatore (che opera da mediatore), di un sacrificante (colui che offre il sacrificio) e di una vittima sacrificale (che funge da sostituto rituale della persona del sacrificante) (vedi



12: Schema sacrificale di Hubert e Mauss

Figura 12). Il sacrificante attraverso la mediazione sacerdotale compie un'offerta di valore alla divinità che, secondo una logica di scambio, accorderà un relativo beneficio. In questo modo, l'uomo stabilisce una comunicazione con il piano divino secondo un rapporto di reciprocità.

Si può affermare la presenza di questo schema basilico nel rapporto dei monaci con il Buddha? Secondo Reiko Ohnuma nel suo studio sul corpo sacrificale nella letteratura buddhista (2007: 249), nella religione di Siddharta Gautama potrebbe non considerarsi lecita la distinzione netta tra la vittima sacrificale e il sacrificante: i due ruoli verrebbero a incarnarsi nella stessa persona del monaco. Secondo la studiosa giapponese, dal momento in cui il monaco offre il suo proprio corpo, non è possibile parlare di sostituzione rituale. Ohnuma scrive:

*the bodhisattva [la figura dell'altruismo archetipico del monaco] sacrifices his present state in order to gain the more sacred state of Buddhahood, he sacrifices his ordinary body in order to gain the body of a Buddha [...] and in all such cases the larger cosmic order he inhabits is likewise sanctified and renewed. (ibid.: 251)*



Attraverso le categorie di Hubert e Mauss, Ohnuma interpreta inoltre il sacrificio del monaco<sup>69</sup> come un rituale di espiazione. L'uomo religioso intraprende la ricerca della Via per espiare la sua condotta egoistica, i cui frutti negativi si sono accumulati nel corso di più vite. In quest'atto di rinuncia, Ohnuma riconosce una doppia dinamica. Da una parte vi sarebbe un sacrificio di desacralizzazione in cui il monaco sradica i propri peccati *offrendoli*; dall'altra, un sacrificio di sacralizzazione, in cui il religioso santifica la propria persona ricevendo dalla vittima sacrificale (egli stesso) il potere santificante che lo avvicinerà al corpo del Buddha, alla buddhità (vedi Figura 12).

The bodhisattva's gift of his body might therefore be seen as either a sacrifice of *desacralization*, in the sense of eradicating his sin or impurity, or a sacrifice of *sacralization*, in the sense of sanctifying the bodhisattva and moving him one step closer to perfect Buddhahood. In the first case the victim accepts sin and impurity *from* the sacrificer, while in the second case the victim imparts sacred power *to* the sacrificer—and since in our case the bodhisattva himself is the victim, this accords nicely with the double character of the bodhisattva's body as both a worthless and impure carcass and an already-ideal form. Ultimately, of course, the bodhisattva's gifts of his body are not *literal* sacrifices, but they do share with literal sacrifice the destruction of a victim and the profound surge of sacred energy that seems to be released by such destruction. They might therefore be seen as *metaphorical* sacrifices or, perhaps, as “spiritualizations” or “ethicizations” of sacrifice. (ibid.: 252)

Il sacrificio del monaco appare come il perfetto ideale del sacrificio: l'auto-sacrificio (si veda a proposito Smith, Doniger 1989: 189 e sgg.; Willerslev 2013b: 144 e sgg.). Tuttavia, Ohnuma riconosce prontamente il «double character of the bodhisattva's body [...] a worthless and impure carcass and an already-ideal form». Sebbene il monaco offra se stesso, la sostituzione rituale – elemento indispensabile perché si possa parlare di sacrificio secondo Hubert e Mauss – permane in grazia dell'ambiguità<sup>70</sup> del corpo buddhista di cui si è parlato sopra.

---

<sup>69</sup> E, in generale, dei *bodhisattva*, gli esseri che rinunciano alla propria salvezza per favorire l'entrata nel Nirvana del loro prossimo.

<sup>70</sup> Numerosi autori, quali Faure 1991; Wilson in Buswell 2004; Williams 2008 e altri, usano esplicitamente il termine “*ambiguity*” per riferirsi al corpo buddhista.

Si prenda ad esempio il corpo del monaco al momento dell'Ordinazione monastica. Pensare che il corpo del monaco prima e dopo il rito sia sostanzialmente lo stesso è un'immagine coerente con il senso comune ma non con la logica propria all'iniziazione monastica. Come visto nel capitolo precedente, il momento dell'entrata nell'Ordine (*shukke tokudō*) incarna, nello Zen Sōtō, il vero momento del Risveglio, del *satori*. Nello svolgimento del rito prende luogo una radicale metamorfosi che non riguarda solo la posizione della persona sociale o i riferimenti cognitivi (la "visione del mondo") del soggetto. La trasformazione rituale si incide sul corpo e sulla materialità a esso correlata e consustanziale. Prima dell'ordinazione, il postulante fa un bagno rituale di purificazione, i cui effetti sono incarnati dal *kimono* bianco che veste. Vengono rasati i capelli (l'attaccamento al mondo secolare) e riceve, con un tocco di pennello, l'unzione sulla sommità del capo a partire dalla sommità del capo dell'ordinante. Ora, non è mia intenzione esplorare i dettagli dello *shukke tokudō* ma mostrare come la potenza del rito sia intesa trasformare direttamente i corpi<sup>71</sup>. Il corpo del postulante, alle soglie della Comunità, è un altro corpo rispetto a quello del monaco. A partire da questa discontinuità dettata dalla forza trasformativa del rito (Turner 1986: 145), ciò che il monaco *offre* come vittima sacrificale è il proprio corpo mondano. Nella prospettiva del monachesimo zen, il corpo che *gode* dei benefici del Dharma non è il corpo del soggetto comune, che è pensato come perduto in un mondo fluttuante, ma il corpo del monaco iniziato il quale, come visto nei capitoli precedenti, è coestensivo con il corpo del Buddha.

Nella prospettiva di Ohnuma, inoltre, l'autosacrificio ambivalente del buddhismo viene interpretato come *metaforico*, in quanto esso non implica il suicidio né alcuno spargimento di sangue. Secondo Ohnuma (2007: 252), il sacrificio buddhista è stato "interiorizzato", in reazione al sacrificio vedico che prevede la morte della vittima sacrificale. Come ulteriore affermazione dell'ideale buddhista della non-violenza (in sanscrito *ahimsā*), il processo di sostituzione rituale verrebbe metaforizzato in modo da permettere un sacrificio incruento, in cui la vittima sacrificata sarebbe coinvolto in un processo puramente *simbolico* e non letterale. A partire dal mio caso di studio, mi trovo in disaccordo con la studiosa giapponese sul carattere "metaforico", "simbolico", del sacrificio

---

<sup>71</sup> Uno dei componenti del laicato di Fudenji, N. B., un uomo di circa cinquant'anni di professione vetraio, mi raccontò come, a seguito della sua iniziazione (*zaike tokudō*) come membro laico della Comunità, dopo il rito avesse percepito per quasi una settimana come una sorta di "santità" che pervadeva il suo corpo e che colpiva i membri della sua stessa famiglia. Dal quaderno di campo. 07/08/2016.

buddhista, che per lei rappresenterebbe la “spiritualizzazione”, l’“eticizzazione” del sacrificio vedico. Ora, oltre al fatto che il rapporto diretto d’inversione tra sacrificio vedico e buddhista non è accettato da tutti gli studiosi (Bronkhorst 2012), ciò che interessa sottolineare è la natura della “violenza” rituale che Ohnuma legge come puramente metaforica. A questo proposito, la domanda è la seguente: è possibile considerare il sacrificio del corpo buddhista come “non-violento” solo sulla base della mancanza di spargimento di sangue<sup>72</sup>?

L’interpretazione di ciò che è ‘violenza’ dipende da una determinata posizione epistemologica. Se si considera violenza solamente l’inflizione di un danno fisico, allora si concorda con la studiosa giapponese. Se invece, come intendo fare, si considera la “violenza” secondo il vissuto fenomenologico del soggetto, allora tale concetto assume una più ampia significazione. Difatti, ritengo arbitrario associare la “violenza” soltanto al danno inflitto alla configurazione biologica della vittima sacrificale. Piuttosto, penso che sia maggiormente adeguato associare la violenza sacrificale alla discontinuità ontologica generata nel rito. Pensare il rito di iniziazione come non-violento significa non riconoscere questa dimensione fondamentale. Tale discontinuità è vissuta in maniera forte dai soggetti e se, da una parte, garantisce loro performativamente la salvezza, dall’altra li costringe a un cambiamento di vita che ha delle implicazioni dure e aspre sulla vita del rinunciante. A questo proposito, in una conversazione, l’Abate mi raccontò della sofferenza da lui provata nel momento in cui decise definitivamente di stabilirsi di persona a Fudenji. Avendo compreso la necessità della Comunità della sua costante presenza, egli dovette rinunciare alla vita familiare con la sua compagna. Egli ricordò tale decisione come un vero e proprio *sacrificio*, non nel senso quotidiano del termine ma in quello che si sta ora discutendo<sup>73</sup>. La stessa drammaticità ha segnato la vita di Q. I., uno dei monaci anziani, il quale da giovane decise di abbandonare la sua terra natia oltreoceano per seguire l’Abate e poi, già adulto, lasciò la sua famiglia per trasferirsi definitivamente in monastero. Questo tipo di sacrificio non comporta uno spargimento di sangue ma produce nondimeno una rottura violenta nei rapporti sociali in cui la persona è inserita. Difatti, al momento dell’ordinazione monastica

---

<sup>72</sup> Il sacrificio del corpo nel buddhismo giapponese è stato inteso anche come letterale, dove i monaci rinunciavano al proprio corpo e alla propria vita attraverso il suicidio rituale, che poteva prevedere auto-combustione, auto-annegamento, auto-soffocamento, auto-mummificazione, ecc. Si tratta di una lettura radicale del “divenire Buddha con il proprio corpo-mente” (*sokushinjōbutsu*; *sokushinzebutsu*). A proposito si veda: Raveri 1998; Lobetti 2007.

<sup>73</sup> Dal quaderno di campo. 24/03/2018.

si può legittimamente parlare di una vera e propria morte della persona sociale. La violenza insita nel fare del proprio corpo un'offerta è percepita dai monaci come fin troppo "dolorosa" e "reale".

A quest'affermazione si potrebbe obiettare che, per quanto dolorosa e reale possa essere la loro esperienza, il loro sacrificio è comunque di ordine minore rispetto all'offerta *letterale* del proprio corpo, ovvero il suicidio. Per quanto possa essere considerata *reale* la violenza sacrificale sopra indicata, questa non potrebbe mai essere così reale come l'autoimmolazione in cui la "discontinuità ontologica" viene conferita dalla morte. Dalla prospettiva che si sta utilizzando, questo tipo di obiezione non tiene conto del *piano di contiguità immanente* che sostanzia i corpi nel monastero. Dal punto di vista assoluto, la letteralità del sacrificio – immolare il proprio corpo perché diventi il corpo del Buddha – è già realizzata, data la contiguità fondamentale tra i corpi. Difatti, il corpo del singolo per metonimia è già il corpo del Buddha. L'immolazione suicidaria<sup>74</sup> troverebbe, al contrario, la sua ragion d'essere soltanto all'interno di un quadro concettuale dove i corpi non sono coestensivi *ab initio*. La radicalizzazione dell'istanza sacrificale presuppone una distanza incolmabile tra il Buddha e l'uomo: l'estrema distanza comporterebbe l'estremo gesto sacrificale. La prospettiva radicale del suicidio rituale – che secondo Smith e Doniger rappresenta «the least symbolic of all sacrifices [...] in which the symbol stands for himself» (1989: 127) - non è in contrapposizione a una lettura metaforica del sacrificio ma ne rappresenta, in modo complementare, il suo perfetto coronamento. Prendendo sul serio la *metaforicità* del sacrificio - che implica l'alterità dell'oggetto di riferimento (Wagner<sup>75</sup> 1986: 6; Viveiros de Castro 2017: 40) - rende possibile la sua *letteralizzazione*. Insomma, l'offerta corporea del suicida interpreta in maniera letterale il simbolico. Il sacrificio del corpo del monaco nel monastero zen, al contrario, non percepisce assenza o mancanza nell'azione simbolica poiché la natura del gesto, come visto nei capitoli precedenti, è autotelica. Le azioni dei monaci sono pensate partire dalla certezza di una salvezza già avvenuta e per questo motivo essi riescono a giocare con il simbolo senza realizzarlo alla lettera. Mentre nel suicidio rituale si cerca di rendere *letterale il significato* simbolico, nella prospettiva che si sta qui analizzando si rende *simbolico il significante*, ovvero la manipolazione del corpo – abluzione, rasatura, unzione, vestizione, ecc. – rappresenta il compimento immediato

---

<sup>74</sup> La quale rimane comunque una possibilità concreta nel buddhismo giapponese.

<sup>75</sup> Scrive Roy Wagner: «A metaphor, and, by extension, a trope generally, equates one conventional point of reference with another, or substitutes one for another...».

dell'operazione simbolica. Con questo non si vuole negare la realtà e l'efficacia dell'apparato simbolico; piuttosto, si vuole affermare che, nel processo sacrificale del corpo monastico, il simbolo sprofonda nella carne e prende vita a partire da uno sfondo generale di contiguità.

In questo senso, non si concorda con Ohnuma la quale riconosce nella metaforicità del sacrificio incruento il suo metaforico “stare per altro”. Infine, nemmeno si concorda con Wendy e Doniger che riconoscono nella letteralità del sacrificio cruento un simbolo che “sta per se stesso”: il gesto ascetico estremo non sta realmente per se stesso ma per il compimento di un ideale religioso *a venire*. Il corpo come “simbolo che sta per se stesso” lo si riconosce, invece, nelle prammatiche zen, laddove la manipolazione ludica del corpo non tende a un obiettivo esterno, poiché questo è compiuto da sempre: detto attraverso una formula dello Zen: “da prima della nascita dei propri genitori”.

Paradossalmente, la certezza della salvezza non è pensata inibire l'esercizio ascetico, come nel caso di qualcuno che abbandoni una certa pratica una volta raggiunto lo scopo preposto. I monaci al contrario pensano la pratica *a partire* dal Risveglio<sup>76</sup>. Traslando dunque questa prospettiva al discorso che si sta ora facendo, anche il sacrificio non è mai pensato soltanto come un atto definitivo, dove il praticante facendo dono di sé entrando nella Comunità può rivendicare una sorta di privilegio spirituale che lo esime dallo sforzo della disciplina. Il rito di iniziazione costituisce certamente l'acme nella vita di un religioso ma il sacrificio del corpo è pensato compiersi lungo tutto il percorso ascetico, come anche rileva Ohnuma (2007: 252). Per questo motivo, l'iniziazione non dispensa i monaci dallo sforzo quotidiano ma dà inizio a un processo potenzialmente infinito. Difatti, la “presa di rifugio” e la ricezione dei precetti religiosi viene ripetuta ogni quindici giorni in un rito lungo e complesso chiamato *fusatsu*<sup>77</sup>. La disposizione al sacrificio va rinnovata poiché la trasformazione rituale che avviene durante l'ordinazione (*shukke tokudō*), per quanto abbia un'incisività ontologica e non solo metaforica, non è mai definitiva, poiché lo stesso corpo del praticante è inserito in un processo costante di evoluzione che richiede una risoluzione altrettanto costante al sacrificio di sé.

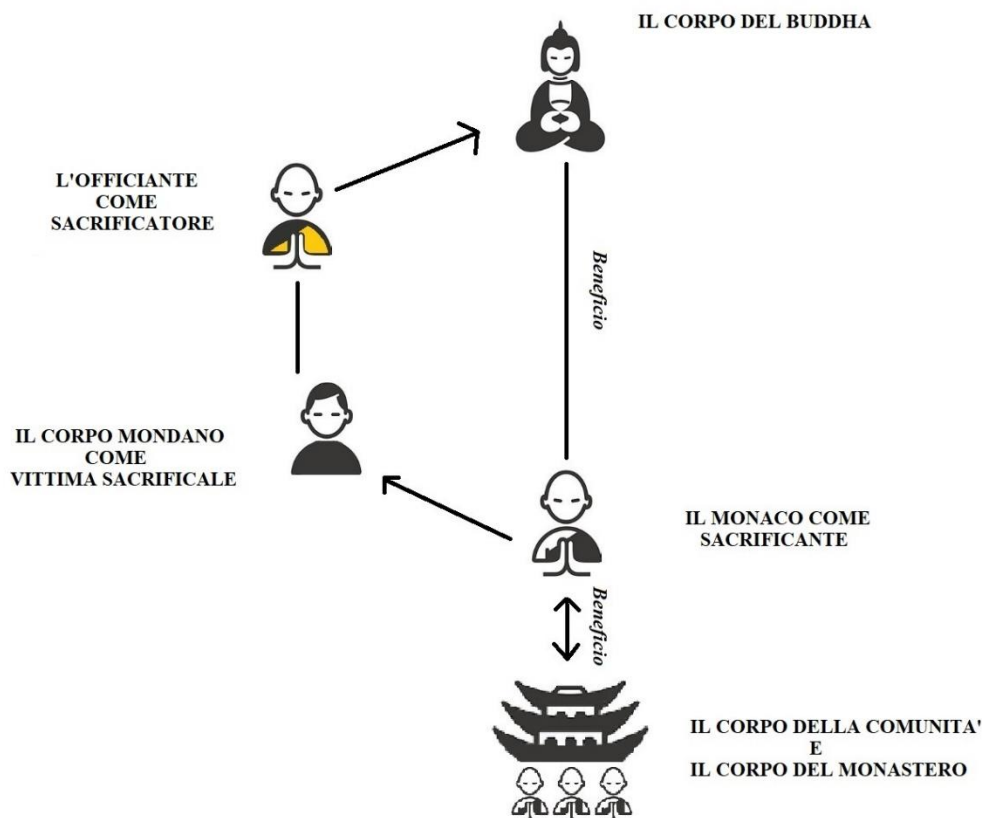
---

<sup>76</sup> Per questo la formula fondamentale dello Zen Sōtō è *shushō ichinyō*: “La pratica e la Realizzazione sono unità”. L'Abate affermò in una lezione a proposito: «La nostra pratica parte dal *satori*, dall'Illuminazione [...] [ciò] dà modo di vivere una vita senza recriminazioni...» Dal quaderno di campo, 31/11/2017.

<sup>77</sup> Per un'interessante analogia tra il rito di *fusatsu* e la celebrazione eucaristica cristiana si veda Moto-Sanchez 2017.

La domanda che ora sorge riguarda la natura e il destinatario degli effetti del rituale sacrificale. Il corpo viene offerto a beneficio di chi? Nella visione di Ohnuma è il monaco stesso che riceve gli effetti del rito. Come visto sopra, la studiosa giapponese riconosce un movimento di desacralizzazione e uno di sacralizzazione che ricade direttamente sulla persona del sacrificante. Ciò è coerente con la prospettiva adottata da Ohnuma e in una certa misura si potrebbe anche concordare se si considerasse il sacrificio monastico come un rito che sottopone un individuo a un processo di purificazione e di santificazione ai fini di «moving him one step closer to perfect Buddhahood» (2007: 251). Il singolo, tuttavia, non può essere preso in considerazione da solo, a prescindere dalla rete composta dai confratelli e dal luogo di dimora. Inoltre, come visto in relazione allo *zazen* nel secondo capitolo, il monaco non è indotto a un processo di perfezionamento ma di abbandono (*datsuraku*). Per questo motivo, se mai si potesse affermare che gli effetti del sacrificio ricadono sul sacrificante, ciò risulterebbe in un trasferimento automatico di quei benefici agli ordini di realtà a cui l'iniziato metonimicamente appartiene e che sineddochicamente incorpora. Il

monaco è sempre inteso rinunciare ai meriti delle proprie azioni sacrificali, devolvendoli per



13: Sacrificio del corpo buddhista con sostituzione rituale e rapporto sineddochico/metonimico con la Comunità e il monastero

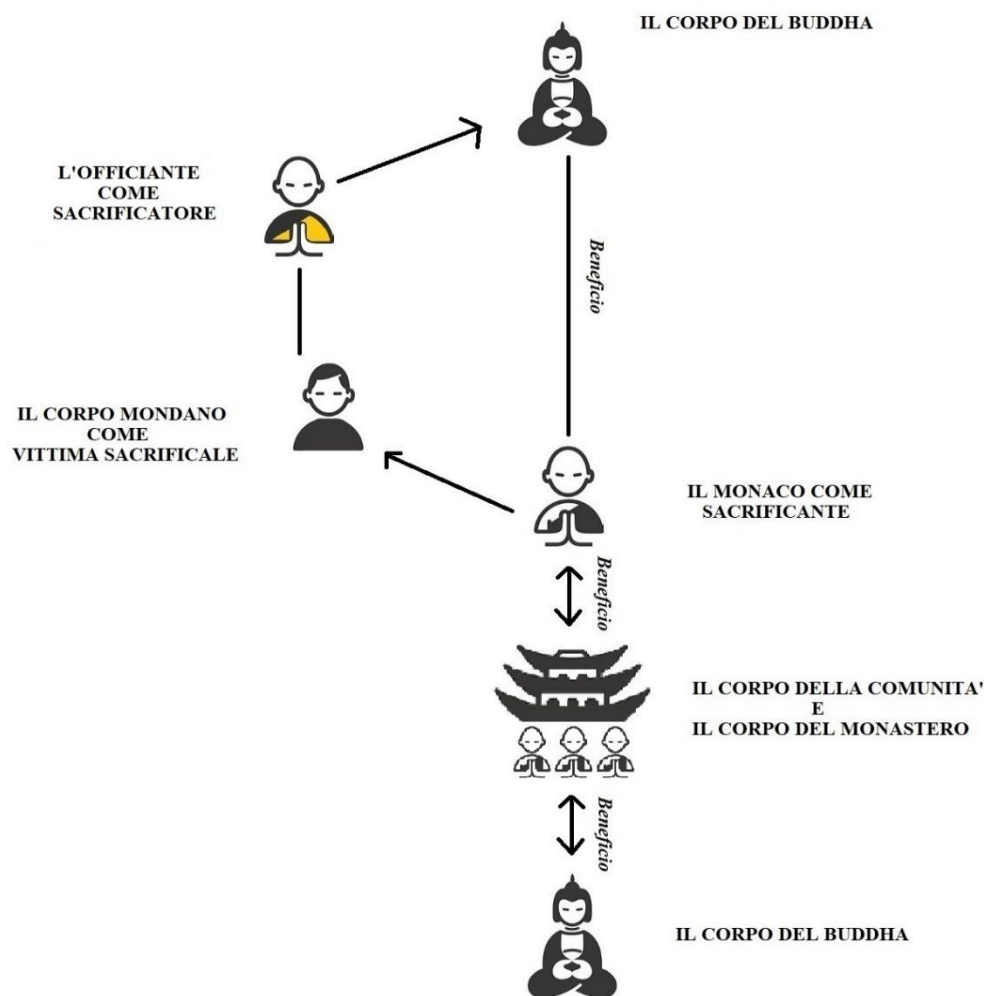
il bene della collettività, la quale può coincidere anche con il mondo intero e non solo con la comunità buddhista in senso stretto<sup>78</sup>.

Si tratta dell'attualizzazione del modello archetipale del monaco Zen Sōtō che si rifà alla figura mahayana del *bodhisattva*, il quale pur potendo entrare nel regno della liberazione assoluta del *nirvana*, fa voto di lasciar passare prima di lui tutti gli esseri senzienti (Simini 2013: 78-79). In questa prospettiva, la sacralizzazione del corpo del monaco diviene per traslazione la sacralizzazione dei corpi di tutti gli esseri immersi nel regno della sofferenza, giacché l'elevazione del *bodhisattva* avviene discendendo nel regno delle trasmigrazioni (Reader 1983: 158). Perciò, se volessimo ricorrere alla distinzione di Hubert e Mauss (1981: 22) tra "sacrificio personale" – in cui il sacrificante riceve direttamente gli

<sup>78</sup> A proposito della concezione allargata di Comunità (*sangha*) si veda Pasqualotto 2003: 35 e sgg.

effetti del rito – e “sacrificio oggettivo” – in cui l’azione sacrificale si dirige verso oggetti, reali o ideali – dovremmo concludere che nel nostro caso di studio esso è sia oggettivo che personale. Ricadendo sul Sé il beneficio si propaga sull’Altro, ma nell’Altro vi è contenuto anche il Sé.

Il sacrificio buddhista zen dei corpi in effetti ha la funzione di «stabilire una comunicazione fra il mondo sacro e il mondo profano» (Hubert, Mauss 1981: 86). Il



14: Schema dell’auto-sacrificio del corpo cosmico di Buddha.

sacrificante offre il proprio corpo mondano – il corpo-parola-mente – per entrare a far parte della Comunità consacrata sotto l’egida del Buddha, venendo incorporato nel corpo di Buddha stesso. Non bisogna pensare, tuttavia, che tale rapporto “comunicativo” sia a ciclo chiuso. Come visto sopra, il corpo di Buddha non è concepito come un ente individuato ma si costituisce in quanto *evento*, un’espressione non circostanziata che prende corpo nei corpi



individuati. Allo stesso tempo, il corpo del singolo non è concepito come un ente autonomo ma rimanda alla Comunità e al monastero dove dimora. La Comunità e il monastero, a sua volta, non sono altro che l'espressione sineddochica della totalità del corpo di Buddha. Lo schema dunque va integrato ponendo il corpo universale dei Buddha, sia allo zenit che al nadir (vedi Figura 14).

Il corpo universale dei Buddha è sia la fonte che la foce della dinamica sacrificale secondo una logica circolare. Esso non è pensato riposare in se stesso in una sorta di brodo primordiale<sup>79</sup> ma rinnova il movimento interno del cosmo (l'attività totale chiamata dai monaci *zenki*) nel momento in cui costituisce costantemente la sua totalità in quanto parte. È come se il cosmo sacrificasse a se stesso, rinnovandosi, prima, attraverso l'immolazione della parte al tutto e, poi, attraverso un movimento ulteriore, costituendo il tutto come l'ennesima parte. In definitiva, i diversi livelli intermedi dei sacrificanti e dei beneficiari del sacrificio – coloro i quali sono pensati costituire comunque l'intero corpo di Buddha – risultano essere dei mediatori. Essi difatti, in grazia della loro asostanzialità (*muga*), non hanno la possibilità di “trattenere” i meriti del sacrificio, ma li trasmettono, senza soluzione di continuità, al prossimo.

Tale mediazione è allora definibile come ‘assoluta’ in quanto non pretende unire un mittente a un destinatario, poiché quest'ultimo si trasformerà immediatamente nel primo, e viceversa. La mediazione insomma non troverà mai un compimento definitivo. In questo modo, ogni livello di mediazione racchiude sineddochicamente l'assoluto, ne diventa l'espressione puntuale, l'*in fieri* di un principio cosmologico che mai è uguale a se stesso. In questa prospettiva, il corpo e i corpi si presentano allora come una *mediazione assoluta*<sup>80</sup>.

È dunque necessario interpretare il rapporto di mediazione alla luce del duplice piano di esistenza (relativo e assoluto). Nella dimensione relativa, i livelli di attualizzazione del corpo del Buddha (il corpo del singolo, della Comunità, del monastero, ecc.) possono essere pensati come corpi veri e propri, capaci di *mediare* tra un corpo e l'altro, ricevendo e

---

<sup>79</sup> Dal quaderno di campo. 01/12/2016.

<sup>80</sup> In questo senso, si discorda dall'analisi di Bernard Faure (1991) circa la retorica dell'immediatezza nel Chan/Zen. Lo studioso francese ritiene che, oltre alle retoriche circa il carattere immediato del Risveglio pertinenti alla dimensione assoluta del buddhismo (e che maggiormente sono state propagandate in Occidente), vi sia nello Zen una dimensione eminentemente pratica (composta dalle liturgie, dall'incorporazione dei culti eterodossi, dalla venerazione delle reliquie, dalle offerte devozionali agli spiriti locali, ecc.) composta da numerosi livelli di *mediazione* con l'Assoluto divino. Nel mio caso, non mi trovo discorde sulla dicotomia analitica mediazione/immediatezza – che risulta essere molto utile – quanto su un'eventuale contrapposizione dei due termini. Le pratiche liturgiche di mediazione all'interno del monastero Zen Sōtō vengono concepite e vissute attraverso il piano dell'immediatezza buddhica e non a suo discapito. Si veda a proposito *supra* § 2.4.3.

trasferendo il merito dell'azione sacrificale. Nella dimensione assoluta, i corpi vengono interpretati come pura attività, in cui il soggetto e l'oggetto della mediazione (chi dà e chi riceve) sono ontologicamente preceduti dall'atto del mediare. In questo modo si può forse rendere ragione delle parole dell'Abate in una conversazione che riconosceva ogni fenomeno del molteplice come “una porta, una soglia”<sup>81</sup>. Egli, in quel frangente, commentava il terzo dei quattro voti del *bodhisattva* (*Shiguseigan*) che vengono recitati quotidianamente<sup>82</sup>:

---

<sup>81</sup> Dal quaderno di campo. 03/12/2016.

<sup>82</sup> Traduzione a uso interno per gli Uffici liturgici quotidiani a Fudenji.

*Hōmon muryō seigan gaku.*

*Di passar del Dharma ogni porta nostro è il voto.*

Ricapitolando, nella cosmoprassi zen ogni fenomeno può essere pensato come corpo – poiché parte del corpo del Buddha (Rambelli 2007: 19-20) - e ogni *corpo* può essere pensato come un particolare tipo di *attività*, un “attraversamento”. Il complesso sacrificale si mostra nel suo complesso in quanto pura attività – a cui nello Zen Sōtō ci si riferisce con il concetto di *zenki*, la “funzione dinamica totale” (Okumura 2010: 100) – che attraversando un numero infinito di corpi non li nega ma li afferma come tali.

Il fatto che, dal punto di vista assoluto, sia il Buddha cosmico a sacrificare per il Buddha cosmico non ci porta ad affermare l’inutilità del concetto di “sacrificio”, come hanno fatto altri autori. Jørn Borup, ad esempio, antropologo danese del monastero giapponese di Myōshinji, ne discute a proposito della relazione tra le pratiche liturgiche mediatrici del beneficio sacrificale e il piano assoluto della buddhità, in cui non vi è alcun soggetto che possa farsi recettore di tale beneficio. Borup mostra come nell’atto liturgico zen sia inteso prevalere non l’obiettivo contingente dell’atto (ad esempio, recitare le sacre scritture in suffragio ai propri defunti) ma il modo della sua esecuzione (recitare con uno spirito concentrato). In un certo modo, egli afferma che l’aspetto soteriologico prevale su quello etico, il *come* prevale sul *cosa*. Una volta preso atto di ciò, Borup afferma dunque:

True Zen worship is thus seen, like practice and alms-begging, as an exchange without agency, or with agency acting with no personal interests at stake [...]. In this model, the ideal is actually to transcend the act of worshipping as an “in order to-ritual,” the ideal being “to sacrifice sacrifice”. (2008: 193-194)

Borup, citando il testo sull’azione rituale di Humphrey e Laidlaw (1994: 38), vede nell’attuazione del piano assoluto del sacrificio zen (dove le unità fondamentali del sacrificio sembrano essersi dissolte) come un “sacrificio del sacrificio”. Sulla ricorsività del sacrificio non sono pienamente d’accordo. Affermare che nel monastero zen vi è una rinuncia al sacrificio equivale a un’enfatizzazione eccessiva del piano assoluto della realtà. Borup dà la precedenza all’Uno rispetto al Molteplice. A Fudenji, al contrario, i corpi sono vissuti e concepiti nella loro dimensione sacrificale. Ma questo avviene non solo nella dimensione relativa dei corpi individuati, in cui anche un falò per smaltire i tagli della potatura viene

concepito come un'offerta<sup>1</sup>, ma anche nella dimensione assoluta dove è il Buddha a sacrificare al Buddha. Il sacrificio "ricorsivo", nell'analisi di Borup, sembra superfluo. Tuttavia, tale ricorsività costituisce il *respiro* tra i piani del relativo e dell'assoluto, dimensione interstiziale a cui a Fudenji si fa costantemente riferimento. Il "sacrificare per nulla" non annulla il sacrificio ma elide la strumentalità dell'atto, immettendo la Comunità nella dimensione della gratuità (ciò che essi chiamano *mushotoku*). Il corpo, attraversato dall'attività del Buddha cosmico, si fa offerta sacrificale e dono<sup>2</sup> manifestando così la funzione dinamica totale (*zenki*) che regge la dimensione soteriologica assoluta.

## 5.7 Conclusioni

In questo capitolo, abbiamo esplorato la dimensione che rende possibile la moltiplicazione e la frattalizzazione dei tre corpi analizzati nei capitoli precedenti. Essi sono pensati trarre il loro principio di vita dal corpo cosmico del Buddha il quale sostanzia l'intero universo. Le prammatiche zen si applicano ai corpi individuati considerandoli nella dimensione espansa, in cui il vero corpo dell'uomo (*shinjitsu nintai*) viene ora a coincidere con la dimensione assoluta. Il corpo del Buddha non viene pensato tuttavia come un'entità perfetta, immobile, indivisibile ed eterno al modo dell'Essere parmenideo. Piuttosto, si esprime e si incorpora nelle miriadi di corpi, dando adito alla dimensione religiosa dell'*evento*, definito appunto come l'espressione non circostanziata che prende corpo in essi. In questo modo, il rapporto sineddochico e metonimico non regola solamente la relazione tra il microcosmo e il macrocosmo ma si applica ugualmente su ogni livello di attualizzazione particolare. La contiguità fondamentale dei corpi non viene pensata, allora, come una loro coincidenza ma si attua lasciando uno scarto tra essi. Così, la dimensione trascendente non schiaccia la dimensione immanente ma genera una dialettica potenzialmente infinita. Dalle considerazioni legate all'immanenza e alla trascendenza dei corpi, si è mossa una critica doppia ai due paradigmi teorici utilizzati nella tesi. In primo luogo, si è sottolineato come la svolta ontologica, ponendo l'accento in maniera troppo vigorosa sui processi d'immanentizzazione, non riesca a illuminare la "tensione escatologica" che domina la pratica quotidiana dei monaci. In secondo luogo, riguardo alla fenomenologia culturale, si è mostrato come il suo fondamentale antropocentrismo porta a una visione ristretta e statica

---

<sup>1</sup> Dal quaderno di campo. 28/04/2017.

<sup>2</sup> Un'interessante analogia si trova nel pensiero del fenomenologo cecoslovacco Jan Patočka nel lavoro sul sacrificio kenotico cristiano. A proposito si veda Koci 2017.

delle nozioni di “corpo” e di “soggetto”, incapace di cogliere la complessità della dimensione della totalità religiosa in monastero. A partire da queste considerazioni, si è arrivato a definire il corpo zen come “ambiguo”, ovvero costituito da una dinamica cosmica totale (*zenki*) la quale non nega la forma dei corpi, sciogliendola in un movimento indistinto. Piuttosto, tale *dynamis* s’“incarna” nella dialettica tra la forma e il processo della sua evoluzione.

Infine, si è mostrato come, all’interno della realtà quotidiana del monastero, il movimento dialettico tra i corpi prenda la forma del gesto sacrificale, in cui il corpo individuato (del singolo, della comunità e del monastero) *tende a* una sua realizzazione nel corpo cosmico del Buddha. I monaci pensano e vivono i loro corpi e le loro opere come un’offerta sacrificale perenne. Il beneficio di tale offerta, tuttavia, non è intesa ricadere su di essi ma viene redistribuita a “tutti gli esseri senzienti” e, in questo modo, al corpo del Buddha stesso. In questo modo, si è messo in luce come, da un punto di vista assoluto, il sacrificio monastico diventa una sorta di auto-sacrificio, dove il corpo cosmico sacrifica a se stesso *attraverso* i corpi individuali, che ora possono essere intesi come dei piani di mediazione del merito sacrificale. Il carattere ricorsivo del sacrificio cosmico, tuttavia, non ci ha portato al riconoscimento di un suo annullamento. Piuttosto esso costituisce il movimento fondamentale che mette in relazione i diversi corpi, costituendoli al contempo come delle individuazioni del corpo cosmico e come degli “attraversamenti”, delle “soglie”, che esprimono l’attività religiosa (*zenki*) intesa come respiro del mondo.

## CONCLUSIONI

La presente ricerca si è concentrata sull'analisi delle pratiche e delle rappresentazioni legate al concetto di "corpo" all'interno di un monastero buddhista di tradizione Zen Sōtō situato sull'appennino parmense. Il concetto generale di "corpo" da cui partiva il mio sguardo analitico si riferiva da una parte al "corpo *qua* soggetto" come inteso dalla fenomenologia culturale di Thomas Csordas (1990; 1994; 2002) e di Michael D. Jackson (1983; 1989; 1996). Dall'altra, avevo riconosciuto la presenza di pratiche disciplinanti che oggettivavano il corpo del praticante, inscrivendovi un *habitus* monastico codificato dalla tradizione religiosa di riferimento (Bourdieu 2003). Allo stesso tempo, i processi di soggettivazione e oggettivazione del corpo apparivano inserirsi in una dinamica soteriologica che tendeva a scardinarne l'aspetto immediatamente funzionale. Quest'immagine tripartita si presentava come una domanda forte circa il ruolo del corpo del praticante nella pedagogia zen e ne confermava la centralità. Tuttavia, questa mia posizione iniziale ha subito durante il lavoro etnografico un profondo rovesciamento. La strutturazione dei capitoli della tesi è stata modulata a partire da questo capovolgimento di prospettiva. Attraverso la ricerca sul campo, si è difatti riconosciuto come le pratiche monastiche siano sostanziate da una concezione "espansa" di corpo. Il disciplinamento dei corpi dei singoli non rimanda a un'idea di corpo limitata alla configurazione organica dell'essere umano (soggettivata od oggettivata) ma comprende elementi che di primo acchito non si è portati a identificare in quanto "corpi".

L'opera di trasmissione del sapere rituale monastico comprende certamente il corpo del singolo; esso tuttavia è inteso come profondamente imbricato in una rete di altri corpi che è pensata estendersi su tutta la molteplicità fenomenica di cui è composto il cosmo. A partire da tale molteplicità estensiva dei corpi, ne sono stati isolati tre: 1) il corpo del singolo; 2) il corpo della Comunità monastica composto dai monaci e dai laici; 3) il corpo architettonico del monastero. La tripartizione analitica tra il corpo organico, sociale e architettonico ha corrisposto alle sollecitazioni ricevute dai soggetti di studio durante il lavoro di campo. Prendendo in considerazione gli altri due "corpi", il corpo del singolo risultava "espanso", ovvero irriducibile alla configurazione storico-biologica del corpo umano. Si è riconosciuta una concezione di corpo che, come scrivono Lock e Farquhar

(2007: 2) non era soltanto una «skin-bounded [...] experience-collecting, biomechanical entity». La tesi si struttura dunque a partire dalla nozione *altra* di “corpo” emersa dalle prassi monastiche, che ridefinisce i tratti definatori del concetto, spingendolo oltre la fatticità della carne.

A partire da queste considerazioni, uno degli obiettivi della tesi è stato di “prendere sul serio” tale concezione espansa di corpo al modo della svolta ontologica di Viveiros de Castro e di Martin Holbraad. Negli studi dell’antropologia ontologica, “prendere sul serio” gli altri sta per il tentativo del ricercatore di apprendere le pratiche altrui nella loro radicale performatività (Pickering 2016). Ciò vuol dire che a differenti pratiche corrispondono differenti “mondi” e non semplicemente delle diverse “visioni del mondo” culturalmente date. Gli *enactments* culturali fanno “mondi” diversi e non rappresentano soltanto l’esecuzione concreta di “visioni del mondo” che governerebbero la vita dei soggetti studiati (Holbraad, Pedersen 2017). Una seconda implicazione del “*taking others seriously*” della svolta ontologica sta nel sollecitare una sperimentazione concettuale capace di retroagire sugli stessi apparati conoscitivi della disciplina antropologica (Viveiros de Castro 2017). Ciò implica una rielaborazione delle proprie categorie conoscitive a partire dall’eventuale scarto tra i propri concetti e quelli altrui (Holbraad in Henare *et al.* 2007). Nel caso etnografico di questa tesi, si è cercato di “prendere sul serio” almeno due istanze etnografiche riscontrate all’interno della prassi monastica. In primo luogo, si è rilevato uno scarto tra la mia concezione analitica di corpo (inteso come configurazione storico-biologica) e la loro, in cui il corpo umano si presenta come l’ennesimo livello di attualizzazione di una cosmoprassi di matrice soteriologica. Si è dunque cercato di “prendere sul serio” una concezione di “corpo” espansa che oltrepassa il concetto di “umano” e che mette in discussione l’idea stessa di “soggettività”. In questo caso specifico, “prendere sul serio” il corpo espanso ha comportato una scelta analitica in cui non si è inteso ridurre la molteplicità dei corpi a un “puro gioco di metafore” (Beneduce in Viveiros de Castro 2017: 207) in cui il rapporto interno è regolato da una relazione di *similarità*. Piuttosto, si è cercato di indagare le implicazioni di un’interpretazione della relazione tra i diversi corpi fondata sulla figura della *contiguità*.

In secondo luogo, si è cercato di prendere in piena considerazione la natura “religiosa” della contiguità dei corpi. Com’è stato più volte sottolineato nella tesi, le relazioni d’identificazione e di relazione (Descola 2014 [2005]) proiettate dalla cosmoprassi corporea zen non rappresentano per la Comunità monastica un modo per “comprendere” il

funzionamento del mondo. Piuttosto, esse acquisiscono il loro senso più profondo in una cornice soteriologica in cui l'*enactment* ritualizzato dei diversi corpi (del singolo, della Comunità e del monastero) corrisponde alla messa in funzione dell'attività salvifica del Buddha. Il concetto espanso e multiplo di corpo si presenta allora come un'immanentizzazione dell'obiettivo religioso (*zazen* è Buddha; il *satori* è entrare nell'Ordine; il monastero è la dimora dei Buddha). In questo senso si è cercato d'indagare quale fosse la relazione tra l'intersoggettività dei corpi e ciò che i monaci identificano come un elemento "terzo" di natura extraumana ed extrasociale.

Si è dunque cercato di "prendere sul serio" in primo luogo la molteplicità estensiva dei corpi e, in secondo luogo, la loro capacità di "incorporare" un principio religioso-soteriologico inteso come un "oltrepassamento" dell'umano stesso. Di converso, si è tentato di contribuire alla discussione teorica mostrando attraverso il caso etnografico gli eventuali limiti della fenomenologia culturale e della svolta ontologica, una volta utilizzati in un contesto religioso.

Lungo il corso dei capitoli, abbiamo indagato in primo luogo quali fossero i legami logici tra i tre corpi indicati e come questi prendessero vita nella quotidianità del monastero. Si è mostrato come la molteplicità dei corpi sia modulata attraverso un'immaginazione religiosa in cui i rapporti d'identificazione e di relazione sono governati da una sostanziale contiguità tra i livelli microcosmici e quelli macrocosmici. Si è dunque indirizzato il lavoro attraverso questa "progressione" che va dal corpo del singolo fino al corpo del monastero, passando per il corpo sociale dei praticanti. L'analisi dei diversi corpi, tuttavia, ha mostrato come la sequela progressiva non esaurisca il senso delle pratiche corporee monastiche. La molteplicità dei corpi è difatti profondamente relata a una generale frattalità. I corpi non solo sono diversi e si ordinano dal più piccolo al più grande contenendosi l'uno nell'altro. Piuttosto, ogni corpo che è stato circoscritto a scopo analitico si mostra capace di assumere in sé le qualità degli altri. A questo riguardo, si è mostrato, a partire dagli esempi etnografici, come la fondamentale relazione di contiguità tra i corpi venga articolata in un senso doppio. Per meglio comprendere questo doppio piano della contiguità si è ricorso alle figure retoriche della metonimia (il tutto per la parte) e della sineddoche (la parte per il tutto).

Uno dei risultati significativi emersi dall'analisi dei dati etnografici ha consistito nella messa in prospettiva della "prassi d'immanentizzazione" che inizialmente occupava il campo della ricerca. Abbiamo mostrato come la figura della contiguità tra i corpi non si



opponga in maniera netta alla figura della similarità metaforica (Fernandez 1974; Wolputte 2004). La linea teorica dell'*ontological turn* ha agevolato analiticamente l'indagine circa: 1) il rapporto coestensivo tra i tre corpi particolari e il corpo cosmico del Buddha e 2) l'immanentizzazione del religioso nei corpi. Tuttavia, nel caso etnografico studiato, la dimensione metaforica della prassi - in cui i soggetti s'impegnano in performance rituali il cui riferimento religioso è *trascendente*, è *altro* dai corpi, è *assente* - continua a giocare un ruolo importante.

Attraverso il lavoro etnografico si è rilevato in primo luogo la presenza di un apparato simbolico complesso, manipolato da una comunità di soggetti sensibili alla variazione storico-sociale dei codici interpretativi. In secondo luogo, l'immanentizzazione corporea dell'obiettivo escatologico (ad esempio, il corpo in *zazen* è Buddha) viene inteso dai praticanti non come una garanzia che li dispensa dalla "pratica". Mentre da una parte essi concepiscono la salvezza religiosa come realizzata *ab aeterno*, dall'altra s'impegnano in un esercizio d'ascesi il cui compimento è pensato come eternamente differito. Vi sono insomma al cuore delle prassi monastiche una convivenza tra una prassi dell'immanentizzazione (in cui il corpo-soggetto appartiene *già* metonimicamente ai corpi macrocosmici, incorporandoli sineddochicamente) e una prassi della trascendentalizzazione (in cui il corpo-soggetto è animato da una tensione verso il corpo di Buddha).

È vero che la preminenza della materialità dei corpi nel rapportarsi al piano divino viene enfatizzata sia dall'antropologia ontologica (per quanto riguarda la religione *tout court*) sia da diversi ricercatori afferenti agli *Zen studies* (per quanto concerne la tradizione Zen Sōtō), trovando inoltre un chiaro riscontro nella ricerca etnografica. Tuttavia, a partire dal mio lavoro a Fudenji, tale dimensione deve essere integrata. La contiguità dei corpi che si pongono al crocevia tra il piano umano e il piano divino è compenetrata da un pensiero della similarità che si basa sull'assenza del riferimento religioso. Come conciliare dunque la *finzione rituale* in cui i praticanti di *zazen fanno* Buddha pur non essendolo letteralmente e la *funzione metafisica* secondo cui solo dei Buddha *fanno zazen*? In una parola, prendendo a prestito la terminologia di Victor Turner (1986), come coniugare l'indicatività del rito ("sono Buddha") con la sua congiuntività (il "come se fossi Buddha")? Questa domanda si può estendere a tutte le dicotomie che vengono generate dalla prassi monastica, quali la trascendenza e l'immanenza, la presenza e l'assenza, l'umano e il divino, l'interiorità e l'esteriorità, la sostanzialità e la processualità, ecc. Si può trovare una soluzione non

semplicemente accostando i termini dicotomici, indicando una sorta di convivenza pacifica nei corpi dei praticanti zen, come per esempio:

*A come se B | A è B*

Ciò equivarrebbe al semplice riconoscimento di un paradosso logico di cui poi l'antropologo demanderebbe la soluzione al teologo o al filosofo della religione. Si ritiene tuttavia che trovare una formula che spieghi e chiarifichi, sia pur parzialmente, la convivenza di regimi di pratica e di enunciazione apparentemente inconciliabili, possa rappresentare un contributo analitico allo studio antropologico della religione *tout court*. Difatti, come emerso dalla discussione del testo del filosofo Tommasi (in Tommasi 2013) condotta alla fine del capitolo quarto, la relazione tra identità e differenza rappresenta un nucleo concettuale applicabile anche in ottica comparativa. A partire dunque dalle analisi condotte nella tesi, si propone di concepire la convivenza tra indicatività e congiuntività, tra metafora e metonimia, come una relazione speculare di ordine chiasmatico:

*A come se B | B è A*

L'inversione chiasmatica forse permette di rendere conto di una connessione paradigmatica, e non solamente posticcia, dei due regimi di pratica ed enunciazione. L'inversione della seconda parte della formula (ovvero il passaggio da "A è B" a "B è A") ci consente d'immaginare un *ontological shift* (Sprenger 2017) che tenga conto delle esplicite affermazioni dei soggetti di studio circa la soggettività extraumana ed extrasociale che impregna di senso il loro vivere comunitario. Lo "slittamento" della soggettività e dell'agentività umana in quella buddhica non segue il principio di commutazione (in cui "A è B" = "B è A"). La commutazione chiasmatica, piuttosto, genera un'*eccedenza* di senso. Se nella prima parte della formula la soggettività agente è l'umano che si finge Buddha, nella seconda parte vi è un mutamento repentino che vede il piano extrasociale buddhico imporsi come soggettività agente sul mondo storico attraverso un'"induzione a monte", volendo usare le parole dell'Abate di Fudenji. In questo modo, si può indicare una struttura duale di "contiguità discontinua" entro cui s'articola la prassi monastica. L'inversione chiasmatica

permette di “esplorare e sfruttare”<sup>1</sup> il decentramento dell’umano che tale *pratica di pensiero* mette in azione. Senza tale inversione, la convivenza dei due registri varrebbe quanto una connivenza schizoide, in cui l’umano ora è ridotto alla tragicommedia della sua finzione, ora è ricondotto alla gloria della funzione buddhica. Al contrario, il chiasmo intende veicolare il movimento di trasduzione secondo il quale lo sforzo umano e culturalmente connotato dei monaci *diviene in* una realizzazione buddhica senza che vi sia un rapporto di causa ed effetto tra i due momenti. La prima parte della formula si riferisce all’*agency* umana mentre la seconda a un’*agency* extraumana. L’incrocio chiasmatico pone una relazione pur mantenendo il fondamentale *décalage* tra i due ambiti, proprio come con il “prezioso specchio” cantato nell’*Hōkyōzanmai*<sup>2</sup> in cui «tu non sei quello, ma quello è te»<sup>3</sup>. La mia tesi, iniziata con una ricerca sulle prassi della contiguità (questo è quello) – passando attraverso la loro congiunzione con le prassi della discontinuità (questo e quello) – ha approdato infine, per così dire, a una prassi della contiguità discontinua (questo *ppure* quello).

Il rapporto d’inversione chiasmatica si applica (anzi, nasce da) tutte le numerose dicotomie che governano la vita della Comunità e che essi contribuiscono a moltiplicare. Qui abbiamo esplorato la relazione corpo/mente, interiorità/esteriorità, immanenza/trascendenza, virtuale/attuale, simbolico/reale. Altre - sia emiche<sup>4</sup>, sia etiche<sup>5</sup> - per via della necessaria e difficile delimitazione dell’“oggetto” di studio sono state lasciate in penombra.

Ciò che si è cercato di far emergere attraverso l’analisi antropologica dei dati etnografici è la ricorsività tra i termini duali. In questo senso, si è voluto mostrare come l’attualizzazione del virtuale comporti necessariamente una virtualizzazione dell’attuale. Attraverso la duplicità dello scambio – che nel momento etnografico si rivelava più spesso come una confusa “ambiguità” – si è cercato di “prendere sul serio” la *ricorsività* della relazione. Tale ricorsività prevede che nel momento in cui il soggetto umano tende al divino

---

<sup>1</sup> “*Explorer et exploiter*” alla maniera del sinologo e filosofo François Jullien. Si veda a proposito la *Postfazione* scritta da Jullien al suo stesso volume *Essere o vivere* (2016). Mi permetto inoltre di rimandare a una mia intervista a Jullien in cui argomenta in profondità la strategia di “esplorare e sfruttare” risorse *altre* di pensiero; si veda Nubile in Donatiello, Mazzarino 2017.

<sup>2</sup> L’*Hōkyōzanmai* è una scrittura sacra composta in versi attribuita a Tōzan Ryōkai (807-869), uno dei fondatori della scuola cinese Zen Sōtō (in cinese “Cáodòng”). L’*Hōkyōzanmai* – unitamente allo *Shinjinmei* di Kanchi Sōsan (...-606), allo *Shōdōka* di Yōka Gengaku (665-713) e al *Sandōkai* di Sekitō Kisen (700-790) – rappresenta uno dei testi sacri fondativi della scuola dello Zen Sōtō. Dal quaderno di campo.

<sup>3</sup> Traduzione a opera dell’Abate di Fudenji per uso interno al monastero negli Uffici quotidiani.

<sup>4</sup> Nascita/morte (*shō-ji*), merito/non-merito (*kudoku-mukudoku*), luce/buio (*mei-an*).

<sup>5</sup> Scambio/dono, sacrificio/grazia, arborescenza/rizoma, alleanza/filiazione.

così il divino tende verso il regno del mondano. Come recita la formula già citata di Kukai - fondatore giapponese della scuola Shingon - “quando l’uomo fa Buddha, Buddha è un uomo” (*nyūga ganyū*) (Faure 2017: 107). Con questo non si vuole soltanto contribuire a una riflessione sui “modi di esistenza” delle entità di tipo divino - secondo il progetto elaborato dal filosofo Bruno Latour (2013) - quanto fornire un’*immagine della relazione* la cui ricorsività pensiamo possa applicarsi anche al di là del caso religioso.

Si è voluto inoltre accennare al problema della cosiddetta “antropologia post-sociale” (Goldman 2011; Viveiros de Castro, Goldman 2012). La *post-social anthropology* - fantomatica branca dell’antropologia ontologica - intende ridiscutere la stessa definizione di “sociale” cercando di includere ciò che essi definiscono i “non-umani”, i quali possono essere animali (Viveiros de Castro 2012), piante (Kohn 2013), spiriti (Pedersen 2011; Holbraad 2012; Spirito Santo 2013, 2016), oggetti (Latour 2005b; Ladwig in Endres, Lauser 2011, Ladwig 2013), divinità monoteistiche (Barnes 2016; Merz, Merz 2017), ecc. Attraverso l’allargamento delle maglie del concetto di “sociale”, questi studiosi intendono utilizzare come *focus* analitico e come *medium* metodologico la “complessità” e la “molteplicità” (Viveiros de Castro, Goldman 2012: 432) che caratterizzano i modi in cui l’umano ha elaborato la relazione *tout court*, sia a livello intensivo che a livello estensivo. Si può considerare tale dibattito come una radicalizzazione di istanze riflessive già presenti nella disciplina (basti pensare al dibattito tenuto a Manchester sul tema in Ingold 1996), le quali intendevano rileggere - utilizzando il linguaggio colorito di Viveiros de Castro (2017: 83) - il «sostrato geologico durkheimiano» composto da dicotomie analitiche spesso reificate dall’uso (società-individuo, società-materialità, società-economia, società-natura) (Strathern in Ingold 1996: 51). Come ha cercato di teorizzare Bruno Latour (2009), si dovrebbero indagare le condizioni di possibilità dei termini dicotomici delle scienze umane piuttosto che utilizzarli irriflessivamente. Ciò vuol dire concentrarsi sulla rete di relazioni che permette la produzione dei soggetti e degli oggetti, della trascendenza e dell’immanenza, dell’umano e del divino, dell’interiorità e dell’esteriorità (Latour 2005).

Tale progetto rimanda in qualche modo alla *conoscenza prassiologica* di Pierre Bourdieu (2003: 185 e sgg.), in cui si osserva il «principio generatore» delle pratiche «collocandosi nel movimento stesso della loro effettuazione» (ibid.: 186). Parte del generale *practice turn* del pensiero contemporaneo (Ortner 1984; Schatzki 2001), l’opera di Bourdieu ha cercato di ovviare all’opposizione tra alcune delle dicotomie strutturanti il pensiero

antropologico e sociologico (prima fra tutte l'opposizione tra struttura e azione). Tuttavia, l'opera di Bourdieu s'inserisce pienamente nella linea sociologica durkheimiana, concentrandosi sulle ragioni e le regolarità *sociali* delle pratiche ch'egli ha studiato (Malighetti, Molinari 2016: 200). Per questo motivo, la sua opera ha attirato le critiche del filosofo Peter Sloterdijk (2010), espresse in un volume che si occupa in maniera generale delle «antropotecniche» d'asceti di diversa tipologia e provenienza. Paragonando lo sforzo ascetico dell'uomo alla scalata di una montagna, egli accusa il sociologo francese (e l'antropologia culturale *tout court*) di essere rimasto fermo al “campo base” (2010: 227). Nella socio-anthropologia di Bourdieu e colleghi: «tutte le ascese avvengono internamente, mentre sono escluse severamente le ascese verso mete esterne» (ivi).

Ora, perché abbiamo citato tale dibattito mentre si stava discutendo dell'“antropologia post-sociale”? Lo abbiamo fatto per mostrare come, in questa tesi, il ricorso alle linee teoriche post-sociali dell'*ontological turn* sia inteso come la volontà di uscire dal «campo base» delle pratiche incorporate e dei corpi-soggetto. “Prendendo sul serio” il problema religioso dell'ammaestramento zen del corpo, si è voluto tenere traccia della “cordata” in cui i miei soggetti di studio s'impegnano quotidianamente. Si è voluto immettere nel discorso sulla soggettività umana un elemento “terzo” - extrasociale ed extraumano – che possa aiutare a riconfigurare i termini basilari che guidano la nostra disciplina. Prendere radicalmente sul serio l'altro nella sua modalità d'espressione religiosa non si riduce a un semplice *going native* (Ewing 1994) in cui si riconosce l'“esistenza ontologica” di entità, di forze, di spiriti extraumani ed extrasociali. Si tratta piuttosto di utilizzare ricorsivamente il non-sociale in quanto operatore teorico, in modo da favorire una riconsiderazione generale di alcuni tratti della disciplina. Nel caso della presente tesi, ciò ha portato all'individuazione di una problematica più ampia che concerne l'uso del concetto di “corpo”, di “soggettività” e di “azione rituale” all'interno delle teorie antropologiche della pratica (*in primis* la fenomenologia culturale), a cui comunque si è fatto ricorso.

In questo senso, il “corpo” come concetto è risultato de-sostanzializzato. Poiché il “corpo” è molteplice e frattale – potenzialmente di numero infinito – esso appare non già come un ente definito o un aggregato di parti quanto come un *modo* di sostanziare il reale. Nell'immaginario pratico del monastero, il corpo umano verrebbe a essere la scaturigine – e, al contempo, luogo della sua più piena espressione – di un processo cosmico che si riproduce entro numerosi livelli intermedi. In questa prospettiva omologica, il corpo viene a

configurarsi non come un oggetto reificato quanto come una *modalità prospettica* di attualizzare i diversi piani di realtà cosmica. La soggettività che metterebbe in funzione tale modalità interpretativa del cosmo, inoltre, non appare essere prettamente umana. Essa è umana nella misura in cui si *attualizza* anche nel regno dei corpi umani ma non si può ridurre a questo ambito. Il corpo appare come fundamentalmente ambiguo e duale: agente e agito, soggettivato e oggettivato allo stesso tempo. Ugualmente, esso non è pensabile al di fuori dell'azione rituale che domina il complesso della vita monastica. Abbiamo dunque fatto riferimento al concetto di *zenki* ("l'Opera totale"), elaborato da Dōgen Zenji, fondatore dello Zen Sōtō giapponese. Detto concetto ha contribuito a tratteggiare un concetto di azione rituale di portata cosmica, e di natura sacrificale, che non si oppone alla soggettivazione o all'oggettivazione dei corpi. Piuttosto, in riferimento alla pratica immaginifica dei soggetti di studio, si è riconosciuto come la dialettica tra la sostanzializzazione e la processualizzazione dei corpi permetta il *respiro* sacrificale fondamentale tra la dimensione assoluta e quella relativa.

L'intenzione di esplorare la dimensione post-sociale della realtà del monastero ha portato a illuminarne soltanto alcuni aspetti, tralasciandone altri. Nel tentativo di instaurare un dialogo con la cosmoprassi monastica è stato operato un taglio analitico che ha spostato in secondo piano la dimensione "sociale" vera e propria. Essa è stata indagata nel primo capitolo, dove abbiamo tentato di fornire un quadro storico della nascita di Fudenji. Si è inteso difatti mostrare come le "politiche" dei corpi fossero legate a delle scelte di politica ecclesiastica nei confronti della casa madre giapponese. Tuttavia, riconosciamo come l'aspetto politico e sociale sia stato parzialmente sacrificato per poter sviluppare più a fondo la "sperimentazione di pensiero" dell'antropologia ontologica a cui abbiamo tentato di avvicinarci. Si riconosce come la figura del corpo umano del praticante di cui si è parlato in questo scritto tenda, a volte, a sfumare in una sagoma neutra, non connotata dal genere, dal grado d'istruzione, dalla provenienza sociale, dall'età, dal posizionamento sociale, o dal retroterra religioso stesso. Ancor più spesso, attraverso l'uso dell'etichetta "praticante" come concetto non marcato si è spesso sfumata la stessa differenza tra i monaci e la comunità dei fedeli laici. Si ritiene tale indistinzione, tuttavia, non il frutto di una miopia disaccorta quanto l'effetto di una scelta analitica di fondo che ha cercato d'echeggiare delle sollecitazioni etnografiche ben precise. Il corpo religioso nella sua dimensione soteriologica trascende le

differenze considerate “mondane” poiché il riferimento sovranaturale allinea i corpi in una comune contemplazione dell’”infinitamente prossimo e distante”.

Questa tesi ha voluto sondare tali aspetti e svolgere una discussione su alcuni temi dell’antropologia culturale a partire dalla seria considerazione del problema umano del religioso. Ciò non toglie d’analizzare in maniera più incisiva all’interno del monastero il problema del genere, il riadattamento di alcune liturgie cattoliche in chiave buddhista, la rimodulazione del modello familiare ristretto nel contesto comunitario, la reinterpretazione di categorie teologiche cattoliche operata dalla Comunità, il rapporto con l’etica del lavoro del retroterra contadino e operaio del parmense, l’interpretazione locale del rapporto di modello neoconfuciano tra insegnante e discepolo, la negoziazione degli spazi simbolici e politici con le comunità locali. Inoltre, come non menzionare la dimensione comparativa intraeuropea ed extraeuropea, attraverso la quale si potrebbe illuminare in maniera più efficace la rinegoziazione delle pratiche e delle credenze alla luce dei rivolgimenti sociali e politici che hanno connotato l’introduzione del nuovo culto nel vecchio continente. Ugualmente, le stesse considerazioni finali di questo scritto sono passibili di ulteriori sviluppi. Da una parte, implementando il ragionamento teorico riguardo la ricorsività concettuale del “corpo”, della “soggettività” e dell’”azione rituale”; dall’altra, mettendo in dialogo tali concetti con realtà monastiche non-buddhiste.

La rivisitazione antropologica dell’*analogia corporis* delineata in questo scritto è stata animata dal tentativo di non tradire, attraverso indebite intellettualizzazioni, lo spirito fondamentale della vita dei monaci, concepita da essi come un vero e proprio “rapporto amoroso”: un matrimonio mistico non sentimentale, un’aspirazione ricorsiva di tipo agapico. Non solo, come scrive Victor Turner, «le persone desiderano e sentono oltre che pensare» (1986: 121) ma nel caso in questione sono esse stesse *desiderate* e *sentite*. Tale ricorsività tende a generare un conflitto interiore ed esteriore tra i monaci, incarnazione di una sofferenza non solo psicologica né puramente esistenziale ma religiosa, in cui la letizia e la solennità si accompagnano l’un l’altra. Tale dimensione basilare, che incrocia l’aspetto esperienziale dell’educazione zen con la funzione dell’immaginazione cosmologica, costituisce il nucleo fondamentale capace di rinnovare non soltanto la vita dei soggetti studiati quanto la posizione epistemologica di chi ha voluto studiarli.

## GLOSSARIO

- **Ango** 安居: Periodi di ritiro intensivo di 90 giorni attraverso cui i novizi vengono formati; alle funzioni sacerdotali. La loro istituzione viene fatta risalire ai tempi del Buddha storico quando il primo ordine monastico non risiedeva in un luogo fisso ma seguiva il Buddha Śākyamuni nelle sue peregrinazioni. Nel periodo dei monsoni, in cui era pericoloso viaggiare, venne istituito il ritiro di pratica collettivo, che riuniva i membri dell'ordine attorno alla figura del maestro. In un anno liturgico vi sono due *ango*, uno estivo (*ge-ango*) e uno invernale (*u-ango*);
- **Ashura** 阿修羅: Uno dei “sei destini” (→ Rokudō) abitato da esseri sovranaturali paragonabili a semidei avidi;
- **Bansan**: Incontro serale tra l'Abate e l'assemblea dei monaci;
- **Bodaishin** 菩提心: La “mente”, il “cuore” (*shin*) del Risveglio, l'aspirazione al conseguimento della Realizzazione spirituale per il bene di tutti gli esseri senzienti;
- **Bonnō** 煩惱: Maculazioni della mente. Le tre principali affezioni mentali sono: ira (*in* 瞋), brama (*ton* 貪) e ignoranza (*chi* 癡);
- **Bucchin** 佛心印: Contrazione di *busshin-in*, indica il “sigillo del Buddha” che è inteso trasformare il corpo, la parola e la mente di un essere ordinario in un Buddha;
- **Busshō** 仏性: La natura-di-Buddha intrinseca a ogni essere;
- **Butsuden** 佛殿: La Sala del monastero dedicata al Buddha;
- **Butsugyō** 佛行: La pratica ascetica in quanto dispiegamento dell'azione salvifica del Buddha;
- **Chiden** 知殿: Direttore della Sala del Dharma;
- **Chie** 智慧: Una delle due virtù del *bodhisattva*, la saggezza che realizza la vacuità;
- **Chōka fugin** 朝課諷經: Ufficio mattutino di recitazione delle Scritture;
- **Chōshuku** 朝粥: Refezione mattutina a base di porridge di riso, gomasio e verdure;



- **Daihonzan** 大本山: Traducibile come “grande tempio-madre”, è un attributo riservato nello Zen Sōtō ai templi di Eiheiji e di Sōjiji;
- **Daikaijō** 大開静: Il termine si riferisce a una serie complessa di suoni rituali che inaugurano un nuovo giorno e segnano la fine dello *zazen* del mattino;
- **Daima**: Perimetro antistante l’altare principale della Sala del Dharma;
- **Danji**: Gesto della mano in cui si produce uno schiocco facendo scattare l’indice sotto la pressione del pollice nella mano destra chiusa a pugno; si veda § 3.2.6;
- **Danka** 檀家: In Giappone, i parrocchiani affiliati al tempio;
- **Denbō** 傳法: L’atto di trasmettere il Dharma a un erede;
- **Dharani** 陀羅尼: Formula d’incantesimo recitata durante gli Uffici quotidiani, con limitato valore semantico e pensato agire performativamente;
- **Dō** 道: La “Via” del Buddha;
- **Dōan** 堂行: Una delle responsabilità principali all’interno del monastero. Il D. è l’assistente dell’*ino* e svolge numerose funzioni; si veda § 4.1.1;
- **Dōchō** 堂頭: Titolo spettante dell’Abate; si veda § 4.1.1;
- **Dōgō** 道号: Nome religioso dato ai monaci di uso formale;
- **Dōjō** 道場: Letteralmente, il “luogo di pratica della Via”;
- **Dōtoku** 道德: Concetto fondamentale nel pensiero di Dōgen Zenji, traducibile come “essere capaci di Parola” e “la padronanza della Via”. Si veda § 2.3;
- **Dōshi** 導師: Il sacerdote che funge da officiante durante gli Uffici quotidiani;
- **Ekōmon** 回向文: Formula rituale di dedica del merito (→ Kudoku) prodotto dalla recitazione delle Scritture durante i cicli quotidiani dei → Fugin;
- **Fugin** 諷經: Cicli quotidiani di servizi liturgici dove vengono recitate i → Sūtra e i → Dharani per la produzione di merito (→Kudoku), offerto per beneficiare diversi destinatari;

- **Fukatoku** 不可得: Aggettivazione che riguarda la “non-afferrabilità” della mente del Buddha;
- **Fukudō** 副堂: Uno degli assistenti del → Dōan. Precede l’officiante, annunciandone l’arrivo suonando una piccola campana metallica (→ Inkin);
- **Fusatsu** 布薩: Rito bimensile di “Confessione e Pentimento” in cui i praticanti rinnovano i precetti e confessano ritualmente le mancanze;
- **Fūsu** 副寺: L’economista del tempio;
- **Gaidō** 外堂: Sala esterna della Sala della Comunità (→ Sōdō);
- **Gaidō-shō** 外堂鐘: Campana sospesa nel → Gaidō;
- **Gaitan** 外單: → Gaidō;
- **Gaki** 餓鬼: Uno dei “sei destini” (→ Rokudō) abitato da spiriti “affamati” dal desiderio insaziabile;
- **Garan** 伽藍: Una delle denominazioni tradizionali della struttura architettonica del monastero; si veda § 4.2;
- **Gasshō** 合掌: Gesto di preghiera con le mani giunte all’altezza del viso che può denotare deferenza, gratitudine e supplica;
- **Ge angō** 夏安居: Ritiro trimestrale estivo; si veda → Ango;
- **Gōdō** 後堂: Ruolo di educatore-capo;
- **Gojūshichi Butsu** 五十七仏: Giaculatoria rituale dei “Cinquantesette Buddha”;
- **Gosai**: Pasto meridiano;
- **Gotan-e** 降誕会: Festività legata alla nascita del Buddha;
- **Gyō** 行: La “pratica” ascetica;
- **Gyōji** 行持: Termine dal vasto campo semantico che indica l’insieme delle procedure rituali e delle osservanze quotidiane all’interno del monastero. Si veda cap. 3;

- **Gyōji dōkan** 行持道環: L’“esercizio continuo” del monaco zen;
- **Gyōjū zaga** 行住坐臥: Le “quattro posture”: camminare, stare in piedi, sedere, giacere;
- **Hachi shiki** 八識: Le “otto coscienze” riconosciute nella filosofia dello Yogācāra;
- **Haiseki** 配席: Cuscino quadrato riservato all’officiante durante gli Uffici;
- **Han** 板: Tavola di legno, battuta con un martello dello stesso materiale, per annunciare diverse attività quotidiane. Viene anche detto *moppan* 木版; si veda Immagine 14;
- **Hankafuza** 半跏趺坐: La posizione del “mezzo loto” delle gambe in zazen;
- **Hara** 腹: Punto del basso addome, uno dei centri vitali dell’uomo;
- **Hatsū** 鉢: La ciotola del monaco zen;
- **Hattō** 法堂: La Sala del Dharma;
- **Hishiryō** 非思慮: Il “pensiero del non-pensiero” che compone il corpo dello zazen; si veda § 2.1.3;
- **Hō** 梆: Tamburo a forma di pesce, appeso nel → Gaidō;
- **Hōgō** 法号: Nome religioso di uso informale;
- **Hokkaijōin** 法界定印: La posizione rituale delle mani durante zazen, in cui la mano destra accoglie la sinistra formando un ovale. Nello Zen Sōtō vi sono due versioni dell’hokkaijōin: quella appena descritta è detta “gōmaza” 降魔坐; laddove la sinistra accoglie la destra la posizione viene detta “kichijōza” 吉祥坐;
- **Hokku** 法鼓: Grande tamburo rituale;
- **Hondō** 本堂: La Sala principale delle Cerimonie;
- **Honshi** 本師: L’insegnante-radice (colui da cui si riceve il → Denbō);

- **Honzon** 本尊: L'immagine di culto principale (nello Zen Sōtō corrisponde a Śākyamuni Buddha);
- **Hōsan** 放參: La “domenica dei monaci”;
- **Hossenshiki** 法戰式: La “Battaglia del Dharma”, fondamentale rito di passaggio nella carriera monastico-sacerdotale del novizio che da →Jōza diviene → Zagen; si veda § 4.1.2;
- **Hossu** 払子: Scacciamosche rituale;
- **Hyōshigi** 拍子木: *Claquettes* di legno;
- **Ichiya jūshoku** 一夜住職: L’”abbazia di una sola notte” collegata al rito di → Zuise;
- **Igi** 威儀: L’insieme delle regole e delle caratteristiche che definiscono il “portamento” del monaco zen; si veda § 3.3;
- **Igi soku buppō** 威儀即佛法: “La dignità del portamento è esso stesso il Buddhadharma” § 3.3;
- **Inkin** 引鑿: Piccola campana portatile;
- **Ino** 維那: Il “ Rettore della Sala”, una delle cariche più importanti in un monastero zen;
- **I shin den shin** 以心伝心: La modalità di trasmissione del Dharma “da cuore a cuore”, “*de mon âme à ton âme*”;
- **Jihi** 慈悲: Una delle due virtù del *bodhisattva*, la compassione per tutti gli esseri;
- **Jikidō** 直堂: Il responsabile della Sala della Comunità che gestisce le sessioni di zazen;
- **Jiriki** 自力: Il “potere” del Sé dispiegato per la salvezza spirituale;
- **Jisha** 侍者: Attendente dell’Abate;
- **Jōdō-e** 成道会: Festività legata al Risveglio del Buddha;

- **Jōen** 上演: Banda di legno esterna ai → Tan dove i monaci posano le ciotole durante il pasto rituale;
- **Jōkin** 浄巾: Pezzuola di tessuto con cui si asciugano le ciotole durante il pasto rituale;
- **Jōnin** 浄人: Colui che serve il pasto (“puro servitore”);
- **Juban** 襦袢: Camicia di foggia giapponese che i monaci indossano sotto il kimono;
- **Junkō** 巡香: Incaricato di portare il → Kyōsaku durante le sessioni di zazen;
- **Jōza** 上座: Il rango occupato nella gerarchia monastica dal monaco novizio che ha appena ricevuto l’ordinazione monastica → Shukke Tokudō; si veda § 4.1.2.
- **Jūshoku** 住職: Titolo spettante all’Abate;
- **Kai** 戒: I precetti religiosi;
- **Kaichin** 開枕: L’ora del riposo notturno;
- **Kaizan** 開山: Letteralmente “colui che apre la montagna”: si riferisce al fondatore di un tempio, suo primo abate;
- **Kaizandō** 開山堂: La Sala dedicata al fondatore;
- **Kanki issoku** 欠気一息: Profondo ciclo respiratorio eseguito prima di assestarsi nella postura di zazen;
- **Kansu** 監寺: L’amministratore generale del tempio;
- **Kechimyaku** 血脈: “Lignaggio di sangue”; documento consegnato durante la cerimonia di ordinazione e il rito di Trasmissione → Denbō; si veda § 4.1.2;
- **Kekkafuza** 結跏趺座: La posizione del loto completo;
- **Kesa** 袈裟: L’Abito monastico → Okesa;
- **Kōkon zazen** 黄昏坐禪: Lo zazen della sera;

- **Kokoro** 心: Pronuncia giapponese del carattere → Shin. Tradotto come “cuore”, “mente”, “anima”. Si veda § 2.1.3;
- **Kolomo** 衣: Veste monastica di foggia cinese;
- **Kontin** 雷沈: Stato della coscienza caratterizzato da torpore, oscurità e debolezza;
- **Kotsu** 骨: Uno scettro cerimoniale in legno di circa trentacinque centimetri, con la punta ricurva;
- **Kusen** 口先: Insegnamento orale pronunciato durante lo zazen;
- **Kyōsaku** 教策: Bastone a sezione piatta utilizzato per incoraggiare i praticanti durante lo zazen;
- **Kyōshi** 教使: Rango monastico degli insegnanti;
- **Kyōten zazen**: Zazen del mattino;
- **Kudoku** 功德: La “virtù” generata dagli atti meritori. La recitazione dei → Sutra e dei → Dharani durante il ciclo dei → Fugin è pensata generare K., devoluto seguentemente a specifici destinatari;
- **Kuin** 庫院: I locali delle cucine e dell’amministrazione;
- **Maejoku**: Tavolo con incensiere (*koro*), portafiori (*kahin*) e portacandela (*rosokutate*) posto davanti allo → Shumidan;
- **Muga** 無我: L’asostanzialità di tutti gli enti;
- **Mokugyō** 木魚: Strumento rituale in legno a forma di pesce, con cui si segna il ritmo della recitazione durante gli Uffici liturgici;
- **Mujō** 無常: L’impermanenza di tutti gli enti;
- **Mushotoku** 無所得: Lo spirito di gratuità della pratica zen;
- **Nagasamu-e** 長作務衣: Abito da viaggio del monaco zen;
- **Naidō** 内堂: Sala interna del → Sōdō;
- **Naijin** 内陣: Spazio interno del santuario nella Sala del Dharma;

- **Naraka** 地獄: Uno dei “sei destini” (→ Rokudō) corrispondente ai regni infernali;
- **Nehan-e** 涅槃会: Festività corrispondente all’Entrata del Buddha nel Parinirvana;
- **Nitchū fugin** 日中諷經: Ufficio liturgico meridiano (tenuto soltanto durante gli → Ango);
- **Nitten sōji** 日天掃除: Pulizia quotidiana del monastero;
- **Nyohō** 如法: “Essere in accordo con il Dharma”. Ampio concetto discusso in termini di colore, materiale e forma in relazione alla vita monastica in quanto “arte dell’abitare, del nutrirsi e del vestirsi”;
- **Ōkesa** 大袈裟: Forma onorifica di chiamare il → Kesa. Il prefisso onorifico “Ō-” denota un atteggiamento rispettoso e umile;
- **Ōryōki** 應量器: La ciotola del monaco zen;
- **Oshō** 和尚: Titolo sacerdotale spettante a chiunque abbia ricevuto la Trasmissione del Dharma;
- **Raiban**: Piattaforma in legno per le prosternazioni dell’officiante davanti all’altare nel → Sōdō;
- **Rin’i monjin** 隣位問訊: Inchino di saluto indirizzato a chi siede ai lati in zazen;
- **Risshin** 立身: Rango monastico di chi ha servito come capo-monaco (→ Shuso). Si veda anche → Zagen;
- **Rōhatsu Dai Sesshin** 臘八大攝心: Ritiro intensivo dedicato alla memoria del Risveglio del Buddha;
- **Roku chiji** 六知事: Le sei cariche predisposte al governo del monastero, composte dal → Tsūsū, → Kansū, → Fūsū, → Ino, → Tenzo, → Shissui;
- **Rokudō** 六道: I “sei destini” di rinascita; si veda § 2.2.1;
- **Rōshi** 老師: Titolo onorifico (“Anziano maestro”) spettante a insegnanti di chiara fama;
- **Ryōban** 兩班: Le linee est-ovest che delimitano il santuario nella Sala del Dharma;

- **Sajō** 作務: Programma quotidiano del monastero;
- **Samu** 作務: Lavoro manuale;
- **Samu-e** 作務衣: Divisa per il lavoro e i momenti informali;
- **Sanpū** 山風: Termine che rimanda agli “stili” propri di uno specifico monastero;
- **Sanran** 散乱: Stato della coscienza caratterizzato da eccitazione e dispersione;
- **Sampai** 三拜: Serie di tre prosternazioni rituali;
- **Sanmon** 山門: Il cancello d’accesso al monastero; si veda § 4.2.3;
- **Sasshū** 叉手: Posizione di riposo delle mani (la mano sinistra, che stringe il pollice, viene avvolta dalla mano destra);
- **Satori** 悟り: Il Risveglio;
- **Sayu-yoshin** 左右揺振: Oscillazioni laterali che favoriscono l’assestamento della postura di zazen;
- **Seidō** 西堂: Posto nel → Sōdō riservato al monaco anziano;
- **Seiza** 正座: Postura seduta per i momenti formali nel monastero (ovvero, sedersi sui polpacci);
- **Senjō** 洗淨: Locale dei servizi igienici;
- **Senkō** 線香: Bastoncino d’incenso;
- **Senmen** 洗面: Locali dei lavabo;
- **Senmen shukin** 洗面手巾: Lungo pezzo di stoffa grigia utilizzato per non bagnare la sottoveste durante le abluzioni mattutine;
- **Senmon sōdō** 専門僧堂: Monastero dedito alla formazione monastica dei novizi;
- **Sesshin** 攝心: Ritiro di pratica intensiva. Contrazione di *setsu* e *shin* si può tradurre letteralmente come “toccare, raccogliere il cuore-(mente);



- **Setsu** 刷: Spatola con la punta ricoperta di cotone usato per raccogliere i resti di cibo dalla ciotola durante il pasto rituale;
- **Shichidō garan** 七堂伽藍: Configurazione architettonica antropomorfica a sette sale di un monastero tradizionale;
- **Shihō** 嗣法: La Trasmissione del Dharma; si veda → Denbō;
- **Shijō** 止静: Suono della campana che segna l’inizio dello zazen;
- **Shika** 知客: Monaco preposto all’accoglienza ospiti;
- **Shikunichi** 四九日: I giorni del mese contenenti 4 e 9, in cui cade la “domenica dei monaci” → Hōsan;
- **Shin** 心: Termine dalla difficile traduzione (‘mente’, ‘cuore’, ‘anima’). Si rimanda a § 2.1.3;
- **Shinrei** 振鈴: La campana portatile con cui viene effettuata la sveglia mattutina dallo → Shinsu;
- **Shinsu** 辰司: Il monaco incaricato della sveglia mattutina;
- **Shishi** 獅子: Statue di divinità guardiane di sembianze leonine poste ai piedi dello → Shumidan;
- **Shissui** 直歳: Il responsabile della manutenzione del tempio;
- **Shitsunai kankin** 室内看經: Rito di confessione e pentimento in cui si rinnova il legame con il proprio lignaggio religioso;
- **Shugyō** 修行: Pratica religiosa;
- **Shūjō** 拄杖: Bastone rituale;
- **Shukin** 手巾: Cingolo che stringe la vita del monaco, a ridosso della parte bassa del torace;
- **Shukke tokudō** 出家得度: Rito di ordinazione monastica;
- **Shumidan** 須彌壇: Altare principale della Sala del Dharma; si veda § 5.2;

- **Shuryō** 衆寮: Sala dello Studio;
- **Shuso** 首座: Ruolo di capo-monaco attraverso il quale il novizio → Jōza viene elevato al rango di → Zagen; si veda § 5.1.3;
- **Sōdō** 僧堂: La Sala della Comunità dove i monaci mangiano, dormono e fanno zazen;
- **Sōkan**: Responsabile di una missione estera dello Zen Sōtō;
- **Sōrin** 叢林: Una delle denominazioni tradizionali della struttura architettonica del monastero; si veda § 4.2;
- **Susoku-kan** 数息観: Tecnica di enumerazione dei cicli respiratori per favorire il retto stato mentale in zazen;
- **Sūtra** 經: Scritture sacre buddhiste che vengono lette o recitate durante gli Uffici quotidiani;
- **Taiza monjin** 対坐問訊: Inchino di saluto indirizzato a chi siede di fronte in zazen;
- **Tan** 単: Piattaforme in legno su cui i praticanti fanno zazen nel → Sōdō;
- **Tangaryō** 旦過寮: I locali in cui il postulante viene fatto attendere in zazen prima di essere ammesso all'interno della comunità;
- **Tanga zume** 旦過詰: Periodo liminale di segregazione (di circa cinque giorni) in cui il postulante si dedica alla pratica dello zazen;
- **Tanpyō** たんぴょ: Placca verticale di legno nero che reca iscritto il nome del monaco in corrispondenza del suo posto sui → del → Sōdō;
- **Tantō** 単頭: Aiuto dell'educatore-capo (→ Gōdō);
- **Tariki** 他力: Il “potere” dell'Altro dispiegato per la salvezza spirituale;
- **Teishō** 提唱: Lezione formale in cui il → Rōshi espone il Dharma attraverso una modalità performativa d'insegnamento; si veda § 3.2.6;

- **Temborin-e** 轉法輪会: Festività corrispondente alla Messa in Moto della Ruota del Dharma;
- **Tenugui** 手拭い: Copricapo di colore bianco utilizzato dai praticanti durante il lavoro;
- **Tenzo** 典座: Il responsabile delle cucine, uno dei → Roku chiji. Nello Zen Sōtō, la carica di T. è una posizione di grande importanza;
- **Tokubetsu jiin** 特別寺院: Tempio Sōtō a statuto speciale; in questa categoria rientrano tutti i templi al di fuori del territorio giapponese;
- **Tokubetsu sesshin** 特別攝心: Periodi di pratica intensiva a carattere speciale riservati alla formazione sacerdotale dei monaci; si veda § 1.8;
- **Tōsu** 東司: Locale dei servizi igienici;
- **Tsūsu** 都寺: Il tesoriere del monastero;
- **U angō** 雨安居: Ritiro trimestrale invernale; si veda → Ango;
- **Unpan** 雲版: Gong di metallo a forma di nuvola; si veda Immagine 14;
- **Yakuseki** 藥石: Pasto serale;
- **Yokushitsu** 浴室: Locale dei bagni;
- **Wankō**: Campana portatile del → Dōan;
- **Zabuton** 座布団: Cuscino quadrato su cui si posiziona lo → Zafu nella Sala della Comunità;
- **Zafu** 座蒲: Cuscino rotondo per lo zazen;
- **Zagen** 座元: Rango sacerdotale che segna la fine del noviziato formale;
- **Zagu** 坐具: Tappetino rituale utilizzato per le prosternazioni e per sedersi;
- **Zaika tokudō** 在家得度: Rito di ordinazione laica;
- **Zuhatsu** 頭鉢: Ciotola principale del monaco che incarna la “testa del Buddha”; si veda § 5.2;

- **Zuise** 瑞世: Rito di passaggio in cui chi ha ricevuto la Trasmissione del Dharma viene insediato ritualmente per una notte sola come abate dei due templi principali dell'Ordine (→ Daihonzan);
- **Zuisoku-kan** 随息觀: Tecnica di concentrazione sulla respirazione per favorire il retto stato mentale in zazen.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2011), *Altissima povertà. Regola e forma di vita nel monachesimo. Homo sacer. IV/1*, Neri Pozza, Vicenza.
- Alan Wallace, B. (2002), *The Spectrum of Buddhist Practice in the West* in Prebish, C. S., Baumann, M. (a cura di), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, University of California Press, Berkeley, pp. 34-50.
- Alberti, B., Holbraad, M. et al. (2011), "Worlds Otherwise": *Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference*, in «Current Anthropology» 52, 6, pp. 896-912.
- Alicino, F. (2013), *Lo strano caso dei ministri di culto buddhisti. Ovvero la legge sui culti ammessi vs la legge di approvazione delle intese*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 16, 2, pp. 409-430.
- Anderson, T. R. (2016), *Warm smiles from cold mountains. Dharma talks on zen meditation*, Shambala Publications, Boston.
- Aoyama, S. (1988), *Semi zen -I*, in «Zen. Notiziario dell'Associazione Zen Italiana» 11, p. 22.
- App, U. (1987), *Chan/Zen's Greatest Encyclopaedist Mujaku Dōchū (1653-1744)*, in «Cahiers d'Extrême-Asie» 3, pp. 155-174.
- App, U. (1997), *St. Francis Xavier's Discovery of Japanese Buddhism. A Chapter in the European Discovery of Buddhism. Part 2: From Kagoshima to Yamaguchi, (1549-1551)*, in «The Eastern Buddhist» XXX, 2, pp. 214-244.
- Arai, P. (1999), *Women Living Zen: Japanese Soto Buddhist Nuns*, Oxford University Press, Oxford.
- Arai, P. (2017), *The Zen of Rags* in Winfield, P. D., Heine, S. (a cura di), *Zen and Material Culture*, Oxford University Press, Oxford, pp. 229-256.
- Ashkenazi, M. (2003), *Handbook of Japanese mythology*, ABC-CLIO, Santa Barbara; CA.
- Associazione Italiana Zen Sōtō (a cura di) (1991), *Guida allo Zen*, De Vecchi Editore, Milano.
- Barnes, J. (2016), *The speaking body: metaphor and the expression of extraordinary experience*, in «Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion» 52, 2, pp. 261-287.
- Baroni, H. J. (2002), *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, The Rosen Publishing Group, Inc., New York.
- Batchelor, S., (1995), *Il risveglio dell'occidente: l'incontro del buddhismo con la cultura europea*, Ubaldini, Roma.

- Bateson, G. (2000) [1972], *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.
- Baumann, M. (2002), *Buddhism in Europe. Past, Present, Prospects* in Prebish, C. S., Baumann, M. (a cura di), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, University of California Press, Berkeley, pp. 85-105.
- Beliefeldt, C. (1988), *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*, University of California Press, Berkeley.
- Bell, C. (1992), *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Benadusi, M., Lutri, A., Sturm, C. (2016), *Composing a common world? Reflections around the ontological turn in anthropology*, in «Anuac» 5, 2, pp. 79-98.
- Beonio-Brocchieri, P. (1964), *Note su una storia dello Zen*, in «Il Giappone» 4, pp. 63-70.
- Bergonzi, M. (1997), *Il buddhismo in Occidente* in Puech, H.C., *Storia del Buddhismo*, Arnoldo Mondadori, Milano, pp. 307-396.
- Bertelsen, B. E., Bendixsen, S. (a cura di) (2016), *Critical Anthropological Engagements in Human Alterity and Difference*, Palgrave & MacMillan, New York; London.
- Bessire, L., Bond, D. (2014), *Ontological anthropology and the deferral of critique*, in «American ethnologist» 41, 3, pp. 440-456.
- Bille, M., Hastrup, F., Flohr Soerensen, T. (a cura di) (2010), *An anthropology of absence: materializations of transcendence and loss*, Springer Science & Business Media, New York.
- Blain, D. (2011), *Sensei. Taisen Deshimaru, maître zen*, Albin Michel, Paris.
- Blaser, M. (2013), *Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology*, in «Current Anthropology» 54, 5, pp. 547-567.
- Blei, D. (2017), *The False Promises of Wellness Culture*, in «JStor Daily», 4 gennaio. URL: <https://daily.jstor.org/the-false-promises-of-wellness-culture/>
- Blofeld, J. (a cura di) (1982), *La dottrina Zen di Huang-po sulla trasmissione della mente*, Ubaldini, Roma.
- Bodiford, W. M. (1991), *Dharma transmission in Soto Zen. Manzan Dohaku's reform movement*, in «Monumenta Nipponica» 46, 4, pp. 423-451.
- Bodiford, W. M. (1993), *Sōtō Zen in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Bodiford, W. M. (2000), *Emptiness and Dust: Zen Dharma Transmission Rituals*, in White, D. G. (a cura di), *Tantra in Practice*, Princeton University Press, Princeton, pp. 299-307.
- Bokusan, N. (2011), *Introduction* in Weitsman M. et al. (a cura di), *Dogen's Genjo Koan: Three Commentaries*, Counterpoint, Berkeley, pp. 11-18.

- Bolokan, E. (2016), *An Embracing Thought: Contemporary Sōtō Interpretations of Hishiryō*, in «Contemporary Buddhism» 17, 1, pp. 17-29.
- Bourdieu, P. (1983), *La distinzione: critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna.
- Bourdieu, P. [1972] (2003), *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano.
- Borup, J. (2004), *Zen and the Art of Inverting Orientalism: Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks* in Antes, P., Geertz, A.W., Warne, R.R. (a cura di), *New Approaches to the Study of Religion. Volume I: Regional, Critical, and Historical Approaches*, de Gruyter, Berlin; New York, pp. 451-487.
- Borup, J. (2008), *Japanese Rinzai Zen Buddhism: Myōshinji, a Living Religion*, Brill, Leiden, Boston; MA.
- Bronkhorst, J. (2012), *Buddhism and sacrifice*, in «Asiatische Studien/Études Asiatiques» 66, 1, pp. 7-17.
- Broughton, J. L. (1999), *The Bodhidharma anthology: The earliest records of Zen*, University of California Press, Berkeley.
- Burnouf, E. (1876), *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Maisonneuve – Libraires-Éditeurs, Parigi.
- Buswell, R. E. (1993), *The Zen monastic experience: Buddhist practice in contemporary Korea*, Princeton University Press, Princeton.
- Candea, M. (2011), *Endo/exo*, in «Common Knowledge» 17, 1, pp. 146-150.
- Čargonja, H. (2013), *Bodies and Worlds Alive: An Outline of Phenomenology in Anthropology*, in «Studia Ethnologica Croatica» 25, 1, pp. 19-60.
- Carini, C. E. (2009), *La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino*, in «Religião & Sociedade» 29, 1, pp. 62-94.
- Carmagnola, F. R. (2016), *L'anima e il campo. La produzione del sentire*, Mimesis, Milano; Udine.
- Carrithers, M., Candea, M., Sykes, K., Holbraad, M., Venkatesan, S. (2010), *Ontology is just another word for culture: motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates*, in «Anthropological Theory», 30, 2, pp. 152-200.
- Cavazzini, A. (2011), *Recension de: Eduardo Viveiros de Castro, Métaphysiques cannibales*, in «Cahiers Philosophiques» 127, pp. 139-142.
- Chadwick, D. (2000), *Cetriolo storto: la vita e l'insegnamento zen di Shunryu Suzuki-roshi*, Ubaldini, Roma.

- Chisan, K. (1967), *Message from the Chief Abbot* in Iwamoto, S., *The kyokujaimon and the Explanation of Ketchimyaku*, Daihonzan Sojji, Yokohama. URL: <https://terebess.hu/zen/mesterek/SuiganYogo.pdf>
- Chiurato, C., Palmisano, S. (2012), *Nuove comunità monastiche. La re-invenzione di una tradizione*, in «Etnografia e ricerca qualitativa» 2, pp. 217-239.
- Cieslik, H., S. J. (1974), *The Case of Christovão Ferreira*, in «Monumenta Nipponica» 29, 1, pp. 1-54.
- Cimatti, F. (2014), *Linguaggio e immanenza. Kierkegaard e Deleuze sul "divenir-animale"*, in «Aut-Aut» 363, pp. 189-208.
- Cleary, T. (1993), *The flower ornament scripture: A translation of the Avatamsaka Sutra*, Shambhala Publications, Boulder.
- Cleary, T. (a cura di) (1994), *Keizan. Lo Zen nell'arte dell'illuminazione: la trasmissione della luce*, Ubaldini, Roma.
- Clifford, J. (2003) *On the edges of anthropology: Interviews*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (a cura di) [1986] (1997), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma.
- Collcutt, M. (1981), *Five mountains: The Rinzai Zen monastic institution in medieval Japan*, Harvard University Press, Cambridge; MA.
- Collins, S. (1997), *The body in Theravada Buddhist monasticism* in Coakley, S. (a cura di), *Religion and the Body*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 185-204.
- Cook, J. (2010), *Ascetic practice and participant observation, or, the gift of doubt in field experience* in Davies, J., Spencer, D. (a cura di), *Emotions in the field. The psychology and anthropology of fieldwork experience*, Stanford University Press, Stanford, pp. 239-365.
- Cook, J. (2010b), *Meditation in modern Buddhism: Renunciation and change in Thai monastic life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Coomaraswami, A. K. (2000), *Vita di Buddha*, SE, Milano.
- Copp, P. (2014), *Body Incantatory. Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism*, Columbia University Press, New York.
- Cotton, J. (2004), *Panpsychism as personal experience: Resolving a paradox*. Retrieved from [http://ro.ecu.edu.au/theses\\_hons/960](http://ro.ecu.edu.au/theses_hons/960) Consultato il 02/06/2018.
- Covell, S. G. (2005), *Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation*, University of Hawai'i Press, Honolulu.



- Cox, L. (2016), *European Buddhist Traditions* in Jerryson, M. K. (a cura di.), *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, pp.332-348.
- Crate, S. A. (2008), *Gone the bull of winter? Grappling with the cultural implications of and anthropology's role (s) in global climate change*, in «Current anthropology» 49, 4, pp. 569-595.
- Csordas, T. J. (1990), *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in «Ethos» 18, 1, pp. 5-47.
- Csordas, T. J. (1993), *Somatic modes of attention*, in «Cultural anthropology» 8, 2, pp. 135-156.
- Csordas, T. J. (a cura di) (1994), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Csordas, T. J. (1994b), *Words from the Holy People: a case study in cultural phenomenology* in Id. (a cura di), *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 269-290.
- Csordas, T. J. (1997), *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*, University of California Press, Berkeley.
- Csordas, T. J. (2002), *Body/Meaning, Healing*, Palgrave Macmillan, New York.
- Csordas, T. J. (2003), *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in «Antropologia» 3, 3, pp. 19-42.
- Csordas, T. J. (2004), *Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion*, in «Current anthropology» 45, 2, pp. 163-185.
- Csordas, T.J. (2008), *Intersubjectivity and intercorporeality* in «Subjectivity» 22, 1, pp. 110-121.
- Csordas, T. J. (2011), *Cultural Phenomenology. Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness* in Mascia-Less, F., *A companion to the anthropology of the body and embodiment*, Wiley-Blackwell, Chichester, pp. 137-156.
- Da Col, G., Graeber, M. (2011), *Foreword. The return of ethnographic theory*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 1, 1, pp. vi-xxxv.
- Dale Saunders, E. (1985) [1960], *Mudra: A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture*, Princeton University Press, Princeton.
- Dalí, S. (2013), *50 Secrets of Magic Craftsmanship*, Dover Publications, New York.
- Danowski, D., Viveiros de Castro, E.B. (2017), *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano.
- Dapsance, M. (2013), «*Ceci n'est pas une religion*». *L'apprentissage du Dharma selon Rigpa*, (Tesi di dottorato), EPHE, Parigi.

URL: [https://www.academia.edu/35852830/Dapsance - Th%C3%A8se de doctorat en anthropologie - EPHE - Ceci nest pas une religion](https://www.academia.edu/35852830/Dapsance_-_Th%C3%A8se_de_doctorat_en_anthropologie_-_EPHE_-_Ceci_nest_pas_une_religion) Consultato il 13/06/2018.

- Davis, B. W. (2007), *Heidegger and the will: On the way to Gelassenheit*, Northwestern University Press, Evanston; IL.
- Day, M. (2009), *Constructing religion without the social: Durkheim, Latour, and extended cognition*, in «Zygon®» 44, 3, pp. 719-737.
- De Madalena Genz, A. (2005), *A música silenciosa do Darma: um estudo Antropológico das práticas e representações de uma comunidade zen budista em Porto Alegre*, PPGAS/UFRGS, Porto Alegre. (Master dissertation).
- De Martino, E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Dei, F. (1995), *Esiste un'antropologia postmoderna?*, in «Il mondo» 3, 2-3, pp. 224-229.
- Dei, F. (2017), *Recensione. Francesca Sbardella, Abitare il silenzio: Un'antropologa in clausura, Roma, Viella, pp. 247*, in «Anuac» 6, 1, pp. 349-352.
- Descola, P. (2014) [2005], *Oltre natura e cultura*, SEID Editori, Firenze.
- Descola, P. (2014b), *All too human (still) A comment on Eduardo Kohn's How forests think*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 4, 2, pp. 267-273.
- Descola, P. (2016), *Biolatry: A Surrender of Understanding (Response to Ingold's 'A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology')*, in «Anthropological Forum» 26, 3, pp. 321-328.
- Deshimaru, T. (2000), *Autobiografia di un monaco zen*, SE Edizioni, Milano.
- Deshimaru, T. (2004), *Il vero Zen*, SE Edizioni, Milano.
- Desjarlais, R. (1992), *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Desjarlais, R., Throop, J. C. (2011), *Phenomenological approaches in anthropology*, in «Annual review of anthropology» 40, pp. 87-102.
- Deslippe, P. (2015), *Brooklyn Bikkhu: How Salvatore Cioffi became the Venerable Lokanatha* in Bocking, B., Choempolpaisal, P., Cox, L., Turner, A. (a cura di), *A Buddhist Crossroad. Pioneer Western Buddhists and Asian Networks 1860-1960*, Routledge, London; New York, pp. 168-185.
- Dessì, U. (2007), *Ethics and Society in Contemporary Shin Buddhism*, LIT Verlag, Münster.
- Douglas, M. (1979) [1970], *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, Einaudi, Torino.
- Dumoulin, H., S. J. (1963), *A History of Zen Buddhism*, Pantheon Books, New York.

- Duranti, A., (1988) *Ethnography of speaking: toward a linguistics of the praxis* in Newmeyer, F.J. (a cura di), *Linguistics: The Cambridge Survey: Volume 4, Language: The Socio-Cultural Context*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 210-228.
- Durkheim, E. (1963) [1912], *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Eckel, M. D. (1990), *The Power of the Buddha's Absence: On the Foundations of Mahāyāna Buddhist*, in «Ritual. Journal of Ritual Studies» 4, 2, pp. 61-95.
- Eco, U. (1962) [1959], *Lo zen e l'occidente* in Id., *Opera aperta*, Bompiani, Milano, pp. 210-234.
- Eco, U. (1975), *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- Endō, A. (2014), *The Lotus Sutra as the Core of Japanese Buddhism*, in «Japanese Journal of Religious Studies» 41, 1, pp. 45-64.
- Espirito Santo, D. (2013), *Materiality, Cosmogony and Presence among Cuban Spirits and Mediums* in Espirito Santo, D., Tassi, N. (a cura di), *Making Spirits: Materiality and Transcendence in Contemporary Religions*, I.B Tauris, London; New York, pp. 33-56.
- Espirito Santo, D. (2016), *Recursivity and the self-reflexive cosmos: tricksters in Cuban and Brazilian spirit mediumship practices*, in «Social Analysis» 60, 1, pp. 37-55.
- Eubanks, C. (2011), *Miracles of book and body: Buddhist textual culture and medieval Japan*, University of California Press, Berkeley.
- Euron, P. (2016), *Buddhism in Italy in the Nineteenth Century*, in «MANUSYA: Journal of Humanities» 19, 2, pp. 72-89.
- Ewing, K. P. (1994), *Dreams from a saint: Anthropological atheism and the temptation to believe*, in «American Anthropologist» 96, 3, pp. 571-583.
- Fabietti, U. (2001), *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- Farnell, B. (2012), *Dynamic Embodiment for Social Theory. "I Move Therefore I Am"*, Routledge, London; New York.
- Faure, B. (1991), *The rhetoric of immediacy: A cultural critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press, Princeton.
- Faure, B. (1993), *Chan insights and oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton University Press, Princeton.
- Faure, B. (1995), *Substitute Bodies in Chan/Zen Buddhism* in Law, J.M. (a cura di), *Religious Reflections on the Human Body*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 211-229.

- Faure, B. (1995b), *Quand l'habit fait le moine: The Symbolism of the kāsāya in Sōtō zen*, in «Cahiers d'Extrême-Asie» 8, pp. 335-369.
- Faure, B. (2000), *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*, Princeton University Press, Princeton.
- Faure, B. (2017), *Buddhism's Black Holes: From Ontology to Hauntology*, in «International Journal of Buddhist Thought and Culture» 27, 2, pp. 89-121.
- Fernandez, J., et al. (1974), *The Mission of Metaphor in Expressive Culture [and Comments and Reply]*, in «Current anthropology» 15, 2, pp. 119-145.
- Ferrara, A. (2004), *Metafora e relazione*, in «Doctor Virtualis. Rivista di storia della filosofia medievale» 3, pp. 119-122.
- Filoramo, G., Giorda, M. C. (2015), *Monastic transmutation: monks in the crucible of secular modernity: introduction*, in «Historia religionum» 7, 7, pp. 11-16.
- Fischer-Lichte, E. (2008), *The transformative power of performance: a new aesthetics*, Routledge, London; New York.
- Flood, G. (1993), *Body and cosmology in Kashmir Śaivism*, Mellen Research University Press, San Francisco.
- Fortun, K. (2014), *From Latour to late industrialism*, in «Hau: Journal of Ethnographic Theory» 4, 1, pp. 309–329.
- Foulk, T. G. (2008), *Ritual in Japanese Zen Buddhism* in Heine, S., Wright, D. S. (a cura di), *Zen ritual: Studies of zen buddhist theory in practice*, Oxford University Press, Oxford, pp. 21-82.
- Foulk, T. G. (2015), *Dōgen's Use of Rujing's "Just Sit"* in Heine, S. (a cura di), *Dōgen and Sōtō Zen*, Oxford University Press, Oxford, pp. 23-45.
- Frazer, J. G. (2012) [1922], *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Fujimoto, R. (1966), *The Way of Zazen*, Cambridge Buddhist Association, Inc., Cambridge; MA. URL: [http://web.stanford.edu/~funn/zazen\\_instructions/TheWayOfZazen.pdf](http://web.stanford.edu/~funn/zazen_instructions/TheWayOfZazen.pdf) Consultato il 11/06/2018.
- Geertz, C. (1973), *The interpretation of cultures*, Basic books, New York.
- Gell, A. (1998), *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Ghilardi, M. (2016), *Pluralità del "corpo"*, in «Studi di estetica» 5, pp. 61-83.
- Gibson, J. J. (2015) [1986], *The ecological approach to visual perception: classic edition*, Psychology Press, London; New York.

- Gilliam, C. (2014), *The Spectre of Immanence Sartre, Merleau-Ponty, Foucault and Deleuze*, PhD Thesis, Royal Holloway, University of London. [https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/files/24624902/the\\_spectre\\_of\\_immanence\\_to\\_print.pdf](https://pure.royalholloway.ac.uk/portal/files/24624902/the_spectre_of_immanence_to_print.pdf) Consultato il 12/02/2018
- Giorda, M. C., Hejazi, S. (2013), *Luoghi monastici come spazi sacri. Il monastero Dominus Tecum di Prà d'Mill e il tempio zen sōtō Shobozan Fudenji di Salsomaggiore*, in «Humanitas» LXVIII, 6, pp. 977-988.
- Giorda, M. C., González Díez, J., Hejazi, S. (2014), *Studying Contemporary Monasticism in Italy: An Anthropological and Historical Perspective* in Jonveaux, I., Pace, E., Palmisano, S. (a cura di), *Sociology and Monasticism. Between Innovation and Tradition*, Brill, Leiden, pp. 243-261.
- Gnoli, R. (a cura di) (1979), *Nāgārjuna. Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)*, Boringhieri, Torino.
- Gnoli, R. (a cura di) (2001), *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Arnoldo Mondadori, Milano.
- Goffman, E. (2001), *Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Ed. di Comunità, Torino.
- Goldman, M. (2005), *Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé*, in «Religião e Sociedade» 25, 2, pp. 102-120.
- Goldman, M. (2011), *O fim da antropologia*, in «Novos estudos-CEBRAP» 89, pp. 195-211.
- Goldman, M. (2016), *Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías: La antropología como teoría etnográfica*, in «Cuadernos de antropología social» 44, pp. 27-35.
- Graeber, D. (2015), *Radical alterity is just another way of saying "reality" A reply to Eduardo Viveiros de Castro*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 5, 2, pp. 1-41.
- Graf, F. (2017), *Brands of Zen: Kitō jiin in Contemporary Japanese Sōtō Zen Buddhism*, (tesi di dottorato), Heidelberg University, Heidelberg.
- Gray, D. (2011), *Experiencing the Single Savior: Divinizing the Body and the Senses in Tantric Buddhist Meditation* in Cattoi, T., McDaniel, J. (a cura di), *Perceiving the divine through the human body: mystical sensuality*, Palgrave Macmillan, New York, pp. 45-66.
- Hallowell, A. I. (2002), *Ojibwa ontology, behavior, and world view* in Harvey, G. (a cura di), *Readings in indigenous religions*, A&C Black, London; New York.
- Hamilton, S. (1995), *From the Buddha to Buddhaghosa: changing attitudes toward the human body in Theravada Buddhism* in Law, J.M. (a cura di), *Religious Reflections on the Human Body*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 46-63.

- Han, B. C. (2018), *Filosofia del buddhismo zen*, Nottetempo, Milano.
- Hanks, W. F. (2010), *Converting words: Maya in the age of the cross*, University of California Press, Berkeley.
- Haraway, D. J. (1991), *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, London; New York.
- Haraway, D. J. (2016), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham.
- Harris, O. J., Robb, J. (2012), *Multiple ontologies and the problem of the body in history*, in «American anthropologist» 114, 4, pp. 668-679.
- Harrison, P. M. (1992), *Is the Dharma-kāya the Real "Phantom Body" of the Buddha?*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies» 15, 1, pp. 44-94.
- Heelas, P. (1996), *The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity*, Blackwell, Oxford.
- Heine, S. (1985), *Existential and ontological dimensions of time in Heidegger and Dōgen*, State University of New York Press, Albany.
- Heine, S. (1986), *Dōgen Casts Off "What": An Analysis of Shinjin Datsuraku*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies» 9, 1, pp. 53-70.
- Heine, S. (2002), *Opening a mountain: kōans of the Zen masters*, Oxford University Press, Oxford.
- Hejazi, S. (2014), *Essere Tempo. Attenzione al presente e pensiero al futuro in un monastero zen italiano*, in «Humanitas» 69, 2, pp. 1-15.
- Hejazi, S. (2015), *Going East. Buddhism as a New Frontier for Italian Monastics*, in «Historia religionum» 7, 7, pp. 87-96.
- Henare, A., Holbraad, M., Wastell, S. (a cura di) (2007), *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, London; New York.
- Herrigel, E. [1948] (1975), *Lo Zen e il tiro con l'arco*, Adelphi, Milano.
- Heywood, P. (2012), *Anthropology and what there is. Reflections on 'Ontology'*, in «Cambridge Anthropology» 30, 1, pp. 143-151.
- Heywood, P. (2017), *Ontological Turn, The*, in Stein, F. et al. (a cura di), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. <http://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>. Consultato il 05/04/2018.
- Hisamatsu, S. (1996), *Una religione senza dio. Satori e Ateismo*, Il Melangolo, Palermo.
- Holbraad, M. (2007), *The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again)* in Henare, A., Holbraad, M., Wastell, S.

- (a cura di), *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, London; New York, pp. 199-235.
- Holbraad, M. (2008), *Definitive evidence, from Cuban gods*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute» 14, pp. S93-S109.
- Holbraad, M. (2009), *Ontography and alterity: Defining anthropological truth*, in «Social Analysis» 53, 2, pp. 80-93.
- Holbraad, M. (2012), *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*, University of Chicago Press, Chicago.
- Holbraad, M. (2013), *Turning a corner: Preamble for "The relative native" by Eduardo Viveiros de Castro*, in «Hau: Journal of Ethnographic Theory» 3, 3, pp. 469-471.
- Holbraad, M., Pedersen, M. A., Viveiros de Castro, E. B. (2014), *The politics of ontology: Anthropological positions*, in «Cultural Anthropology», 13.
- Holbraad, M., Viveiros de Castro, E. B. (2016), *Ideas of Savage Reason: Glass Bead in Conversation with Martin Holbraad and Eduardo Viveiros de Castro*, in «Glass Bead Site 0: Castalia, the Game of Ends and Means», pp. 1-12.
- Holbraad, M., Pedersen, M. A. (2017), *The ontological turn: an anthropological exposition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hori, G. V. S. (1994), *Teaching and learning in the Rinzai Zen monastery*, in «Journal of Japanese Studies» 20, 1, pp. 5-35.
- Hubert, H., Mauss, M. [1898] (1981), *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Brescia.
- Humphrey, C., Laidlaw, J. (1994), *The archetypal actions of ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford University Press, Oxford.
- Ingold, T. (a cura di) (1996), *Key Debates in Anthropology*, Routledge, New York; London.
- Ingold, T. (2000), *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London; New York.
- Ingold, T. (2011), *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*, Routledge, London; New York.
- Ingold, T. (2016a), *A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture*, in «Anthropological forum» 26, 3, pp. 301-320.
- Ingold, T. (2016b), *Rejoinder to Descola's 'Biolatry: a surrender of understanding'*, in «Anthropological Forum» 26, 3, pp. 329-332.
- Irizarry, J. A. (2011), *A Forest for a Thousand Years: Cultivating Life and Disciplining Death at Daihonzan Sojiji, a Japanese Soto Zen Temple*, University of Michigan, Ann Arbor. (PhD Thesis) URL: <https://terebeess.hu/zen/sojiji/Irizarry.pdf>

- Irvine, R. D. (2010), *The experience of ethnographic fieldwork in an English Benedictine monastery: or, not playing at being a monk*, in «Fieldwork in Religion» 5, 2, pp. 221-235.
- Irvine, R. D. (2017), *The everyday life of monks: English Benedictine identity and the performance of proximity* in Jonveaux, I., Palmisano, S. (a cura di) *Monasticism in Modern Times*, Routledge, London; New York, pp. 191-208.
- Ishii, M. (2012), *Acting with things: Self-poiesis, actuality, and contingency in the formation of divine worlds*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 2, 2, pp. 371-388.
- Ishii, S. (s. d.), Shinjin Datsuraku: *Shedding Body-Mind*, URL: [https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/key\\_terms/pdf/key\\_terms03.pdf](https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/key_terms/pdf/key_terms03.pdf) Consultato il 20/06/2018.
- Ishii, S. (s. d.), Gyoji Dokan (*The Circle of the Wai in Continuous Practice*), URL: [https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/key\\_terms/pdf/key\\_terms11.pdf](https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/key_terms/pdf/key_terms11.pdf) Consultato il 20/09/2018.
- Jackson, M. (1977), *The Kuranko. Dimensions of Social Reality in a West African Society*, C. Hurst & Company, London.
- Jackson, M. (1983), *Knowledge of the Body*, in «Man» 18, 2, pp. 327-345.
- Jackson, M. (1989), *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*, Indiana University Press, Bloomington.
- Jackson, M. (a cura di) (1996), *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology*, Indiana University Press, Bloomington.
- Jackson, M. (2009), *The palm at the end of the mind: Relatedness, religiosity, and the real*, Duke University Press, Durham; London.
- Jackson, M. (2013), *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.
- Jackson, M. (2015), *Life and Concept* in Das, V., Han, C. (a cura di), *Living and Dying in the Contemporary World: A Compendium*, University of California, Berkeley, pp. 449-462.
- Jackson, M. (2015b), *Afterword* in Ram, K., Houston, C. (a cura di), *Phenomenology in Anthropology. A Sense of Perspective*, Indiana University Press, Bloomington; Indianapolis, pp. 293-303.
- Jackson, M., Piette, A. (a cura di) (2015), *What is existential anthropology?*, Berghahn, New York.
- Jankélévitch, V. [1998] (2000), *La menzogna e il malinteso*, Raffaello Cortina, Milano.
- Jensen, C. B., Rödje, K. (a cura di) (2010), *Deleuzian Intersections. Science, Technology, Anthropology*, Berghahn Books, New York; Oxford.
- Johnson, N. B. (1988), *Temple Architecture as Construction of Consciousness: A Japanese Temple and Garden*, in «Architecture & Behaviour» 4, 3, pp. 229-249.



- Josephson-Storm, J. Å. (2017), *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago.
- Joskovich, E. (2017), *Playing the Patriarch: Representation and Transformation in the Zen Sermon*, in «Journal of the American Academy of Religion» 85, 2, pp. 470-493.
- Jullien, F. (2014), *Contro la comparazione. Lo «scarto» e il «tra» un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano; Udine.
- Jullien, F. (2016), *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano.
- Kapferer, B. (1997), *The feast of the sorcerer: practices of consciousness and power*, University of Chicago Press, Chicago.
- Kasulis, T. P. (1981), *Zen action/Zen person*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Kasulis, T. P. (2011), *Cultivating the Mindful Heart: what we may learn from the Japanese philosophy of Kokoro*, in Swanson, P. L. (a cura di), *Brain Science and Kokoro*, «Bulletin of the Nanzan Institute for Religion & Culture» 35, pp. 1-20.
- Katagiri, T. (2015), *Study of the Okesa, Nyohō-e: Buddha's Robe*, Minnesota Zen Meditation Center, Minneapolis. URL: [http://www.mnzencenter.org/pdf/tomoe\\_sewing\\_book.pdf](http://www.mnzencenter.org/pdf/tomoe_sewing_book.pdf)
- Kelly, J. D. (2014), *Introduction. The ontological turn in French philosophical anthropology*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 4, 1, pp. 259-269.
- Killick, E. (2014), *Whose truth is it anyway?*, in «Anthropology of this Century», 9 (online).
- Kim, H. J. (2010), *L'essenza del Buddhismo Zen. Dōgen, realista mistico*, Mimesis, Milano; Udine.
- Kinnard, J. N. (2004), *The Field of the Buddha's Presence* in Germano, D., Trainor, K. (a cura di), *Embodying the Dharma: Buddhist relic veneration in Asia*, State University of New York Press, Albany; NY, pp. 117-144.
- Knibbe, K., Versteeg, P. (2008), *Assessing phenomenology in anthropology: lessons from the study of religion and experience*, in «Critique of Anthropology» 28, 1, pp. 47-62.
- Knorr Cetina, K. (1981), *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Pergamon Press, Oxford; New York.
- Knorr Cetina, K. (1999), *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Koci, M. (2017), *Sacrifice for Nothing: The Movement of Kenosis in Jan Patočka's Thought*, in «Modern Theology» 33, 4, pp. 594-617.
- Kohn, E. (2013), *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*, University of California Press, Berkeley.
- Kohn, E. (2015), *Anthropology of ontologies*, in «Annual Review of Anthropology» 44, pp. 311-327.

- Koné, A. (2001), *Zen in Europe: a survey of the territory*, in «Journal of Global Buddhism» 2, pp. 139-161.
- Kopf, G. (2015), “*When All Dharmas Are the Buddha-Dharma*”: *Dōgen as Comparative Philosopher* in Heine, S. (a cura di), *Dōgen and Sōtō Zen*, Oxford University Press, Oxford, pp. 138-166.
- La Cecla, F. (2009), *Il malinteso: antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma; Bari.
- Ladwig, P. (2011), *Can things reach the dead? The ontological status of objects and the study of Lao Buddhist rituals for the spirits of the deceased* in Endres, K., Lauser, A. (a cura di), *Engaging the spirit world: Popular beliefs and practices in modern Southeast Asia*, Berghahn, Oxford; New York. pp. 19-41.
- Ladwig, P. (2013), *Ontology, materiality and spectral traces: Methodological thoughts on studying Lao Buddhist festivals for ghosts and ancestral spirits*, in «Anthropological Theory» 12, 4, pp. 427-447.
- Laidlaw, J., Heywood, P. (2013), *One more turn and you're there*, in «Anthropology of this Century» 7. URL: <http://aotcpress.com/articles/turn/> Consultato il 03/06/2018.
- Lambek, M. (2013), *What Is “Religion” for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to “Religion”?* in Boddy, J., Lambek, M. (a cura di), *A Companion to the Anthropology of Religion*, Wiley Blackwell, Chichester, pp. 1-32.
- Lambek, M. (2015), *Both/And* in Jackson, M., Piette, A. (a cura di), *What is existential anthropology?*, Berghahn, New York, pp. 58-83.
- Latour, B. (1994), *Nota su taluni oggetti capelluti*, in «I Fogli di ORISS» 29-30, pp. 62-78.
- Latour, B. (1999), *Thou Shalt Not Take the Lord's Name in Vain": Being a Sort of Sermon on the Hesitations of Religious Speech*, in «RES: Anthropology and Aesthetics» 39, 1, pp. 215-234.
- Latour, B. (2004), *Politics of nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Harvard University Press, Cambridge; MA.
- Latour, B. (2005), *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Latour, B. [1996] (2005b), *Il culto moderno dei fatticci*, Meltemi, Roma.
- Latour, B. (2006), *Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento*, in «I fogli di Oriss» 25, pp. 11-31.
- Latour, B. [1992] (2009), *Non siamo mai stati moderni*, Eléuthera, Milano.
- Latour, B. (2009b), *Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?*, in «Anthropology today» 25, 2, pp. 1-2.
- Latour, B. (2013), *An inquiry into modes of existence. An anthropology of the moderns*, Harvard University Press, Cambridge; MA.
- Lefebvre, H. (1991), *The production of space*, Blackwell, Oxford.

- Leighton, T. D. (1993), *Shogoji First International Practice Period*, in «Windbell» 27, 1, pp. 33-36.
- Leighton, T. D. (2007), *Visions of awakening space and time: Dōgen and the Lotus Sutra*, Oxford University Press, Oxford.
- Leighton, T. D. (2008), *Zazen as an Enactment Ritual* in Heine, S., Wright, D. S. (a cura di), *Zen ritual: Studies of zen buddhist theory in practice*, Oxford University Press, Oxford, pp. 167-184.
- Leighton, T. D. (a cura di) (2010), *Dōgen's Extensive Record. A Translation of Eihei Kōroku*, Wisdom Publications, Boston.
- Leighton, T. D., Okumura, S. (1996), *Dogen's Pure Standards for the Zen Community: A Translation of Eihei Shingi*, SUNY Press, Albany.
- Lempert, M. (2014), *Imitation*, in «Annual Review of Anthropology» 43, pp. 379-395.
- Lester, R. J. (2005), *Jesus in our wombs: Embodying modernity in a Mexican convent*, University of California Press, Berkeley.
- Levine, G. P. (2005), *Daitokuji: the visual cultures of a Zen monastery*, University of Washington Press, Seattle.
- Lévi-Strauss, C. (2010), *Mito e significato. Cinque conversazioni radiofoniche*, Il Saggiatore, Milano.
- Lobetti, T. (2007), *Eternal Bodies: the Miira, the Self-Mummified Ascetics of Japan* in Janes, D. (a cura di), *Back to the Future of the Body*, Cambridge Scholars Press, Newcastle-upon-Tyne, pp. 190-215.
- Lock, M. M. (1993), *Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge*, in «Annual review of anthropology» 22, 1, pp. 133-155.
- Lock, M. M., Farquhar, J. (a cura di) (2007), *Beyond the body proper: Reading the anthropology of material life*, Duke University Press, Durham.
- Lubac de, H. (1958), *Buddismo e Occidente*, Vita e Pensiero, Milano.
- Ludueña, G. A. (1998), *Ascetismo, corporalidad y habitus: Etnografía de la práctica del silencio en una abadía de monjes benedictinos*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. (Bachelor Thesis).
- Ludueña, G. A. (2000), *Etnografía, habitus y forma de vida: Una experiencia de campo en comunidades religiosas de clausura*, in «Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano» 19, pp. 365-384.
- Ludueña, G. A. (2002), *El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos*, in «Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia» 17-18, pp. 65-78.
- Maezumi, T., Glassman, B. (2004), *Corpo, respiro e mente nella pratica zen*, Ubaldini, Roma.

- Malafouris, L. (2008), *At the Potter's Wheel: An Argument for Material Agency* in Knappet, C., Malafouris, L. (a cura di), *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Springer Science-Business Media, New York, pp. 19-36.
- Malighetti, R., Molinari, A. (2016), *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*, Raffaello Cortina, Milano.
- Mancuso, A. (2014), *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'*, in «Archivio antropologico mediterraneo» XVII, 16, 1, pp. 5-30.
- Mancuso, A. (2016), *Antropologia, "svolta ontologica", politica*, in «Archivio antropologico mediterraneo» XIX, 18, 2, pp. 97-132.
- Manning, E. (2014), *Wondering the world directly—or, how movement outruns the subject*, in «Body & Society» 20, 3-4, pp. 162-188.
- Maraldo, J. C. (2015), *Negotiating the Divide of Death in Japanese Buddhism: Dōgen's Difference*, in Heine, S. (a cura di), *Dōgen and Sōtō Zen*, Oxford University Press, Oxford, pp. 109-137.
- Marcus, G.E., Fischer, M.M.J. [1986] (1998), *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma.
- Masunaga, R. (1971), *Breviario di Soto Zen. Traduzione del Shobogenzo Zuimonki del Maestro Dōgen*, Ubaldini, Roma.
- Mathé, T. (2010), *Le développement du bouddhisme en contexte italien. Aspects de la modernisation et du pluralisme religieux en Italie*, in «Social Compass» 57, 4, pp. 521-536.
- Mauss, M. (1936), *Le tecniche del corpo* in Id. (1965), *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, pp. 383-409.
- McAra, S. (2007), *Land of beautiful vision: making a Buddhist sacred place in New Zealand*, University of Hawai'i Press, Honolulu.
- McKenzie, G. (2016), *Exploring Soto Zen in Peru*, in «Revista de Estudos da Religião (REVER)» 16, 3, pp. 174-196.
- McMahan, D. L. (2002), *Repackaging Zen for the West* in Prebish, C. S., Baumann, M. (a cura di), *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*, University of California Press, Berkeley, pp. 218-229.
- McMahan, D. L. (2008), *The making of Buddhist modernism*, Oxford University Press, Oxford.
- McNeilly, J. (2014), *A phenomenology of/with total movement: Response to Erin Manning*, in «Body & Society» 20, 3-4, pp. 208-221.
- McRae, J. R. (2003), *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, University of California Press, Berkeley.

- Merleau-Ponty, M. [1945] (2009), *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano.
- Merleau-Ponty, M. (2016), *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano.
- Merz, J., Merz, S. (2017), *Occupying the ontological penumbra: Towards a postsecular and theologically minded anthropology*, in «Religions» 8, 80, pp. 1-17.
- Mol, A. (2014), *Other Words: Stories from the Social Studies of Science, Technology, and Medicine*, in *Theorizing the Contemporary*, «Cultural Anthropology» website, January 13, 2014. <https://culanth.org/fieldsights/472-other-words-stories-from-the-social-studies-of-science-technology-and-medicine>. Consultato il 05/04/2018.
- Moto-Sanchez, M. (2017), *The Eucharist and Fusatsu: A Comparative Study of Ritual and Application of Divine Reflexivity Theory*, in «Journal of the International Association of Buddhist Universities (JIABU)» 8, 2, pp. 26-45.
- Nanajivako, B. (1989), *The Technicalisation of Buddhism: Fascism and Buddhism in Italy (I)*, in «Buddhist Studies Review» 6, pp. 27-38.
- Nanajivako, B. (1989b), *The Technicalisation of Buddhism: Fascism and Buddhism in Italy (II)*, in «Buddhist Studies Review» 6, pp. 102-115.
- Nanajivako, B. (1990), *The Technicalisation of Buddhism: Fascism and Buddhism in Italy (III)*, in «Buddhist Studies Review» 7, pp. 3-18.
- Narasaki, T. (2011), *Practices at a Zen Monastery — Clothing, Eating, Housing: Being in Harmony with the Dharma*, Zuiōji Senmon Sodo, Niihama; Japan.
- Neurath, J. (2011), *Don e intercambio en los mundo rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas* in Romero, L. (a cura di), *Coloquio. Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo. perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Nietzsche, F. (1973), *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano.
- Nishijima, W. G., Cross, C. (2007a), *Master Dōgen's Shōbōgenzō. Vol. I*, Numata Center, Berkeley.
- Nishijima, W. G., Cross, C. (2007b), *Master Dōgen's Shōbōgenzō. Vol. II*, Numata Center, Berkeley.
- Nishijima, W. G., Cross, C. (2007c), *Master Dōgen's Shōbōgenzō. Vol. III*, Numata Center, Berkeley.
- Nishiyama, K., Stevens, J. (1975), *Dogen Zenji's Shobogenzo: The Eye and Treasury of the True Law*, Nakayama Shobō Japan Publications, Tokyo.
- Nonomura, K. (2010), *Eat sleep sit: my year at Japan's most rigorous zen temple*, Kodansha USA, New York.

- Nubile, G. (2017), *Dell'equivoco e del fallimento in antropologia. Sulla nozione di «controlled equivocation» in Viveiros de Castro*, in «Nóema» 7, 2, pp. 1-29.
- Nubile, G. (2017b), *Appendice. Intervista a François Jullien* in Donatiello, P., Mazzarino, G. (a cura di), *Tra "etno" e "semiotica". Affinità e divergenze ai margini di due discipline*, Esculapio, Bologna, pp. 85-98.
- Obadia, L. (2009), *Il buddhismo in Occidente*, Il Mulino, Bologna.
- Obeyesekere, G. (1970), *Religious Symbolism and Political Change in Ceylon*, in «Modern Ceylon Studies» 1, 1, pp.43-63.
- O'Halloran, M. S. (2003), *Cuore puro, mente illuminata. Diario di una monaca zen*, Il Punto d'Incontro, Vicenza.
- Okumura, S. (2010), *Realizing Genjokoan: The Key to Dogen's Shobogenzo*, Wisdom Publications, Boston.
- Okumura, S. (2012), *Genjōkōan. Una chiave per la comprensione dello Shōbōgenzō di Dōgen*, Ubaldini, Roma.
- Okumura, S. (2015), *The 7th Chapter of Shobogenzo. Ikka-myōju (One Bright Jewel) Lecture (1)*, in «Dharma Eye» 35, pp. 12-20.
- Okumura, S. (2017), *What is Kokoro?*, URL: <https://www.lionsroar.com/dharma-dictionary-kokoro/> Consultato il 16/05/2018.
- Okumura, S. et. al (2001), *Primer for Selecting Dharma Names*, Soto Zen Buddhist Association, San Francisco. URL: [http://szba.org/wp-content/uploads/Primer for Selecting Dharma NamesOrig.pdf](http://szba.org/wp-content/uploads/Primer_for_Selecting_Dharma_NamesOrig.pdf) Consultato il 08/09/2018.
- O'Neill, J. (2004), *Five bodies: Re-figuring relationships*, Sage, London.
- Ortner, S. B. (1984), *Theory in Anthropology since the Sixties*, in «Comparative studies in society and history» 26, 1, pp. 126-166.
- Paleček, M., Risjord, M. (2012), *Relativism and the ontological turn within anthropology*, in «Philosophy of the Social Sciences» 43, 21 pp. 3-23.
- Parkes, G. (2008), *Thinking Like a Stone: Learning from the Zen Rock Garden* in Wautischer, H. (a cura di), *Ontology of Consciousness. Percipient Action*, The MIT Press, Cambridge; MA, pp. 475-505.
- Parkes, G. (2010), *Body-Mind and Buddha-Nature: Dōgen's Deeper Ecology* in Heisig, J. W. (a cura di), *Frontiers of Japanese Philosophy: Classical Japanese Philosophy*, Nanzan Institute for Religion & Culture, Nagoya, pp. 122-47.
- Pasqualotto, P. (1988), *Azione senza forzature: «Wu-Wei» di Gramsci* in, «Belfagor» 43, 4, pp. 452-456.

- Pasqualotto, P. (2003), *Il Buddhismo. I sentieri di una religione millenaria*, Bruno Mondadori, Milano.
- Pasqualotto, G. (2008), *Dieci lezioni sul Buddhismo*, Marsilio, Venezia.
- Pedersen, M. A. (2011), *Not quite shamans: spirit worlds and political lives in northern Mongolia*, Cornell University Press, Ithaca.
- Pickering, A. (2017), *The Ontological Turn. Taking Different Worlds Seriously*, in «Social Analysis» 61, 2, pp. 134-150.
- Piette, A. (2015), *God and the Anthropologist. The Ontological Turn and Human-Oriented Anthropology*, in «Tsantsa» 20, pp. 34-44.
- Portanova, S. (2014), *Wonder, Movement and Becoming: Response to Erin Manning*, in «Body & Society» 20, 3-4, pp. 189-197.
- Pouivet, R. (2015), *Christianisme, épistémologie et sciences humaines*, in «Archives de sciences sociales des religions» 169, pp. 143-156.
- Powers, J. (2009), *A Bull of a Man. Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Prebish, C. (1993), *Two Buddhism Reconsidered*, in «Buddhist Studies Review» 10, 2, pp. 187-206.
- Preston, D. L. (1981), *Becoming a Zen Practitioner*, in «Sociological Analysis» 42, 1, pp. 47-55.
- Preston, D. L. [1988] (2010), *The social organization of Zen practice: Constructing transcultural reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Prohl, I. (2014), *Buddhism in Contemporary Europe* in Poceski, M. (a cura di), *The Wiley Blackwell Companion to East and Inner Asian Buddhism*, John Wiley & Sons, Chichester, pp. 485-504.
- Queen, C. S. (a cura di) (2000), *Engaged Buddhism in the West*, Wisdom Publications, Somerville; MA.
- Radich, M. D. (2007), *The somatics of liberation: Ideas about embodiment in Buddhism from its origins to the fifth century CE*, Harvard University, PhD Dissertation. [https://www.academia.edu/297146/The\\_Somatics\\_of\\_Liberation\\_Ideas\\_about\\_Embodiment\\_in\\_Buddhism\\_from\\_Its\\_Origins\\_to\\_the\\_Fifth\\_Century\\_C.E.](https://www.academia.edu/297146/The_Somatics_of_Liberation_Ideas_about_Embodiment_in_Buddhism_from_Its_Origins_to_the_Fifth_Century_C.E.)  
Consultato il 29/01/2018.
- Radich, M. (2011), *Immortal Buddhas and their indestructible embodiments*, in «Journal of the International Association of Buddhist Studies» 34, 1-2, pp. 227-290.
- Rahula, W. (1974), *What the Buddha Taught*, Grove Press, New York.
- Rambelli, F. (2000), *Tantric Buddhism and Chinese Thought in East Asia* in White, D. G. (a cura di), *Tantra in Practice*, Princeton University Press, Princeton, pp. 361-382.

- Rambelli, F. (2007), *Buddhist materiality: a cultural history of objects in Japanese Buddhism*, Stanford University Press, Stanford.
- Rambelli, F. (2013), *A Buddhist Theory of Semiotics. Signs, Ontology, and Salvation in Japanese Esoteric Buddhism*, Bloomsbury, London.
- Ramos, A. R. (2012), *The politics of perspectivism*, in «Annual Review of Anthropology» 41, pp. 481-494.
- Raveri, M. (1998), *Il corpo e il paradiso: le tentazioni estreme dell'asceti*, Marsilio, Venezia.
- Raveri, M. (2008), *Le vie di liberazione e di immortalità: India ed Estremo Oriente* in Filoramo, G. et al., *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma; Bari, pp. 291-436.
- Reader, I. (1983), *Contemporary Thought in Sōtō Zen Buddhism*, University of Leeds, Leeds (PhD Dissertation).
- Reader, I. (1991), *Religion in contemporary Japan*, MacMillan Press, London.
- Reader, I. (1995), *Cleaning floors and sweeping the mind: cleaning as ritual process* in Van Bremen, J., Martinez, D. P., (a cura di), *Ceremony and Ritual in Japan: Religious Practices in an Industrialized Society*, Routledge, London; New York, pp. 227-245.
- Remotti, F. (1996), *Introduzione: Tesi per una prospettiva antropo-poietica* in Allovio, S., Favole, A. (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Il Segnalibro, Torino, pp. 9-26.
- Riggs, D. E. (2004), *Fukudenkai: Sewing the Buddha's robe in contemporary Japanese Buddhist practice*, in «Japanese Journal of Religious Studies» 31, 2, pp. 311-356.
- Rio, K. (2002), *The sorcerer as an absented third person: formations of fear and anger in Vanuatu*, in «Social Analysis» 46, 3, pp. 129-154.
- Robert, J. N. (2007), *Reflections on Kokoro in Japanese buddhist poetry: A case of hieroglossic interaction*, in «Bulletin of the Nanzan Institute for Religion & Culture» 31, pp. 31-39.
- Rognon, F. (2007), *Le sujet dans la religion kanak. Anthropologie et missiologie chez Maurice Leenhardt*, in «Revue des sciences religieuses» 81, 2, pp. 1-11.
- Rostas, S. (2013), *Conchas, Candles and Flowers in the Creation of the Concheros' Religiosity* in Espirito Santo, D., Tassi, N. (a cura di), *Making Spirits: Materiality and Transcendence in Contemporary Religions*, I.B Tauris, London; New York, pp. 57-80.
- Rouse, J. (1996), *Engaging Science: How to Understand its Practices Philosophically*, Cornell University Press, Ithaca.
- Sato, M. (1998), *The Incarnation of Consciousness and the Carnalization of the World in Merleau-Ponty's Philosophy*, in Tymieniecka, A., Matsuba, S. (a cura di),



- Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective*, Springer, Dordrecht, pp. 3-15.
- Sawaki, K. (1984), *Lo sviluppo dello Shōdōka*, in «Zen. Notiziario dell'Associazione Zen Italiana» 4, pp. 4-5.
- Sbardella, F. (2015), *Abitare il silenzio: un'antropologia in clausura*, Viella, Roma.
- Schatzki, T. R. (2001), *Introduction. Practice Theory* in Schatzki T. R., Knorr Cetina, K., von Savigny, E., *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Routledge, London; New York, pp. 1-14.
- Scheper-Hughes, N., Lock, M. M. (1987), *The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology*, in «Medical anthropology quarterly» 1, 1, pp. 6-41.
- Scott, M. W. (2013), *The anthropology of ontology (religious science?)*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute» 19, 4, pp. 859-872.
- Scott, M. W. (2018), *God is other(s). Anthropological pietism and the beings of metamorphosis*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 8, 1/2, pp. 83-86.
- Seligman, A. B. (2012), *Rito e sincerità. La certezza e il suo altro*, in «Politica & Società» 1, 2012, pp. 27-64.
- Seligman, A. B., Weller, R. P., Puett, M. J., Simon, B. (2008), *Ritual and its consequences: An essay on the limits of sincerity*, Oxford University Press, Oxford.
- Sennett, R. (2008), *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano.
- Senzaki, N., Reys, P. (a cura di) (1992), *101 storie zen*, Adelphi, Milano.
- Severi, C. (2013), *Philosophies without ontology*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 3, 1, pp. 192-196.
- Severi, C. (2018), *L'oggetto-persona. Rito, Memoria, Immagine*, Einaudi, Torino.
- Severino, E. (2000), *La legna e la cenere: discussione sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano.
- Shaku, S. (1906), *Zen for Americans. Including the Sutra of Forty-Two Chapters*, The Open Court Publishing Company, Chicago.
- Sharf, R. H. (1993), *The zen of Japanese nationalism*, in «History of religions» 33, 1, pp. 1-43.
- Sharf, R. H. (1995), *Buddhist modernism and the rhetoric of meditative experience*, in «Numen» 42, 3, pp. 228-283.
- Sharf, R. H. (1995b), *Whose Zen? Zen Nationalism Revisited* in Heisig, J. W., Maraldo, J. C. (a cura di), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, University of Hawaii Press, Honolulu, pp. 40-51.

- Sharf, R. H. (1998), *Experience* in Taylor, M. C. (a cura di), *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 94-116.
- Sharf, R. H. (1999), *On the allure of Buddhist relics*, in «Representations» 66, pp. 75-99.
- Sharf, R. H. (2005), *Ritual* in Lopez, D. S. (a cura di), *Critical Terms for the Study of Buddhism*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 245-270.
- Sharf, R. H. (2015), *Is mindfulness Buddhist? (and why it matters)*, in «Transcultural psychiatry» 52, 4, pp. 470-484.
- Sharf, R. H. (2018), *Knowing Blue: Early Buddhist Accounts of Non-Conceptual Sense Perception*, in «Philosophy East & West» 68, 3, pp. 1-45.
- Sheets-Johnstone, M. (2014), *Thinking in movement: Response to Erin Manning*, in «Body & Society» 20, 3-4, pp. 198-207.
- Shih, H. (1953), *Ch'an (Zen) Buddhism in China Its History and Method*, in «Philosophy East and West» 3, 1, pp. 3-24.
- Simini, F. (2013), *Il buddhismo. Storia di un'idea*, Carocci, Roma.
- Skafish, P. (2014), *Introduction* in Viveiros de Castro, E. B., *Cannibal metaphysics: for a post-structural anthropology*, Univocal, Minneapolis, pp. 9-38.
- Sloterdijk, P. (2010), *Devi cambiare la tua vita: sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina, Milano.
- Smith, B. K., Doniger, W. (1989), *Sacrifice and substitution: Ritual mystification and mythical demystification*, in «Numen» 36, 2, pp. 189-224.
- Snodgrass, J. (2003), *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill; London.
- Sōtō-shū Shūmichō (2002), *Sōtō Zen. An Introduction to Zazen*, Sōtō Zen Buddhism International Center, Tokyo.
- Spatz, B. (2017), *Embodiment as First Affordance: Tinkering, Tuning, Tracking*, in «Performance Philosophy» 2, 2, pp. 257-271.
- Sprenger, G. (2017), *Communicated into being: Systems theory and the shifting of ontological status*, in «Anthropological Theory» 17, 1, pp. 108-132.
- Staal, F. (1979), *The meaninglessness of ritual*, in «Numen» 26, 1, pp. 2-22.
- Stephenson, B. (2005), *The Kōan as ritual performance*, in «Journal of the American Academy of Religion» 73, 2, pp. 475-496.
- Stoller, P. (1997), *Sensuous scholarship*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

- Strathern, M. (1996), *The presentation. For the motion (1)* in “1989 debate *The concept of society is theoretically obsolete*” in Ingold, T. (a cura di), *Key Debates in Anthropology*, Routledge, New York; London, pp. 50-55.
- Strong, J. S. (1989), *The legend of King Aśoka: A study and translation of the Aśokāvadāna*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Sudnow, D. (2001), *Ways of the Hand. A Rewritten Account*, The MIT Press, Cambridge; MA.
- Suzuki, D.T. (1953), *Zen: A Reply to Hu Shih*, in «Philosophy East and West» 3, 1, pp. 25-46.
- Suzuki, D.T. (1970), *Introduzione al Buddismo Zen*, Ubaldini, Roma.
- Suzuki, D.T. [1938] (2014), *Lo Zen e la cultura giapponese*, Adelphi, Milano.
- Suzuki, S. (1976), *Mente zen, mente di principiante: discorsi sulla meditazione e la pratica zen*, Ubaldini, Roma.
- Swift, P. (2012), *Touching conversion: Tangible transformations in a Japanese new religion*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 2, 1, pp. 269-288.
- Tambiah, S. J. (1985), *A Performative Approach to Ritual* in Id., *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- Taussig, M. (1993), *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Routledge, London; New York.
- Tedlock, D. (1987), *Questions concerning dialogical anthropology*, in «Journal of Anthropological Research» 43, 4, pp. 325-337.
- Terrin, A. N. (1993), *New Age: la religiosità del postmoderno*, EDB, Bologna.
- Thévenot, L. (2001), *Pragmatic regimes governing the engagement with the world* in Schatzki T. R., Knorr Cetina, K., von Savigny, E., *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Routledge, London; New York, pp.56-73.
- Throop, J. C. (2003), *Articulating experience*, in «Anthropological Theory» 3, 2, pp. 219-241.
- Throop, J. C. (2018), *Being open to the world*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 8, 1-2, pp. 197-210.
- Tollini, A. (2012), *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Einaudi, Torino.
- Tollini, A. (2013), *Il “tempio” nel buddhismo zen giapponese* in Tommasi, F. V. (a cura di), *Tempio e persona. Dall’analogia al sacramento*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona, pp. 125-136.
- Tommasi, F. V. (a cura di) (2013), *Tempio e persona. Dall’analogia al sacramento*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona.

- Tommasi, F. V. (2013), L'analogia tra tempio e persona. Un caso di "sacramento?" in Tommasi, F. V. (a cura di), *Tempio e persona. Dall'analogia al sacramento*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona, pp. 7-33.
- Tsunoda, T. (s.d.), *Dotoku (Able to Speak)*. URL: [https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/key\\_terms/pdf/key\\_terms15.pdf](https://global.sotozen-net.or.jp/eng/library/key_terms/pdf/key_terms15.pdf) Consultato il 23/05/2018.
- Tucci, G. (2013), *Il Buddhismo. Scuole, dottrine e storia*, Ghibli, Milano.
- Turner, T. S. (1995), *Social body and embodied subject: Bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo*, in «Cultural anthropology» 10, 2, pp. 143-170.
- Turner, T. S. (2009), *The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness*, in «Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America» 7, 1, pp. 1-40.
- Turner, T. S. (2011), *The body beyond the body: Social, material and spiritual dimensions of bodiliness*. in Mascia-Less, F. (a cura di), *A companion to the anthropology of the body and embodiment*, Wiley-Blackwell, Chichester, pp. 102-118.
- Turner, V. (1967), *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*, Cornell University Press, Ithaca.
- Turner, V. [1982] (1986), *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna.
- Turner, V. (1993), *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna
- Turner, V. (2014), *Antropologia dell'esperienza*, Il Mulino, Bologna.
- Uchiyama, K., Okumura, S. (2015), *Kōdō il senza dimora*, Ubaldini, Roma.
- Vigh, H. E., Sausdal, D. B. (2014), *From essence back to existence: Anthropology beyond the ontological turn*, in «Anthropological Theory» 14, 1, pp. 49-73.
- Visser, M. (2003), *Gregory Bateson on deuterio-learning and double bind: A brief conceptual history*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences» 39, 3, pp. 269-278.
- Viveiros de Castro, E. B. (1998), *Cosmological deixis and Amerindian perspectivism*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute» 4, 3, pp. 469-488.
- Viveiros de Castro, E. B. (2000) *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, in «Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali» VII, 7, pp. 47-57.
- Viveiros de Castro, E. B. (2003), *And*, Manchester Papers in Social Anthropology 7, University of Manchester, Manchester.
- Viveiros de Castro, E. B. (2004), *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, in «Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America» 2, 1, pp. 3-22.

- Viveiros de Castro, E. B. (2010), *Intensive Filiation and Demonic Alliance* in Jensen, C. B., Rödje, K. (a cura di), *Deleuzian Intersections. Science, Technology, Anthropology*, Berghahn Books, New York; Oxford, pp. 219-254.
- Viveiros de Castro, E. B. (2011), *Zeno and the art of anthropology: Of lies, beliefs, paradoxes, and other truths*, in «Common Knowledge» 17, 1, pp. 128-145.
- Viveiros de Castro, E. B. (2012), *Cosmological Perspectivism in Amazonia and elsewhere*, HAU: Masterclass Series, 1.
- Viveiros de Castro, E. (2012b), *Immanence and fear: Stranger-events and subjects in Amazonia*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 2, 1, pp. 27-43.
- Viveiros de Castro, E. B. (2015), *Who is afraid of the ontological wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate*, in «Cambridge Anthropology» 33, 1.
- Viveiros de Castro, E. B. (2017), *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona.
- Viveiros de Castro, E. B., Goldman, M. (2012) *Introduction to post-social anthropology. Networks, multiplicities, and symmetrizations*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 2, 1, pp. 421-433.
- Voss, E. (2011), *The Struggle for Sovereignty. The Interpretation of Bodily Experiences in Anthropology and among Mediumistic Healers in Germany* in Fedele, A., Blanes, R. L. (a cura di), *Encounters of body and soul in contemporary religious practices: anthropological reflections*, Berghahn Books, New York; Oxford, pp. 168-178.
- Waddell, N., Abe, M. (1972), *Dōgen's "Shōbōgenzō Zenki" "Total Dynamic Working" and "Shōji" "Birth and Death"*, in «The Eastern Buddhist» 5, 1, pp. 70-80.
- Wagner, R. (1986), *Symbols that stand for themselves*, University of Chicago Press, Chicago.
- Wang, Y. (2000), *The pragmatics of 'never tell too plainly': Indirect communication in Chan Buddhism*, in «Asian Philosophy» 10, 1, pp. 7-31.
- Watanabe, B. (2008), *Attaining enlightenment with this body: Shingon Buddhism*, Asahi Press, Tokyo.
- Watts, A.W. [1958] (1980), *Lo Zen. Un modo di vita, lavoro e arte in Estremo Oriente*, Bompiani, Milano.
- Weiss, G. (2008), *Can an Old Dog Learn New Tricks? Habitual Horizons in James, Bourdieu, and Merleau-Ponty* in Id. (a cura di), *Intertwinings. Interdisciplinary Encounters with Merleau-Ponty*, State University of New York Press, Albany, pp. 223-240.
- Willerslev, R. (2007), *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, Berkeley.

- Willerslev, R. (2013), *Taking animism seriously, but perhaps not too seriously?*, in «Religion and Society» 4, 1, pp. 41-57.
- Willerslev, R. (2013b), *God on trial: Human sacrifice, trickery, and faith*, in «HAU: Journal of Ethnographic Theory» 3, 1, pp. 140-154.
- Willerslev, R. (2016), *Foreword: The Anthropology of Ontology Meets the Writing Culture Debate—Is Reconciliation Possible?*, in «Social Analysis» 60, 1, pp. v-x.
- Willerslev, R., Suhr, C. (2018), *Is there a place for faith in anthropology? Religion, reason, and the ethnographer's divine revelation*, in «Hau: Journal of Ethnographic Theory» 8, 1/2, pp. 65–78.
- Williams, P. (2008), *Mahayana Buddhism: the doctrinal foundations*, Routledge, London; New York.
- Wilson, L. (2004), *Perspectives on the body* in Buswell, R.E. (a cura di), *Encyclopedia of Buddhism. Vol. I A-L*, Macmillan Reference USA, New York, pp. 63-66.
- Winfield, P. D. (2015), *Embodying Sōtō Zen: Institutional Identity and Ideal Body Image at Daihonzan Eihei-ji* in Heine, S. (a cura di), *Dōgen and Sōtō Zen*, Oxford University Press, Oxford, pp. 260-286.
- Winfield, P. D. (2017), *Materializing the Zen Monastery* in Winfield, P. D., Heine, S. (a cura di), *Zen and Material Culture*, Oxford University Press, Oxford, pp. 37-79.
- Winfield, P. D., Heine, S. (a cura di) (2017), *Zen and Material Culture*, Oxford University Press, Oxford.
- Wolputte, S. V. (2004), *Hang on to your self: Of bodies, embodiment, and selves*, in «Annual Review of Anthropology» 33, pp. 251-269.
- Wright, D. S. (1992), *Rethinking transcendence: The role of language in Zen experience*, in «Philosophy East and West» 42, 1, pp. 113-138.
- Wright, D. S. (2000), *Philosophical Meditations on Zen Buddhism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wright, D. S. (2008), *Introduction: rethinking ritual practice in Zen Buddhism* in Heine, S., Wright, D. S. (a cura di), *Zen ritual: Studies of zen buddhist theory in practice*, Oxford University Press, Oxford, pp. 3-20.
- Xing, G. (2004), *The concept of the Buddha: its evolution from early Buddhism to the trikāya theory*, Routledge, London; New York.