

**IL BUDDHISMO IN INDIA NELL'EPOCA ATTUALE. I.
IL NAVAYANA - IL NUOVO VEICOLO
DI BHIMRAO AMBEDKAR¹**

ROBERTO CATALANO

Questo articolo intende mettere in rilievo l'originale e, a suo modo unico, contributo del buddhismo nel processo più recente di de-brahmanizzazione. È un fenomeno rintracciabile non tanto in una religione, ma piuttosto in una persona, capace di cogliere in una religione specifica la possibilità di rinnovamento sociale anche nel XX secolo.

Il *buddhismo navayana*, infatti, fu iniziato ed ispirato dalla conversione del prof. Bhimrao Ambedkar. Iniziamo con il contestualizzare il fenomeno.

1. IL BUDDHISMO IN INDIA NEL XIX E XX SECOLO

Pur essendo attualmente limitata², negli ultimi secoli la presenza del buddhismo in India è stata, tuttavia, alquanto va-

¹ Questo articolo s'intende come continuazione di due precedenti lavori: R. Catalano, *Induismo fra arianizzazione, sanskritizzazione e debrahanizzazione*, in «Nuova Umanità», XXXI (2009/3) 183, pp. 437-471 e Id, *Induismo fra arianizzazione, sanskritizzazione e debrahanizzazione. II*, in «Nuova Umanità», XXXII (2010/1) 187, pp. 131-147. Presentiamo qui la prima delle due parti di questo nuovo studio.

² La presenza del buddhismo in India è esigua. I seguaci del principe Siddharta, divenuto l'*illuminato*, sono, infatti, solamente 1,1% della popolazione totale (il dato è del 2001). Si tratta di una percentuale del tutto trascurabile se

riegata ed attualmente può essere riassunta in quattro poli principali.

Un primo ceppo, presente da vecchia data, introdotto o reintrodotto in India da Lama tibetani si è attestato nella parte nord-orientale del Paese, soprattutto nella zona settentrionale dello Stato del Bengala (a Darjeeling, Kalimpong e a Jalpaiguri) e nel Sikkim. Ne fanno parte tribù d'origine nepalese e bhutanese (Lepchas, Sherpas, Tamangs). È un buddhismo di chiara tradizione tibetana (*Vajrayana*) ben radicato nella vita e nei costumi delle popolazioni locali che hanno anch'esse origine himalayana o sub-himalayana.

Un secondo gruppo, probabilmente quello maggiormente conosciuto, soprattutto in Occidente, è costituito dalla diaspora tibetana che l'India accolse dopo l'invasione del Tibet da parte della Cina maoista. Insieme al Dalai Lama questi buddhisti hanno il loro centro a Dharamsala nello Stato dell'Himachal Pradesh, ma con una presenza anche a Nuova Delhi, a Mysore nel Karnataka, a Dehra Dun nello Stato del Uttaranchal.

Un terzo polo, probabilmente il meno numeroso (circa 80 mila persone) è quello di chiara connotazione *theravada*, che si trova nella zona a Nord-Est, cominciando da Kolkata e, poi, nell'Assam, nel Tripura e nel Mizoram. È parte di un ceppo che

vista nell'ambito di un Paese che si avvia, nei prossimi decenni, ad essere lo Stato più popoloso del pianeta e che ha superato, ormai da tempo, il miliardo di abitanti. Può, tuttavia, meravigliare ancora di più lo scoprire che una fetta notevole di seguaci del Buddha sia di origine recente. Uno sguardo ai censimenti precedenti mette in evidenza un incremento progressivo e notevole: tra il 1991 ed il 2001 l'aumento di coloro che si sono dichiarati seguaci del Buddha è stato del 24%. L'incremento della popolazione buddista è secondo solo a quello dei musulmani che hanno registrato una crescita del 29,5% e dei giainisti che sono cresciuti del 26% anche se la loro presenza è ancora più infinitesimale di quella buddista (0,4% sulla popolazione totale). Si registra a dire il vero un incremento superiore al 100% della classe che viene definita come "Altri" e che comprende soprattutto dati provenienti sia dall'Assam che dal Kashmir dove il censimento non era stato condotto (a causa di guerre e insurrezioni locali) rispettivamente nel 1981 e 1991. Si può, dunque, affermare, per dirla con il titolo del capitolo di apertura di un recente studio sul fenomeno del buddhismo nella sua terra di origine, che il «Buddha ha ripreso a sorridere in India» (cf. N.K. Singh, *Contemporary India Buddhism. Tradition and Transformation*, Global Vision Publishing House, New Delhi 2008).

ha le radici nella zona di Chittagong, attualmente Bangladesh. È una presenza importante, ancorché quasi trascurabile dal punto di vista numerico, nato, attorno alla metà del XIX secolo, da un monaco birmano che durante un pellegrinaggio a Bodh Gaya trascorse due anni a Chittagong (allora sotto l'influenza della Compagnia delle Indie Orientali e dell'Impero britannico) ravvivando il buddhismo *theravada* ancora presente nella zona, ma ormai corrotto dall'influenza soffocante dell'induismo brahmanico del Bengala. A Kolkata, poco più tardi (verso la fine del XIX secolo), si è costituita la *Maha Bodhi Society*, anch'essa di tradizione *theravada*, collegata alla riforma e alla ripresa del buddhismo in Sri Lanka (allora Ceylon), avviata da Henry Olcott, un colonnello americano reduce dalla Guerra Civile, che, oltre ad essere fra i fondatori della *Theosophical Society*, fu anche protagonista della ripresa del buddhismo nell'isola dell'Oceano Indiano.

Ma, senza dubbio, il gruppo oggetto di maggior interesse nel panorama della presenza del buddhismo in India è quello costituito dai seguaci di Bhimrao Ambedkar, nato lo stesso giorno – il 14 aprile – che la tradizione assegna alla nascita del Buddha e noto, soprattutto, per essere uno dei padri della Costituzione indiana. È stato proprio *Babasaheb* (*venerabile anziano*), come è chiamato rispettosamente ed affettuosamente dai suoi seguaci, a dar vita con la sua conversione, avvenuta nel 1956 a Nagpur, centro dell'India, al vasto movimento che va sotto il titolo di *buddhismo navayana*, o, semplicemente, neo-buddhismo.

Il fenomeno è nuovo e poco conosciuto³, anche se ormai di dimensioni non più trascurabili e, soprattutto, espressione di processi di mobilità sociale ed emancipazione socio-politica che, sebbene non immediatamente legati a motivi religioso-spirituali, assumono connotazioni importanti.

³ Lo dimostra anche il fatto che la letteratura disponibile è ancora assai limitata. Il fenomeno, inoltre, è studiato soprattutto in India e da una prospettiva di carattere sociologico più che teologico. In seno al buddhismo stesso non ha fino ad oggi ricevuto un'attenzione particolare. Lo stesso Dizionario del buddhismo curato da P. Cornu, di recente pubblicazione in Italia, non riporta alcuna voce di riferimento al *buddhismo navayana* e al suo fondatore Bimrao Ambedkar.

Per comprendere questa nuova dimensione del buddhismo, senza dubbio limitata all'India ed in particolare allo Stato del Maharashtra, ma tuttavia di notevole rilevanza, è necessario sottolinearne la dimensione socio-politica. Il buddhismo *navayana*, infatti, oltre a riconoscersi nella figura carismatica del suo leader, considerato un vero *bodhisattva*, ha un secondo connotato fondamentale: la provenienza sociale dei suoi seguaci, tutti appartenenti alla categoria degli *intoccabili*, chiamati anche *dalits*⁴.

Non è, dunque, possibile comprendere il fenomeno del *navayana*, senza tener conto della struttura sociale dell'India e della complessa ed intricata connessione che essa ha con l'aspetto del religioso e del sacro, fin dai tempi delle religioni vediche e, successivamente, in modo progressivamente più esplicito e chiaro, nel periodo delle *Upaniśad*. Ma a ben guardare, il problema non riguarda solo il *neo-buddhismo*. Tutta la complessa evoluzione del *Dharma* o *Dhamma*, nel sub-continente, non può non essere letta che in questo contesto: si è trattato, infatti, nel corso di due millenni e mezzo di un costante porsi come alternativa all'induismo brahmanico ed ai suoi processi di *brahmanizzazione* e *sanskritizzazione*.

2. IL DR. AMBEDKAR

La radice della rinascita buddhista è, comunque, intimamente legata al sofferto percorso che il fondatore del movimento, il Dr. Ambedkar, ha compiuto nel giro di vari decenni e che ha attraversato fasi diversificate e persino contraddittorie per arrivare, due mesi prima della morte, alla cerimonia della conversione – il *dhamma dikṣa*.

Bhimrao Ramji Ambedkar era nato “intoccabile” (*dalit*) all'interno della comunità nota come *Mahar*, tipica dello Stato del Ma-

⁴ Altri termini usati, soprattutto in passato, erano *Harijans* o *Parias*.

harashtra⁵. Fin dall'infanzia sperimentò sulla propria pelle la discriminazione di cui erano vittime i fuori casta⁶ e a nulla valse il suo titolo di studio ottenuto negli USA e la sua professione di avvocato. Rimaneva un *Mahar*, un intoccabile: questo significava difficoltà a trovare un alloggio nella città di Baroda, dove si era trasferito per motivi professionali, ma anche sentirsi rifiutare un bicchiere d'acqua da parte di un usciere, indù ma non intoccabile. Inoltre, in gioventù aveva dovuto rinunciare al desiderio di apprendere il sanskrito, la lingua pura degli indù e delle loro scritture.

L'impegno di Ambedkar, per ridare una dignità sociale ai suoi, si è sviluppato a partire dagli anni Venti⁷ secondo diverse linee e con fasi ben precise d'impegni politici e sociali, che sono poi sfociati, come accennato, nella sua conversione al buddhismo. In tal senso, si possono evidenziare tre periodi che portano alla famosa conclusione, raggiunta ad affermata pubblicamente nel 1935:

Sono nato indù ed intoccabile, ma vi assicuro solennemente che non morirò indù.

⁵ I *Mahar* sono una delle comunità di *Dalits* dello Stato del Maharashtra e rappresentano una notevole fetta della popolazione locale, circa il 10% (cf. N.K. Singh, *Contemporary India Buddhism. Tradition and Transformation*, cit. p. 40). Tuttavia, i *Mahar* sono un terzo della popolazione di lingua Marathi. Sono un gruppo importante della forza lavoro dello Stato, circa il 20% dei lavoratori impiegati nella manifattura tessile di Mumbai ed il 40% nel settore industriale di Nagpur. (cf. Gail Omvedt, *Buddhism in India – Challenging Brahmanism and Caste*, Sage Publications, New Delhi 2003, p. 245).

⁶ I *Mahar*, infatti, sono un tipico *jati* (sottogruppo castale locale) che esplora le imbarbarenze, considerate impure e contaminanti dei *fuori casta*: rimuovere le carcasse di animali morti, pulizia dell'immondizia del villaggio, servire nelle operazioni considerate più abiette. Ogni villaggio in Maharashtra ha, secondo un detto in lingua *marathi*, un suo *Maharwada*, quartiere riservato a questo gruppo sociale. (cf. J.C.B. Webster, *The Dalit Christians. A History*, ISPCK, Delhi 2007).

⁷ È molto importante sottolineare come Ambedkar non sia stato un rappresentante isolato di un fenomeno anti-brahmano. Il cosiddetto *Non-Brahman Movement* o *Anti-caste Movement* aveva preso a svilupparsi in varie parti dell'India già nel XIX e, soprattutto, nei primi decenni del XX. Rappresentanti famosi furono Jotirao Phule, E.V. Ramasamy (chiamato *Periyar*) e Shree Narayana Guru. Molti sono gli studi in merito. Una presentazione sintetica e comparata si trova in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History, Dominance and Resistance in Indian Society*, Manohar, New Delhi 2005, pp. 250-342.

Fra il 1920 e il 1927 Ambedkar si dedicò in modo particolare all'aspetto della scolarizzazione e dell'alfabetizzazione della sua comunità. Mirava, infatti, a quello che sarebbe diventato il noto contenzioso con Gandhi, un elettorato separato per i *dalits* e posti a loro riservati sia nell'ambito del lavoro che degli studi. Era, però, necessario sollevare i *Mahar* da uno stato di depressione psicologica e di sudditanza, legato anche a mancanza di educazione e scolarità. In questo senso vanno lette sia la fondazione di *Mook Nayak – il Leader dei sordi* –, un quindicinale che vide la luce nel 1920, che la costituzione della *Babiskrit Hitakarini Sabha* (organizzazione con finalità di promozione degli “esclusi”). Uno slogan sintetizzava il programma di quegli anni: «Educare, agitare e organizzare»⁸.

E, infatti, Ambedkar si dedicò non poco ad organizzare i *dalit*, inizialmente non solo i *Mahar*, con campagne di sensibilizzazione e con azioni di grande significato sociale. Gli anni fra il 1927 e il 1930 videro la grande mobilitazione per la libertà di accesso alle fonti d’acqua⁹, il dar fuoco pubblicamente al *Manusmṛiti*, il libro sacro degli indù che sanciva l’origine divina della divisione castale, e la famosa *satyagraha* per garantire ai *dalits* l’entrata al tempio di Kala Ram a Nasik¹⁰. La resistenza incontrata nel tentativo di aver diritto di accesso al tempio determinò, dopo cinque anni di agitazioni, il fallimento della missione.

⁸ S.R. Kharat, *Asprishyancha Muktisangram*, (Martahi), in N.K. Singh, *Contemporary India Buddhism. Tradition and Transformation*, cit., p. 50.

⁹ Nel 1924 il Consiglio Comunale di Mahad, luogo di nascita di Ambedkar, aveva approvato un’ordinanza che permetteva ai *fuori di casta* di attingere acqua da un bacino locale. Normalmente, infatti, nel villaggio indiano i pozzi o i bacini per attingere l’acqua non sono gli stessi per gli abitanti appartenenti alle caste alte e quelli di casta bassa o intoccabili. In occasione della manifestazione di Mahad, migliaia di *Mahar* convennero nella località e, di fronte alla folla, Ambedkar bevve l’acqua della pozza, seguito da migliaia di presenti.

¹⁰ Secondo la tradizione, gli intoccabili non possono entrare nei templi e, sebbene in molti casi tale regola sia stata abolita ancora oggi esiste una forte resistenza ad ammetterli all’interno dei luoghi di culto, soprattutto in alcune parti dell’India ed in località considerate particolarmente sacre. Ambedkar non fu l’unico a proporre manifestazioni contro tale tradizione. Gandhi stesso si rifiutò, per esempio, di entrare nella città di Madurai, capitale della religiosità del Sud-India fino a che gli *Harijans* non avessero avuto il diritto di entrare nel famosissimo *Meenakṣi Temple*.

Ambedkar passò, allora, ad un'azione più orientata all'impegno politico, approfittando della nomina a rappresentare i *dalit*, all'interno della Commissione che avrebbe dovuto iniziare a redigere un testo per la Costituzione dell'India.

Il confronto-scontro fra Ambedkar e Gandhi

In tale contesto si sviluppò il confronto con Gandhi, che, sebbene convinto che un'India indipendente dovesse essere fondata sull'unità fra indù e musulmani e sull'abolizione dell'intoccabilità, rifiutava di accettare la proposta di elettorato separato e posti riservati per coloro che chiamava *harijans*. Il contenzioso, lungo e complesso, portò a scontri frontali tra i due leader, le cui posizioni, di fatto, convergevano nell'ammissione che l'intoccabilità era un crimine contro la dignità umana e doveva essere abolita.

Gandhi: la condanna dell'intoccabilità non del sistema castale

Gandhi vedeva nel sistema castale una garanzia per l'ordine sociale. Pur riconoscendo l'*intoccabilità* non solo come una piaga, ma come un peccato, non ha mai rinnegato il *Varnaśramadharma*, l'ordinamento sociale a caste, che, anzi, reputava uno dei grandi contributi alla società ed al mondo.

Definisce la missione dell'uomo sulla terra. L'uomo infatti non nasce giorno dopo giorno per scoprire nuove vie per accumulare ricchezze e sperimentare nuovi modi di sopravvivere. Piuttosto egli nasce per utilizzare ogni atomo della sua energia al fine di scoprire il Creatore. Per realizzare questo deve riuscire a mantenere corpo ed anima unite, restando fedele alla professione degli antenati e questo è appunto il concetto base della *Varnaśramadharma*, la struttura sociale proposta dall'induismo¹¹.

¹¹ R.M. Gandhi, *Harijans*, 11-2-1933, 3 in R. Catalano, *Gandhi: un uomo guidato da Dio, una luce per l'umanità*, «Nuova Umanità», XXVIII (2006/3-4) 165/166, pp. 439-473.

Sono convinto che ognuno di noi nasca con certe tendenze naturali e porti con sé pure dei limiti congeniti. È dall'osservazione di questi dati di fatto che si è formata la legge dei *varna*¹². Essa stabilisce un raggio di competenza e di azione per persone con tendenze di tipo ben definito al fine di evitare concorrenze deleterie.

A Gandhi stava a cuore sottolineare come originariamente la distinzione nei quattro gruppi sociali non fosse sinonimo di discriminazione, ma piuttosto un sistema sociale molto sapiente che assicurava ad ognuno il frutto del proprio lavoro ed un ruolo sociale preciso e costruttivo in base alle proprie capacità e caratteristiche. Dunque, non solo approvava lo spirito originario del sistema sociale tradizionale indiano, ma lo considera essenziale al buon funzionamento della tessuto sociale¹³.

Ambedkar: l'intoccabilità crimine dell'induismo

Da parte sua, anche Ambedkar aveva una posizione molto chiara: imputava all'induismo e alla sanzione religiosa, sia da parte dei testi sacri che delle autorità religiose, la stratificazione sociale con le relative discriminazioni che avevano sancito lo stato abietto dei *dalits*. Sistema castale, ingiustizia, sfruttamento e disuguaglianza erano, per lui, profondamente insiti nell'induismo.

Si deve [...] distruggere la sacralità e la divinità che si è data via via alle caste. In ultima analisi, questo significa che si deve distruggere l'autorità dei *Sastras* e dei *Vedas* [...] bisogna prendere la stessa posizione presa dal Buddha. È necessario avere lo stesso atteggiamento di Guru Nanak. Non solo si deve distruggere i *Sastras* se

¹² *Varna* è il termine che definisce la divisione nelle 4 caste fondamentali (Brahmani, Kshetrya, Vaiśya e Sudras). Letteralmente significa *colore*.

¹³ Per una più dettagliata descrizione della posizione gandhana cf. R. Catalano, *Gandhi: un uomo guidato da Dio, una luce per l'umanità*, cit., pp. 131-147.

ne deve distruggere l'autorità, come hanno fatto Buddha e Nanak. Si deve avere il coraggio di dire agli indù che è la loro religione ad essere fondamentalmente sbagliata, la stessa religione che ha creato in loro l'idea della sacralità delle caste¹⁴.

Rifiutava, dunque, la prospettiva gandhana: non era una questione di pietismo, ma piuttosto di diritto di nascita. I *dalits* non chiedevano l'elemosina con la richiesta di uguaglianza, non facevano altro che presentare un loro diritto, negato da un sistema fondato sull'ereditarietà. Ambedkar leggeva il diritto alla libertà che l'India stava cercando di conquistare in quegli anni, nell'ambito più universale del diritto alla libertà, non solo politica, di ogni uomo.

I politici del Congresso lamentano che gli Inglesi governano l'India grazie ad un completo disarmo della gente dell'India. Ma dimenticano che Sudra e Intoccabili sono stati disarmati dalla legge promulgata dai brahmani. [...] Se la maggioranza della popolazione in India si presenta senza alcuna forza virile e spirituale lo si deve alla politica di totale disarmo di cui sono stati fatti vittima per millenni. [...] I risultati del legiferare dei brahmani appaiono come quelli fra i più oscuri della classe intellettuale nel mondo intero. Nessun gruppo intellettuale, al pari dei brahmani, ha prostituito la sua intelligenza fino al punto d'inventare una filosofia, che tenesse i suoi contemporanei in uno stato perpetuo d'ignoranza e di povertà¹⁵.

L'induismo aveva, lungo i millenni, dimostrato di non sapere e, soprattutto, di non voler cogliere la richiesta di uguaglianza e di libertà degli intoccabili e, dunque, Ambedkar proponeva dei

¹⁴ B.R. Ambedkar, *Dr. Bahasaheb Ambedkar. Writing and Speeches*, vol. I, Government of Maharashtra, Mumbai 1979, 69 in Gail Omvedt, *Buddhism in India*, cit. p. 252.

¹⁵ *Ibid.* 215-6, in Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History, Dominance and Resistance in Indian Society*, cit., p. 360.

villaggi separati, abitati solo dalla gente del suo gruppo sociale, come pure un elettorato a parte e, in conclusione, la scelta di una religione che potesse riconoscere pienamente tali diritti umani.

Gandhi si oppose sempre a tale prospettiva ed arrivò, negli anni trenta, ad iniziare un digiuno ad oltranza fino alla morte. Tuttavia, cedette con il cosiddetto *Pune Pact*, firmato nel 1932, che rimase fondamentalmente un accordo sulla carta. Significativa la frase con cui Ambedkar commentò la firma: «I Mahatma fanno solo polvere»¹⁶.

I due grandi leader continuarono ciascuno per la propria strada e nessuno poté fermare l'avvocato del Maharashtra dal processo verso la conversione che, con il suo *background* di sfruttato privo di speranza, appariva l'unica possibilità di una vita dignitosa ed umana, che i suoi non avevano mai potuto godere. Per Ambedkar, il cambiare religione non solo era legittimo, ma aveva una chiara giustificazione etica: «era la porta per arrivare ad ottenere il rispetto della propria persona»¹⁷. Per Gandhi, invece, se una religione mostra segni di ingiustizia e di sfruttamento deve essere rinnovata e modificata, mai rinnegata. Aveva, infatti, un immenso rispetto per tutte le religioni, che egli considerava ugualmente sacre. Non poteva, dunque accettare l'invito di qualcuno e, tanto meno, la costrizione alla conversione ad un'altra fede. Ogni uomo doveva poter seguire la propria coscienza e la costrizione in campo religioso era, e sempre restò, per il *Mahatma* un crimine, forse il più grave.

Ambedkar, dunque, optò per la conversione alla fine di un processo doloroso e complesso, ma anche profondamente ponderato.

Abbiamo preso una decisione. Lo abbiamo fatto dopo la necessaria riflessione e con la profonda convinzione che

¹⁶ Y.D. Phadke, *Visavya Shattakattil Maharashtra* (in Marathi), Vol. IV, Shree Vidhya Prakashan, 1993, 276, in R. Heredia, *Changing Gods*, New Delhi, Peguins 2007, p. 159.

¹⁷ M.S. Gore, *The Social Context of an Ideology: Ambedkar's Political and Social Thought*, Sage, New Delhi 1993, 99, in R. Heredia, *Changing Gods*, cit., p. 164.

la religione indù non è buona per noi. La disuguaglianza è alla base di essa ed i suoi principi etici sono tali che le classi più arretrate non potranno arrivare mai ad un pieno sviluppo umano. Sono d'accordo con Gandhi che la religione è necessaria, ma non posso accettare che l'uomo debba conservare una religione ancestrale se questa è ripugnante ai bisogni che egli ha per una condotta ed ispirazione che gli permettano di arrivare al benessere e al progresso¹⁸.

Sebbene le strade dei due *leaders*, pur puntate verso lo stesso obiettivo, finirono per dividersi, resta profondamente vero quanto scrive la Zelliot:

Oggi in India non ci sono figure del calibro di Gandhi ed Ambedkar: né un Mahatma famoso che predichi che l'intoccabilità è peccato, né uno statista leader partigiano della causa che si imponga come paladino degli intoccabili¹⁹.

Verso la conversione al buddhismo

Ambedkar, già nel 1929, aveva suggerito di rivolgersi ad un'altra tradizione religiosa per poi ritornare sui suoi passi di fronte alla proposta di un gruppo che aveva manifestato l'intenzione di seguire l'islam²⁰. Nel 1935, tuttavia, le sue intenzioni divennero chiare quando, in occasione di una conferenza a Yeola,

¹⁸ V. Moon, *Dr. Bahasabheb Ambedkar: Writing and Speeches*, Vol. I, Government of Maharashtra, Mumbai 1979, 90 in R. Heredia, *Changing Gods*, cit., p. 168.

¹⁹ E. Zelliot, Gandhi and Ambedkar, in J.M. Mahar (ed.) *Untouchables in Contemporary India*, University of Arizona Press, Tucson 1972, 91-92 in N.K. Singh, *Contemporary India Buddhism. Tradition and Transformation*, cit., p. 39.

²⁰ Cf. Dhamanjay Keer, *Dr. Ambedkar: Life and Mission*, Popular Prakashan, Bombay 1971, III ed., 130-225 in N.K. Singh, *Contemporary India Buddhism. Tradition and Transformation*, cit., p. 46.

alla presenza di migliaia di *dalit*, pronunciò le famose parole: «Vi assicuro solennemente che non morirò indù».

I due decenni intercorsi fra quest'annuncio e l'atto ufficiale di conversione, che diede inizio al movimento *neo-buddhista*, furono caratterizzati da un progressivo chiarimento della sua posizione sia riguardo alla necessità di cambiare religione sia riguardo alla scelta, nell'arco delle varie religioni, della tradizione del Buddha. Per Ambedkar era ormai diventato ovvio che non sarebbe stato possibile ottenere uguaglianza di stato, in diverse sfere della vita, in seno all'induismo.

Se si deve ottenere l'uguaglianza, restando indù, non è sufficiente sradicare il concetto di contaminazione. Per arrivare ad essere uguali è necessario arrivare alla possibilità di mangiare insieme e di contrarre matrimoni misti. Questo significa la distruzione della legge "chaturvarna" e la necessità di uccidere il Brahmanesimo. È possibile? Se non lo è, è saggio aspettarsi di arrivare ad un'uguaglianza di trattamento restando indù? ²¹

La certezza assodata che la tradizione induista non potesse essere modificata nella sua staticità e rigidità adamantina non rimandava necessariamente alla sequela di Gautama. Il leader *dalit* s'impegnò in un approccio comparato delle diverse religioni, in particolare del sikhismo, buddhismo, islam e cristianesimo. Dopo un iniziale avvicinamento ai seguaci di Guru Nanak e presto accantonato il credo del Profeta, non poté non ammettere una certa sensibilità al fascino che Buddha e Cristo esercitavano, grazie agli ideali di uguaglianza, giustizia e fraternità. Due gli ostacoli che si presentarono di fronte ad una potenziale opzione per il cristianesimo: le divisioni in seno alla cristianità, di cui anche l'India portava segni inequivocabili ²², e la provenienza, al pari dell'islam,

²¹ S.R. Kharat, *Asprishyancha Muktisangram*, (Martahi), 204, in N.K. Singh, *Contemporary India Buddhism. Tradition and Transformation*, cit., p. 48.

²² Vale la pena ricordare, a questo proposito, un importante incontro che Ambedkar ebbe con Vedanayagam Samuel Azariah, un tamil di casta Nadar: il primo indiano a diventare vescovo in seno alla comunione anglicana. Dal 1912

da un contesto non-indiano. Si trattava, d'altro canto, di optare per una fede che desse garanzia di ristabilire la dignità che gli intoccabili dell'India avevano perso da millenni.

Il mio consiglio è che tagliate i vostri legami con l'induismo, ma, nel fare questo, prestate attenzione nella scelta della nuova fede. Assicuratevi che uguaglianza di trattamento, di stato sociale e di opportunità vi siano garantiti senza condizione di alcun tipo²³.

Una visita in Sri Lanka, Paese caratterizzato proprio in quegli anni da una forte ripresa del buddhismo *theravada*, risultò decisiva. Era il 1950 e da Colombo Ambedkar dichiarò con chiarezza di aver raggiunto una decisione definitiva: gli intoccabili dell'India potevano trovare una via di liberazione solo attraverso il *dhamma* buddhista.²⁴

Gli anni che trascorsero fino al 1956 contribuirono alla conferma di questa decisione, che già riteneva irrevocabile. S'impegnò a scrivere il suo famoso testo *The Buddha and his Dhamma*²⁵, nel quale rileggeva la via dell'Illuminato in chiave odierna e nella prospettiva della liberazione e dell'acquisizione della dignità degli intoccabili. Si tratta di una vera reinterpretazione, in chiave socio-

come vescovo di Dornakal, nello Stato dell'Andra Pradesh, lavorò alla promozione dei *fuori casta* e Ambedkar ebbe sempre un riguardo particolare per il suo impegno come per quello che i cristiani, in generale, mostravano per la giustizia. Durante un incontro fra i due, avvenuto nel 1936, il leader *dalit* chiese al prelato anglicano se i suoi seguaci, una volta convertiti al cristianesimo, avrebbero potuto restare uniti come un sol popolo ed essere riconosciuti senza pregiudizi. Azariah non seppe rispondere, restò muto, ben sapendo quanto, fin da allora, i *dalit* continuavano ad essere oggetto di discriminazione in seno al cristianesimo.

²³ B.R. Ambedkar, *Times of India*, 16 ottobre 1935, in R. Heredia, *Changing Gods*, cit., p. 166.

²⁴ N.K. Singh, *Contemporary India Buddhism. Tradition and Transformation*, cit., p. 50.

²⁵ B.R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, Siddhart College Publication, Bombay 1957. Si devono comunque ricordare altri sforzi letterari di Ambedkar nel campo del buddhismo. Nel 1948 aveva, infatti, ripubblicato il famoso testo di P. Laxmi Narasu, *Essence of Buddhism*, ed il suo *The Untouchables* (vedi nota bibliografica).

politica del buddhismo. Ambedkar nello stesso periodo s'impegnò anche in un altro testo *The Buddha and Karl Marx*, nel quale cerca di far emergere l'aspetto sociale del buddhismo, che egli vedeva in stretta consonanza con gli ideali di libertà, uguaglianza e fraternità.

Nello stesso spirito stese il *Dhamma dikṣa*, testo del rito di conversione con i ventidue voti, che i *Mahar* che lo avrebbero seguito avrebbero dovuto impegnarsi a prendere. Il suo ruolo acquisì, accanto a quello di un leader politico e di un riformatore sociale, la dimensione pastorale. Affermò, infatti, che i suoi seguaci erano il suo gregge ed egli ne sarebbe stato il pastore²⁶.

L'atto di conversione, *dikṣa*, ebbe luogo a Nagpur, capitale delle Province centrali dell'India, ma anche del fondamentalismo indù²⁷ e, da subito, si propose come semplice sequela del Buddha, più che di una tradizione *mahayana* o *theravada*. Si trattava di una nuova via del buddhismo, che il leader stesso battezzò *navayana*, la *Nuova Via* o, più comunemente, *neo-buddhismo*. Il suo appello alla conversione fu seguito da trecentomila persone. Era l'atto che portava, come accennato, il buddhismo nuovamente sulle strade dell'India, in particolare dello Stato del Maharashtra e che ne avrebbe visto nei decenni successivi una crescita notevole in termini percentuali.

Dalla panoramica offerta fino ad ora emergono due caratteristiche specifiche e, senza dubbio, uniche del buddhismo *navayana*. Da un lato, abbiamo una forte componente socio-politica legata ad un gruppo sociale ben definito, i *Mahar* dello Stato del

²⁶ *Ibid.*, p. 50.

²⁷ Nagpur, situata al centro dell'India, era la città dove Ambedkar era nato, caratterizzata da una forte presenza *Mahar*, ma anche tradizionalmente sede della nascita e dello sviluppo di varie manifestazioni fondamentaliste indù come il famoso RSS. La Omvedt, giustamente, nota poi che proprio nella capitale delle cosiddette "Province centrali", poi divenuta parte del Maharashtra, aveva avuto inizio un interessante processo di trasformazione culturale, che mirava a snobbarre le feste indù per proporre un avvicinamento al buddhismo. Inoltre, Nagpur era vista come un centro importante del buddhismo antico, soprattutto dai *Mahar* che si consideravano discendenti dei *Nagas*, popolazione originaria della valle dell'Indo secondo una delle letture della famosa e, per certi versi, ancora irrisolta questione *ariana* (cf. G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit. p. 263).

Maharashtra, oggetto, come *dalit*, di uno sfruttamento secolare da parte delle caste nel cuore del sistema indù. Dall'altro, altrettanto centrale e decisivo, è il ruolo carismatico di Bhimrao Ambedkar, protagonista di questo nuovo processo del buddhismo indiano.

Che tipo di buddhismo emerge dalla confluenza della sfera socio-politica nella prospettiva che si matura via via in Ambedkar?

È quanto mi propongo di esaminare qui di seguito.

Partirei da una domanda, la cui risposta può gettare la luce necessaria per delle considerazioni importanti: perché Ambedkar decide per il buddhismo a scapito di altre religioni?

3. LA SCELTA DEL BUDDHISMO

Le motivazioni

Come già detto, la scelta non è stata né casuale né affrettata. Basti pensare che passano più di trent'anni dal momento – è il 1935 – in cui Ambedkar dichiara che non intende affatto morire come indù, fino alla sua conversione (*dikṣā*) al *Dhamma* di Siddharta. Nel corso di quei decenni il leader *dalit* ha avuto modo di passare in rassegna diverse religioni.

Si è già accennato che il sikhismo fu il primo ad attirarlo, seguito da islam e cristianesimo, che furono abbandonati perché alieni alla cultura dell'India. Scegliere una di queste due religioni avrebbe significato per i *dalit* un ulteriore sradicamento da un contesto sociale che, sebbene crudele nei loro confronti, era tuttavia lo stesso che aveva fatto da humus alla nascita di religioni come il buddhismo ed il sikhismo.

In secondo luogo, la ricerca dell'avvocato del Maharashtra era diretta verso una religione umana, laica e a forte dimensione sociale. In questo senso sebbene anche il cristianesimo, soprattutto nella figura di Gesù Cristo, suscitasse un grande fascino, nel buddhismo

trovava, più che in ogni altra religione, la dimensione di una “liberazione” dai legacci e dalla pressione sociale, capace di assicurare una guida all’individuo ed un orientamento alla società²⁸.

Se il nuovo mondo deve avere una religione – ed il nuovo mondo ne ha bisogno più di quanto ne avesse il vecchio – allora non può non essere che la religione del Buddha²⁹.

Infine, e con tutta probabilità questo fu l’argomento determinante per la sua scelta, il buddhismo a differenza di altre religioni, soprattutto cristianesimo ed islam, non si presenta con una valenza soteriologica, fondata su una rivelazione, che s’impone come unica ed esclusiva. Ambedkar giustamente aveva compreso che «la religione del Buddha non è una rivelazione»³⁰. Buddha stesso conferma questa prospettiva, anzi la incarna, non propendendo come un profeta e, tantomeno, come un essere soprannaturale. È per Ambedkar un *mārgadātā* – uno che mostra la via – piuttosto che un *mokādātā* – uno che dona la salvezza.

Il buddhismo, come movimento in generale, si propone come una “scoperta” per dare risposta all’eterno problema della sofferenza. È una via fondata su ragione ed esperienza, e la dimensione razionale e logica bene si confaceva con la formazione e l’atteggiamento laico e razionalista di Ambedkar, che vedeva nella religione una morale piuttosto che una ricerca ed un relazionarsi al divino. Inoltre, il Buddha aveva dimostrato di riconoscere gli elementi fondanti della socialità e della giustizia. Il movimento al seguito di Gautama, infatti, fin dall’inizio si era posto come alternativa chiara allo strapotere brahmanico e alle discriminazioni

²⁸ M. Fuchs, «A Religion for Civil Society? Ambedkar’s Buddhism, the Dalit Issue and the Imagination of Emergent Possibilities» in V. Dalmia, A. Malinar, M. Christof (edd.), *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, Oxford University Press, New Delhi 2001, p. 253.

²⁹ B.R. Ambedkar, *Buddha and the Future of His Religion*, Jullundur (Punjab), Beem Patrika Publications, [1950] 1970, 13, in M. Fuchs, *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, cit. p. 253.

³⁰ B.R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, Bombay, Siddhart Publication [1957] 1974, 153 in M. Fuchs, *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, cit. p. 254.

castali. Ambedkar arrivò a definire Siddharta come «il primo è più convinto assertore dell'uguaglianza»³¹.

Seguire l'Ottuplice Sentiero significa contribuire alla rimozione dell'ingiustizia sociale³². Il buddhismo, quindi, contribuisce alla realizzazione di quei valori che la società indù aveva da sempre negato a molti dei suoi figli, valori che sono fondamentali: libertà, uguaglianza e fraternità.

La rilettura

La sofferenza come problema sociale

È in questa chiave che Ambedkar rilegge il nodo centrale dell'illuminazione del Buddha: il problema eterno della sofferenza, la sua origine e la possibilità della sua rimozione. Nello statista indiano, la sua dimensione diventa chiaramente sociale: è l'uomo che procura dolore e sofferenza all'altro uomo.

Se il problema è sociale anche la soluzione deve essere rintracciata nel cuore della socialità. Il *Nibbana* non sta nella fuga dal mondo e dall'impermanenza, ma piuttosto nel trasformare il mondo con una morale fatta di valori essenziali alla vita dell'uomo. Ma il *Nibbana* è semplicemente un punto d'arrivo, l'altra sponda del fiume, verso la quale il Buddha desidera con le applicazioni che vengono dall'illuminazione, traghettare l'uomo per liberarlo dalla sofferenza e, soprattutto, dalla sua radice.

3.2.2 *Dhamma, kamma e nibbana* in prospettiva sociale

Il leader *dalit*, quindi, si trova a rileggere tutto il buddhismo come *religione per la società*: in questa prospettiva reinterpreta

³¹ B.R. Ambedkar, *Buddha and the Future of His Religion*, Jullundur (Punjab), Beem Patrika Publications, [1950] 1970, 13 in M. Fuchs, *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, cit. p. 253.

³² B.R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, Siddhart Publication, Bombay [1957] 1974, 89, in M. Fuchs, *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, cit. p. 253.

concetti fondamentali quali *dhamma* e *kamma*, oltre evidentemente al *nibbana*³³.

Dhamma, innanzitutto. Se la sofferenza, come visto, è una questione di rapporto fra uomo e uomo, e fra gruppo e gruppo, perché causata dall'uno nei confronti dell'altro, la via per la sua rimozione, il *dhamma*, non può non avere una dimensione sociale. Ambedkar afferma con decisione:

Dhamma è sociale. È fondamentalmente e costitutivamente tale³⁴.

Il *dhamma* appare come la via della rettitudine, intesa come sforzo di stabilire rapporti giusti e ugualitari. In un consorzio umano esso è imprescindibile per una vita giusta ed armoniosa.

Se un uomo è solo non ha bisogno del *dhamma* [...] ma quando ci sono due uomini che vivono in rapporto l'uno con l'altro il *dhamma* diventa necessario, sia che a loro piaccia o meno, in altre parole la società non può vivere senza il *dhamma*³⁵.

Si tratta, di fatto, di un codice morale costitutivamente essenziale alla società che scandisce la vita del singolo, ma anche il suo interagire con l'*altro* e gli *altri*.

Se, da un lato, il Buddha aveva intuito una società dove l'ordine morale era dato come elemento pre-costituito, dall'altro, il fondatore del *navayana*, applicando all'analisi della società indiana un metodo scientifico, afferma che è possibile determinare delle regole oggettive di comportamento etico che permettano ai vari gruppi umani una coesistenza pacifica ed armoniosa, dettata da

³³ M. Fuchs, *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, cit., pp. 257-258.

³⁴ B.R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, Bombay, Siddhart Publication [1957] 1974, p. 226, in M. Fuchs, *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, cit., p. 257.

³⁵ B.R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, Bombay, Siddhart Publication [1957] 1974, p. 226 in M. Fuchs, *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, cit. p. 258.

giustizia ed uguaglianza. Tale codice di valori è il *dhamma*.

«La moralità nel *dhamma* emerge dalla necessità diretta che l'uomo ami l'altro uomo»³⁶.

Queste premesse, sia d'approccio che di metodo, hanno poi una conseguenza decisiva sulla soluzione del problema. Se la natura della sofferenza e la sua dimensione sono, entrambe sociali, oltre che individuali, la rimozione alla radice non può non essere sociale.

«Il regno della rettitudine sta sulla terra e deve essere raggiunto dall'uomo, grazie ad un comportamento retto»³⁷.

L'azione dell'uomo è, quindi, chiamata in causa direttamente come pure il fine ultimo. La prospettiva sociale del *dhamma* conferisce una connotazione ugualmente comunitaria sia all'azione umana (*kamma*) che alla finalità ultima (*nibbana*).

Ovviamente, l'azione umana è legata alla libertà di chi la compie e come tale può essere buona (*kauśala kamma*) o cattiva (*akauśala kamma*). L'ordine morale o la sua assenza sono direttamente legati al tipo di azioni che si compiono. Va da sé che l'azione cattiva mette in crisi l'ordine morale universale precostituito, mentre l'azione buona lo ricrea contribuendo alla realizzazione del *nibbana*, come regno di giustizia e rettitudine.

Il *nibbana*, dunque, non si ottiene né al di fuori della propria coscienza né senza le normali percezioni, e neppure restando immuni dai sentimenti di dolore e gioia. È, dunque, possibile ottenerne lo stato di *nibbana* ancora all'interno del mondo sensibile senza abbandonare i rapporti, le relazioni, le percezioni e la coscienza. Ambedkar ne parla nel suo testo *The Buddha and His Dhamma*, in un capitolo dal titolo significativo: «Living in Nibbana».

Tre idee sottolineano il concetto di *nibbana*. Una è la felicità dell'essere senziente, distinta dalla salvezza dell'a-

³⁶ B.R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, Bombay, Siddhart Publication [1957] 1974, 231, in M. Fuchs, *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, cit., p. 258.

³⁷ B.R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, Bombay, Siddhart Publication [1957] 1974, 201, in M. Fuchs, *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, cit., p. 258.

nima. La seconda idea è la felicità dell'essere senziente nel *Samara*³⁸ mentre è ancora vivo. [...] La terza è l'esercizio del controllo sulle fiamme delle passioni che sono sempre vive e brucianti³⁹.

La dimensione sociale del buddhismo e dei suoi concetti fondanti si rivela nella possibilità di realizzare le finalità ultime proprio in questa vita nella piena coscienza e nel pieno uso delle proprie facoltà⁴⁰.

Alla luce della rilettura che Ambedkar propone del messaggio del Buddha, il buddhismo appare come l'unica religione nella quale l'etica ha un ruolo centrale e nodale al punto da essere ciò che Dio è per gli altri credo. L'indiano la sintetizza in modo sobrio, ma efficace ed inequivocabile: «Alla moralità si è dato il posto di Dio»⁴¹. Il fatto, però, non è privo di conseguenze. Una religione, nella quale a Dio si sostituisce l'etica, non è più tale e, conseguente alla sua prospettiva, Ambedkar distingue, fra *religione* e *dhamma*. La prima è personale ed il secondo è sociale.

«La ragion d'essere della religione è di spiegare l'origine del mondo. Il motivo del dhamma è di ricostruirlo»⁴².

Qui Ambedkar chiaramente sottolinea il suo distacco totale dall'induismo come religione di riti, ceremonie e sacrifici che mirano a propiziarsi il divino, ma che nulla fanno per garantire

³⁸ *Samsara* è il ciclo delle nascite e rinascite.

³⁹ V. Moon, *Dr. Bahasaheb Ambedkar. Writing and Speeches*, vol. 11, cit., p. 234.

⁴⁰ A questo proposito mi pare stimolante l'annotazione di Gail Omvedt che, rifacendosi all'*Atthakavagga* del *Sutta Nipata*, considerato uno dei testi – *Pali* – più antichi del buddhismo, sottolinea come certi termini che indicano le realtà ultime, che si raggiungono al di fuori del mondo sensibile, non sono usati comunemente. Particolarmente interessante appare il fatto che termini come *Buddha* o *Tathagata* appaiono molto raramente. Sono invece comuni altre parole come *muni* (il saggio/sapiente), il *San'* (colui che ha raggiunto la pace), insieme a *bhikku* e *brhma*. Per citazioni e maggior dettagli cf. G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit. p. 263.

⁴¹ B.R. Ambedkar, *The Buddha and His Dhamma*, Siddhart Publication, Bombay [1957] 1974, 231 in M. Fuchs, *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, cit. p. 259.

⁴² *Ibid.*, p. 259.

quell'ordine morale che egli ritiene, invece, costitutivo sia dell'uomo che della società e che, per ricostruire il quale, si affida al buddhismo.

Ambedkar, indubbiamente, dà vita ad un nuovo tipo di buddhismo, che giustamente definisce come *navayana*, nuovo veicolo, al fine di distinguerlo dalle tre vie classiche del *theravada*, *mahayana* e *vajrayana*. Più che accettare il buddhismo come fede lo cesella con l'arte dello scalpellino⁴³ per adattarlo alla finalità per cui lo sceglie. La sua reinterpretazione, oltre ai concetti fondanti che abbiamo già considerato, si allarga ad altri aspetti che Gail Omvedt definisce i «quattro rifiuti di Ambedkar»⁴⁴.

In primo luogo, si distacca dalla tradizione riguardo alla vista di un cadavere, di un ammalato e di un vecchio, che posero al Buddha il problema della sofferenza. Non si poteva trattare di vere scoperte perché sono elementi sotto gli occhi di tutti ogni giorno.

In secondo luogo, le quattro “nobili verità”, secondo Ambedkar, non costituiscono parte dell'insegnamento originale di Buddha. Le considera, anzi, un grosso ostacolo all'accettazione e comprensione del buddhismo da parte di non-buddhisti. Pur riconoscendo la finalità vera del buddhismo nell'eliminazione della sofferenza e del dolore, elementi inevitabili nella vita di ogni uomo, sostiene, tuttavia, che nel suo primo discorso il Buddha, più che rivelare le *Quattro nobili verità*, si sia concentrato sulla *via di mezzo*, che prende le distanze, da un lato, da un'esistenza agiata e affogata nel lusso e, dall'altro, da una vita ascetica troppo rigorosa. Si tratta di eliminare l'ignoranza (*Avijja*) dell'esistenza e della natura della sofferenza.

Non c'è dubbio: il mio *Dhamma* riconosce l'esistenza della sofferenza ma non dimentica che è necessario dare uguale importanza all'eliminazione di essa. Il mio *Dhamma* ha in questo la sua speranza e la sua finalità. Lo sco-

⁴³ L'immagine indovinata ed efficace è di Gail Omvedt (cf. G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit. p. 7).

⁴⁴ G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit. p. 3.

po è quello di eliminare *Avijja*. Con essa sto a indicare l'ignoranza dell'esistenza della sofferenza. C'è una speranza perché mostra la via per mettere fine alle sofferenze umane⁴⁵.

Un terzo elemento, è l'incongruenza tra le dottrine del *karma* e della rinascita e la negazione dell'esistenza dell'anima. Nella tradizione indù, infatti, il legame fra *karma* (azione) e ciclo delle rinascite (*samsara*) è profondamente sentito. Si tratta di uno dei cardini su cui i *brahmani* hanno costruito e giustificato la struttura sociale castale e lo sfruttamento degli *intoccabili*. Inoltre, la base su cui i testi classici indù fondavano la *legge del karma* era, in tono con le loro caratteristiche, più rituale che etica. L'azione buona era quella ritualmente ben curata. Un rito non osservato secondo i canoni era, al contrario, un'azione cattiva. La purezza che deve caratterizzare il rito era, poi, la chiave discriminante per la divisione in gruppi sociali. Solo i puri potevano celebrare i riti o presenziare ad essi, facendo uso della lingua sanscrita.

Nel buddhismo, esiste una dottrina del *karma*, che lega le azioni ai frutti che esse producono. Il legame è strettissimo al punto che ogni essere umano «viene salutato dalle sue azioni come da un membro della sua famiglia»⁴⁶. Infatti, il *Majjhima Nikaya* afferma:

Le azioni appartengono a ciascuno [che le compie] (...) gli esseri sono gli eredi delle loro azioni, le azioni sono matrici, sono parte della propria famiglia e sono arbitri. Le azioni dividono gli uomini in merito alla loro bassezza o eccellenza⁴⁷

⁴⁵ V. Moon (ed.), *Dr. Babasaheb Ambedkar. Writing and Speeches*, Vol. 11, Government of Maharashtra, Mumbai 1992, 130 in G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit. p. 5.

⁴⁶ P. Harvey, *Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 15.

⁴⁷ *Majjhima Nikaya*, (tradotto in inglese da I.B. Horner), *Middle Length Saying*, 3 vol., P.T.S. London, 1954-9 in P. Harvey, *Introduction to Buddhist Ethics*, cit. p. 15.

Pur ammettendo un legame profondo fra azione e colui che la compie, perché l'azione produce dei frutti *karmici* nella persona, la prospettiva buddhista si allontana da quella indù per una serie di motivi. Innanzitutto la legge karmica non ha un contenuto né religioso né, tantomeno, rituale. Non è, infatti, determinata da Dio e nemmeno dal culto a Lui rivolto, ma, piuttosto, è inherente alle cose; la si potrebbe definire quasi una "legge della fisica". Ambedkar reinterpreta la nozione di *kamma* rendendolo presente come una legge più biologica che metafisica e la sua trasmissione è sociale, come sociale è la questione della sofferenza (*dukkha*).

Le diverse rinascite, parte del *samsara*, non sono, inoltre, determinate direttamente dalle azioni compiute quasi fossero dei premi o dei castighi. Il Buddha, sebbene abbia spiegato il nesso fra l'azione ed i suoi frutti, non ha mai parlato della reincarnazione della stessa persona grazie ai suoi meriti, acquisiti per le azioni compiute. Infatti, spiegando il nesso fra *azione* (*kamma*) e *frutti* (*phala* o *vipāka*), non li ha mai collegati necessariamente alla prossima vita e quindi alla reincarnazione. I frutti ci sono e l'azione ci appartiene, ma gli effetti karmici potrebbero essere anche in questa vita, come nella prossima o in successive⁴⁸:

gli individui vanno e gli individui vengono. Ma l'ordine morale dell'universo rimane come pure la legge del Kamma che lo sostiene⁴⁹.

Infine, i monaci (*bhikkhu*) possono davvero rappresentare la speranza del buddhismo solo se vivono al servizio degli altri e non se aspirano ad essere «uomini perfetti»⁵⁰. Il problema era

⁴⁸ Ci sono, tuttavia, azioni che determinano o possono determinare conseguenze immediate nella prossima vita: sono azioni veramente buone o veramente cattive. Si tratta di parricidio o matricidio, dell'uccisione di un *arabat*, o del provocare una frattura all'interno del *Sangha* (cf. P. Harvey, *Introduction to Buddhist Ethics*, cit., p. 24).

⁴⁹ V. Moon (ed.), *Dr. Bahasaheb Ambedkar: Writing and Speeches*, in G. Omvedt, *Buddhism in India*, cit., p. 6.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 4.

stato il contatto avuto da Ambedkar con il tradizionale *Sangha* in Sri Lanka e Myanmar, che pareva avere come finalità fondamentale aiutare l'individuo al raggiungimento della *liberazione*, attraverso il controllo delle passioni. La vita monastica, dunque, non deve essere finalizzata alla piena realizzazione degli individui che la scelgono, ma questi, piuttosto, devono essere al servizio della comunità⁵¹.

SUMMARY

Although it was born there, Buddhism is not widespread in India. Even among Buddhists, only a few are aware of a new way: navayana Buddhism, also called neo-Buddhism. It developed during recent decades as a result of the conversion and subsequent activity of Bhimrao Ambedkar, who is known mainly as one of the fathers of the Indian Constitution. The growth of this phenomenon can no longer be ignored, linked as it is to the processes of social mobility and socio-political emancipation. This new dimension of Buddhism, limited to India and especially to the State of Maharashtra, has more than a religious meaning. Navayana Buddhism in fact, besides being linked to the charismatic figure of its founder who is considered a true bodhisattva, has another important feature: the social background of its followers, who all belong to the untouchables, also known as Dalits.

⁵¹ La Omvedt rivela che Ambedkar dovette essere convinto, prima del *dikṣā*, ad accettare tutti e tre i rifugi. Era, piuttosto riluttante ad una conversione che lo portava ad prendere il *Sangha* come rifugio.