

## IL BUDDHISMO IN INDIA NELL'EPOCA ATTUALE. II. IL NAVAYANA COME MOVIMENTO<sup>1</sup>

ROBERTO CATALANO

### 1. LA CONVERSIONE ED I 22 PUNTI DEL *DIKŚA*

La rilettura del buddhismo e la conclusione che il *dhamma* è ciò di cui la società ha bisogno portano Ambedkar all'atto concreto della conversione, mantenendo la promessa fatta due decenni addietro, di non morire come indù. La cerimonia avvenne a Nagpur in un grande spazio aperto, nominato in seguito *dikśa bhoomi* (terra della conversione). Riviviamone alcuni momenti<sup>2</sup>.

Tutti, anche il più povero, arrivarono avvolti nelle loro camicie e sari immacolati, così come il loro amato leader aveva invitato a fare per l'occasione. Ci furono casi di famiglie che, per permettersi di acquistare vestiti nuovi e pagarsi il viaggio, dovettero vendere oggetti di diverso tipo. Ma fecero i sacrifici necessari con gioia e si avviarono

<sup>1</sup>Questo articolo è la seconda parte dello studio sul buddhismo *navayana* di R. Catalano, *Il buddhismo in India nell'epoca attuale. I. Il navayana – il nuovo veicolo* – di Bhimrao Ambedkar, in «Nuova Umanità» XXXII (2010/6) 192, pp. 759-782.

<sup>2</sup>Si tratta della descrizione di Sangharakshata, un monaco buddhista, inglese di nascita, noto per aver fondato il *Friends of the Western Buddhist Order*, che ha avuto notevole importanza per la diffusione del buddhismo nel periodo immediatamente successivo alla conversione di massa di Ambedkar e dei suoi seguaci.

verso Nagpur cantando e pieni di speranza nel cuore per la nuova vita che li attendeva. [...] Molti furono ospitati nei ghetti dei Mahars da parenti ed altri si accamparono su ogni fazzoletto di terra che si poteva trovare disponibile. Ma alla fine circa quattrocentomila persone – uomini, donne e bambini – si riversarono su Nagpur con il risultato che la popolazione della città praticamente raddoppiò e che, di fatto, l'invasione bianca degli intoccabili ne assunse il controllo. Gli indù di casta guardavano smarriti quella folla di intoccabili: erano migliaia, puliti, vestiti con dignità, si comportavano in maniera impeccabile e con una organizzazione perfetta. A stento riconoscevano i loro servi e schiavi<sup>3</sup>.

Il *dhamma-dikṣa* è un passo decisivo, caratterizzato da due aspetti che non si possono ignorare. Da una parte, la conversione è il punto che porterà al lungo contenzioso con Gandhi, che resta di fatto irrisolto. Dall'altra, conversione significa, in parte, accettazione della prospettiva buddhista, ma anche, se non soprattutto, rifiuto dell'induismo.

Scorrendo i 22 punti del *dikṣa* emerge che i primi otto voti sono un chiaro rinnegare l'induismo ed aspetti vari della fede e di sue espressioni: rifiuto di *Brahma*, *Viṣṇu* e *Maheśa*, come divinità, unitamente a *Rama* e *Kṛiṣṇa* e a tutto il pantheon indù. Non solo: rinuncia a credere anche a qualsiasi forma di *avatara* (reincarnazione), compresa quella di Buddha, come reincarnazione di *Viṣṇu*, una tradizione che l'induismo aveva con successo imposto, come parte del processo di sanskritizzazione. Infine, si trattava anche di rifiutare sia cerimonie che pratiche classiche come *śraddha* e *Pindha dan*, sia qualsiasi rito contrario alla tradizione buddhista o officiato da un brahmano.

Gli altri sette voti sono, invece, precetti buddhisti classici: l'impegno a seguire l'ottuplice sentiero ed i *paramitas* del *dhamma*, la promessa di nutrire compassione verso ogni essere vivente e di

<sup>3</sup>Sangharakshata, *Ambedkar and Buddhism*, Windhorse Publications, Glasgow 1986, pp. 129-130, in G. Omvedt, *Buddhism in India – Challenging Brahmanism and Caste*, Sage Publications, New Delhi 2003, p. 261.

prendersene cura, oltre alla rinuncia a dichiarare il falso, a rubare, a commettere atti impuri e ad accostarsi all'alcol o a droghe che possano obnubilare la mente.

Seguono altri sette impegni che il neo-convertito prende per realizzare la specifica conversione al Buddha: non agire mai contro i fondamenti del buddhismo, credere al principio che tutti gli esseri sono uguali ed impegnarsi a realizzare, quindi, l'uguaglianza. Non può mancare l'impegno a conformarsi sempre più allo spirito del buddhismo, fondato sull'illuminazione, il precetto e la compassione.

La conclusione di Ambedkar è enfatica:

Sono convinto che oggi si tratta per me di una nuova nascita. Faccio solennemente voto, da oggi in poi, di vivere secondo il dhamma di Buddha<sup>4</sup>.

In un'analisi a prima vista, emerge chiaramente come la conversione sia, prima di tutto e soprattutto, un rifiuto ed un rinnegare definitivamente l'induismo. Non solo. Si sottolinea come della complessità delle espressioni dell'induismo brahmanico si rinunci proprio agli aspetti, che diremmo tipici del caratteristico processo di *brahmanizzazione*: la *Trimurti*, il concetto di *avatara*, i protagonisti della religiosità indù, appunto i *brahmani*, e le loro funzioni religiose.

Lo stesso rito di conversione è, infatti, una novità in seno al buddhismo dove non è mai esistito, nella tradizione *theravada*, come pure nella *mahayana* e, più tardi, in quella *tibetana*. La conversione, infatti, implica un senso di "rottura" o "discontinuità" con il passato o con la propria tradizione originaria, in un certo senso sconosciuta alla sensibilità sia indiana che orientale, in generale<sup>5</sup>. Nel caso del

<sup>4</sup>E. Zelliott, *The Psychological Dimension of the Buddhist Movement in India*, in G.A. Oddie (ed.), *Religion in South Asia. Religious Conversion and Revival Movements in South Asia in Medieval and Modern Time*, Curzon Press, London 1977, pp. 128-129.

<sup>5</sup>È, infatti, un aspetto tipico di religioni provenienti dall'esterno, cristianesimo ed islam. Proprio la conversione, imposta in diversi modi da queste due religioni, come rottura e rinnegamento con il passato, con le proprie tradizioni culturali e sociali è ancora oggi al centro del contenzioso fra queste religioni e la sensibilità indù. A questo proposito è molto stimolante il già citato recente studio

*buddhismo navayana* questo distacco e questa discontinuità sono invece sostanziali e diventano decisivi. È, infatti, un certo gruppo sociale che, convertendosi, sceglie di uscire da una certa tradizione, quella indù, per entrare chiaramente in un'altra, rinnegandone non solo i fondamenti religiosi, ma le rispettive implicazioni sociali.

L'atto del *dikṣa* sembra confermare con la sua cadenza questo processo. Ambedkar, infatti, realizzò la conversione (*dikṣa*) dalle mani di Mahastaveer Chandramani, un anziano *bhikku* birmano allora in India, chiedendo, una volta che si era rinunciato all'induismo, di accettare il *tisarana* – i tre rifugi: nel *Buddha*, nel *Sangha* e nel *Dhamma* – ed il *pancasila* – i 5 precetti del laico.

## 2. IL BUDDHISMO NAVAYANA COME MOVIMENTO: CARATTERISTICHE, SVILUPPI E PROBLEMI

La cerimonia del *dikṣa* con la conversione di più di trecentomila persone, fu seguita, il 15 ottobre, da un lungo discorso del leader ai nuovi seguaci del Buddha. Ormai privo di forze, Ambedkar parlò dal

di R. Heredia, *Changing Gods*, New Delhi, Peguins 2007. Il sociologo gesuita opera una distinzione importante fra due aspetti di conversione: quella del cuore, la *metanoia* greca, che in sanscrito può essere definita con la parola composta *atma-parivartan* – la trasformazione dell'anima – ed il rinnegare la propria tradizione religiosa per cambiare radicalmente affiliazione, *dharmantar*. La prima corrisponde, di fatto, al pensiero di Gandhi che, pur riconoscendo i mali dell'induismo invitava i suoi correligionari a cambiare il loro cuore per trattare tutti con uguaglianza, come espressione del *Brahman*. La conversione di Gandhi mira ad un rinnovamento del concetto universale dell'induismo come *sanatana dharma*. La seconda è, invece, proprio la conversione dei *neo-buddhisti*, che rinnegano la loro fede per sceglierne un'altra in nome dell'identità e della giustizia, attraverso la *liberazione*. La conversione del cuore suscita simpatia: diventare un fedele sempre migliore della propria religione. Quella che porta alla scelta di un'altra sequela religiosa crea tensione ed attrito per qualsiasi motivo si compia: costrizione, allettamento, speranza di miglioramento sociale. Heredia individua due altri tipi di *conversione*, che trova personalizzate in due protagonisti del rinnovamento indù: Ramabai, che evoca una conversione fatta di un viaggio costante e di un rinnovamento senza sosta, e Nivedita, la seguace europea di Vivekananda, che impersonifica l'aspetto rivoluzionario e, dunque, aggressivo, del cambio di fede. Cf. R. Heredia, *Changing Gods*, cit., pp. 8-9, pp. 152ss.

cuore e, in un certo senso, il suo fu un discorso di addio. Si spense, infatti, nel dicembre dello stesso anno. Nel suo indirizzo, il padre della Costituzione indiana mirò a dare una coscienza buddhista ai suoi seguaci e, allo stesso tempo, a dar vita ad un vero movimento.

Una sola voce si è levata contro il segregazionismo e l'intoccabilità ed è stata quella del Buddha. Il razionalismo e la creatività intellettuale del Buddhismo sono ampiamente riconosciuti. [...] Migliaia di anni sono trascorsi e nessun intellettuale è nato fra noi (Mahar). (Lo stesso) Marx è molto distante dal Buddha e non ha detto nulla che non fosse già stato portato alla luce dal Buddha stesso<sup>6</sup>.

La Zelliott fa notare come Ambedkar avesse fatto di tutto per dare una vera coscienza ai suoi della missione che erano chiamati a svolgere, non solo come piccola comunità sociale, ma anche nel panorama mondiale dove il buddhismo aveva già un ruolo importante.

Ambedkar aveva notato l'importanza del buddhismo a livello mondiale e comunicò ai presenti che era una loro responsabilità precisa, ora, ravvivare il buddhismo nella sua terra d'origine<sup>7</sup>.

Si trattava, tuttavia, di dar vita ad un vero movimento neo-buddhista in terreno indiano, considerando il fatto che non esisteva un vero gruppo organizzato fedele a Siddharta. Il futuro della religione del Buddha in India poggiava dunque sulle spalle dei neo-convertiti.

Come sono andate le cose?

I *Mahar* convertitisi alla sequela di Buddha sono riusciti a raccogliere l'invito di Ambedkar e la sua eredità?

<sup>6</sup>B.R. Ambedkar, *Address to new Buddhists in Nagpur*, (versione originale in lingua Marathi), versione in inglese cf. Bhagwandas, *Thus Spoke Ambedkar*, Bheem Patrika Publications, Jullundur 1969 in E. Zelliott, *The Psychological Dimension of the Buddhist Movement in India*, in *Religion in South Asia*, cit., p. 130.

<sup>7</sup>E. Zelliott, *The Psychological Dimension of the Buddhist Movement in India*, in *Religion in South Asia*, cit., p. 130.

Sono domande importanti, tenendo conto anche dello sviluppo che il *buddhismo navayana* ha avuto in India in questi decenni.

## 2.1 *Caratteristiche del buddhismo navayana*

È innegabile che negli anni '50, sebbene assai timidamente, la presenza buddhista si faceva sentire più chiaramente che in passato, a prescindere dal movimento suscitato da Ambedkar. Lo confermano alcuni elementi che non devono passare inosservati.

Infatti, fin dall'indipendenza la bandiera nazionale, al centro, porta il *chakra*, la *Ruota a otto raggi*<sup>8</sup>, ed il simbolo della nazione, che appare su documenti e monumenti o edifici ufficiali, è il leone a tre teste, tipico della Colonna di Aśoka, l'imperatore il cui nome è legato indelebilmente al buddhismo. Inoltre, l'anniversario della morte di Buddha fu celebrato solennemente in India, come del resto in Sri Lanka, fra l'altro con la pubblicazione di un testo diventato famoso: *2500 years of Buddhism*<sup>9</sup>. Sono elementi, tuttavia, che prescindono dalla grande battaglia di Ambedkar e sono avvenuti in maniera assolutamente indipendente dal movimento *neo-buddhista*<sup>10</sup>.

<sup>8</sup>La *Ruota ad otto raggi*, chiamata anche *Dharmachakra* simbolizza il Buddha che gira la *Ruota della Verità o della Legge (Dharma)*. Buddha, infatti, è conosciuto come colui che gira la ruota, mette in moto un nuovo ciclo d'insegnamenti e cambia, così, il destino dell'umanità. Gli otto raggi del *Dharmachakra* rappresentano l'*Ottuplice Sentiero*, con le tre parti centrali che rappresentano Buddha, *Dharma* (nel senso di insegnamenti) e *Sangha*. La ruota può essere divisa anche in tre parti, ognuna delle quali rappresenta un aspetto della pratica buddhista: il centro è la disciplina, i raggi sono la sapienza e la parte periferica la concentrazione.

<sup>9</sup>P.V. Bapat, *2500 years of Buddhism*, Publications Division, Government of India, New Delhi 1956.

<sup>10</sup>Lo conferma il fatto che lo stesso testo *2500 years of Buddhism* non fa menzione alcuna né del buddhismo *navayana* né del suo leader. È bene sottolineare che il fenomeno è ignorato a tutt'oggi dai principali testi e lavori di ricerca sul fenomeno buddhista. Alcuni testi, come quello di Harvey o di Filoramo in Italia ne fanno accenno breve, quasi occasionale, senza approfondire il problema. La maggioranza dei dizionari sul buddhismo lo ignorano del tutto (vedi P. Cornu, *Dizionario del Buddhismo*, Bruno Mondadori (Economica), Milano 2003, originale P. Cornu, *Dictionnaire encyclopédic du Bouddhisme*, Edition du Seuil, Parigi 2001).

Ambedkar, da parte sua, dette vita ad espressioni che si possono identificare con un movimento buddhista, ma in sintonia con la sua prospettiva si è trattato di movimenti di carattere socio-politico<sup>11</sup>. Non esiste, di fatto, a tutt'oggi un organo che riassume il movimento in India, ma piuttosto un insieme di comunità con una forte identità socio-culturale, proprio perché tutte, o quasi, provenienti dal gruppo sociale dei *Mahar*. Sono comunità che hanno caratteristiche diverse basate sulla loro posizione territoriale: metropoli o aree urbane, da una parte, e zone rurali, dall'altra. Hanno, comunque, alcune caratteristiche che si possono riassumere come segue.

La comunità *neo-buddhista* è normalmente identificabile dalla presenza di un tempio (*vihar*), in alcuni casi non così rari, costruito ben al di là delle possibilità economiche della comunità. Si notano, infatti, grandi costruzioni, spesso non terminate, ma che garantiscono al gruppo una forte identità, oltre che punto d'incontro per la comunità e celebrazione delle feste religiose e sociali.

Un secondo elemento che tipicizza la comunità è la celebrazione di *feste buddhiste*, alcune delle quali indubbiamente tali ed altre, invece, di chiara origine *navayana*. Infatti, oltre al *Buddha Jayanti*, in maggio, si festeggia con uguale partecipazione l'*anniversario della morte di Ambedkar*. In tale occasione, centinaia di migliaia di neo-buddhisti convergono su Mumbai e invadono la spiaggia di Shivaji Park dove il leader venne cremato e dove si trova il *Samadhi*, che simboleggia la sua presenza. Anche il *Dhamma Chakra*, che ricorda la prima conversione di massa dell'ottobre 1956, viene celebrata con grande solennità. Corrisponde al *Festival di Dassera*, festività tipicamente indù. Sono feste che si celebrano con discorsi, concerti musicali e preghiere, anche se queste ultime non hanno per i neo-buddhisti una centralità particolare.

Aspetto di notevole importanza è quello dello studio del *pali*. È stato introdotto in varie istituzioni tenute da neo-buddhisti. La motivazione è, innanzitutto, una reazione al *sanskrito*, considerato

<sup>11</sup> *The Buddhist Society of India*, fondata nel 1955 non aveva una struttura formale portante, così come il *Bharatiya Boudha Jana Samiti*, che ebbe inizio nel 1955 in vista della cerimonia di conversione di massa che era destinato a preparare.

lingua brahmanica. Spesso le preghiere sono memorizzate in *pali* e varie comunità possono recitarle o cantarle (anche bambini o giovani), non necessariamente comprendendo quanto dicono o cantano. Interessante notare, comunque, che non è emersa ancora una figura di assoluto rilievo accademico in questo ambito.

Un fenomeno interessante e, in un certo senso, più tipicamente buddhista è il *śramtor dikśa samatramoh*, un programma di alcune settimane che mira a formare le persone della comunità agli insegnamenti del Buddha. Coloro che seguono questi corsi, come i monaci *theravada*, vivono da *bhikkus* cercando di sperimentare la vita del *Sangha* e di apprendere sia la lingua *pali* che gli insegnamenti fondanti del buddhismo.

In tal senso la Zelliott sottolinea l'importanza della *All India Buddhist Summit Convention* tenutasi a Nagpur nel 1975, in coincidenza con l'anniversario della morte di Ambedkar. Erano presenti ottantacinque *bhikkus* e circa duecento laici, provenienti quasi tutti da Nagpur o dallo Stato del Maharashtra, ma con rappresentanze da altre parti del sub-continente indiano. Alle cerimonie pubbliche, tuttavia, parteciparono centinaia di migliaia di persone locali. Conferenze e manifestazioni pubbliche di questo tipo vengono tenute di tanto in tanto e, oltre a rafforzare un senso di identità, mostrano la crescita del fenomeno neo-buddhista <sup>12</sup>.

## 2.2 *Sviluppi e problemi*

La crescita costante della comunità <sup>13</sup> non può nascondere alcuni aspetti problematici, congeniti sia alla provenienza sociale del gruppo dei convertiti, che al fatto che essi rappresentano la prima o seconda generazione che si affaccia ad un nuovo credo religioso.

<sup>12</sup>Cf. E. Zelliott, *The Psychological Dimension of the Buddhist Movement in India*, in *Religion in South Asia*, cit., pp. 143-4.

<sup>13</sup>La comunità neo-buddhista in India ha ormai raggiunto i 4 milioni e mezzo di seguaci, con un tasso di crescita superiore a quello indù o di altre religioni, soprattutto in Maharashtra dove ha raggiunto il 7% della popolazione (quasi quattro volte di più dei cristiani). Cf. P. Harvey, *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, New Delhi 2004, p. 298.



Per quanto concerne il primo aspetto, poco è cambiato, essendo i neo-buddhisti rimasti in India, un mondo che, di fatto, li guarda ancora come *Mahar*, intoccabili. Anzi, il *navayana* è considerato proprio il veicolo dei *fuori casta*. Molto spesso, se non sempre, lo stigma rimane <sup>14</sup>, sebbene la religione sia cambiata.

Il secondo aspetto è più di carattere religioso, anche se conserva elementi di natura sociale. I voti che i neo-buddhisti fanno con l'atto della conversione comportano, come ampiamente spiegato, non solo un'adesione alla sequela del Buddha, ma anche un rinnegamento della religione indù e delle sue pratiche. Tuttavia, non è possibile con un colpo di spugna cancellare secoli di riti e pratiche religiose fortemente impregnati di un significato e di connotati profondamente sociali.

Inoltre, come visto, una delle caratteristiche della nuova tradizione è l'assenza di un vero *sangha*, che nel buddhismo *theravada* assicura il passaggio della tradizione, ma anche il processo formativo delle nuove generazioni. La vita attorno ai *vihara* e l'opera dei *bhikkus* sono un aspetto fondamentale in questo senso. Il *neo-buddhismo*, invece, lascia a laici, spesso poco formati o solo informati, questa dimensione. Ne risulta una duplice problematica: da un lato, la difficoltà di rinunciare a pratiche precedenti e, dall'altra, senza una guida precisa, l'impossibilità di avere un'idea chiara riguardo alle nuove da seguire.

Un recente studio in merito ha rivelato aspetti assai interessanti a questo proposito <sup>15</sup>. In mancanza di *bhikkus*, spesso si trae ispirazioni seguendo i comportamenti di persone considerate punti di riferimento nella comunità o da testi, che vengono pubblicati e

<sup>14</sup>Tra l'altro la provenienza sociale è facilmente rintracciabile grazie ai cognomi, che in India, più che altrove, tradiscono, spesso senza ombra di errore la provenienza sociale di chi lo porta e la sua collocazione nella stratificazione castale. Questo fattore supera le differenze di religione e resta l'elemento primario di discriminazione, sia che si tratti di cristiano, buddhista o indù. Prima dell'appartenenza religiosa uno viene visto e considerato per il suo appartenere ad un certo *jati*.

<sup>15</sup>Si tratta del testo di N.K. Singh, *Contemporary India Buddhism. Tradition and Transformation*, Global Vision Publishing House, New Delhi 2008, e, soprattutto, di alcuni capitoli centrali che propongono risultati di varie indagini condotte in seno alla comunità neo-buddhista del Maharashtra.

che circolano fra i seguaci di Ambedkar<sup>16</sup>. Ne risulta che alcune pratiche della tradizione indù sono ancora molto in voga presso i neo-buddhisti anche per il loro forte significato sociale. Basti pensare alla cerimonia dell'assegnazione del nome al bambino, al rito del primo taglio dei capelli o a quelli officiati per le donne incinte e per i morti. Molto spesso si nota che tali riti restano all'interno della nuova religione e si cerca semplicemente di dar loro un colore *buddhista*, tagliando la prima ciocca dei capelli, per esempio, all'interno di un *vihara*.

Altrettanto interessante è notare come alcune pratiche rituali abbiano assunto un duplice aspetto: oltre ad essere radicate nella tradizione indù, sono seguite da una serie di processi, che tendono a nascondere o giustificare l'avvenimento ed il modo in cui si è svolto. Infatti, il timore di essere criticati all'interno della comunità neo-buddhista è molto forte e mette in moto meccanismi vari di difesa e di camuffamento sociale. Il problema diventa imbarazzante quando il rito è riferito ad un momento di forte valenza sociale – matrimoni, funerali, in particolare le varie cerimonie che si svolgono dopo la cremazione – a cui partecipa la comunità intera: vicini, villaggio, abitanti della bidonville, dove spesso i neo-buddhisti abitano nelle metropoli come Mumbai.

Un misto di vecchio e nuovo è evidente nel caso dei rituali dopo la morte. Abbiamo osservato che nei gruppi familiari dove si è verificata una morte, nel corso dei dieci anni prima della nostra ricerca, alcuni hanno celebrato i riti corrispondenti secondo la tipica tradizione indù. Gli altri, fra coloro che hanno risposto, hanno osservato una procedura che comprendeva vecchio e nuovo. Hanno seguito, in un certo senso, la tradizione indù portando le ceneri del morto (*Asthi*) in un luogo sacro dove le hanno poi disperse, gettandole in un fiume o dando da mangiare ad un corvo o ad una mucca ed offrendo un pasto ai parenti il settimo, undicesimo e tredicesimo giorno dopo la morte del

<sup>16</sup>Singh si riferisce soprattutto ad una pubblicazione che riguarda i riti che celebrano le diverse fasi del *Samsaras*, ciclo della vita, che sono celebrati con regolarità all'interno delle diverse comunità indù. Cf. V.R. Rampise, *Buddha Samskar Path*, in N.K. Singh, *Contemporary India Buddhism. Tradition and Transformation*, cit., p. 91.

congiunto, osservando le norme riguardo allo stato di impurità fino a quel momento. Hanno, tuttavia, accettato nuove modalità di rito, adorando un'immagine di Buddha e di Ambedkar e recitando il *Trisaran* ed il *Panchaśeel*<sup>17</sup>.

Anche per quanto concerne le festività, non è possibile per i nuovi credenti buddhisti dimenticare alcune scadenze indù, che sono profondamente radicate nella tradizione di tutta l'India. Feste come *Dassera*, *Diwali* e *Holi* non possono essere ignorate perché coinvolgono socialmente e culturalmente tutte le comunità indù (e non solo perché sono celebrate per certi versi un po' da tutti), pena un vero e proprio ostracismo sociale.

Inoltre, come accennato, la conversione di Ambedkar si è verificata nel giorno di *Dassera* e la celebrazione di questa festa è ora denominata *Dhamma Cakra Pravartan Din* – giorno della conversione di massa. È, dunque, l'occasione per celebrare la festa indù, ma anche di ricordare l'avvenimento *navayana*, con atti di adorazione sia di Buddha che di Ambedkar. Tantomeno può essere ignorata la “Festa delle luci”, *Diwali*. Uno dei due giorni di celebrazione è, infatti, dedicato a *Lakṣmi*, dea della ricchezza, a cui tutti si rivolgono<sup>18</sup>. I *Mahar*, poi, festeggiano da tempo immemorabile *Nag Panchami*, la festa della divinità serpente, particolarmente sentita in Maharashtra. La stessa festa di *Sankranti* è celebrata in tutto il sud India (in Tamil Nadu con il nome di *Pongal*) e, oltre ad essere la festa del raccolto, ha un significato importante per le donne e continua ad essere celebrata.

Da quanto detto, è chiaro che i neo-buddhisti finiscono per osservare due tradizioni, quella indù, che da millenni si tramanda, e quella buddhista, alla quale cercano di adeguarsi, senza, per altro, recidere completamente i legami con l'humus sociale di

<sup>17</sup>N.K. Singh, *Contemporary India Buddhism. Tradition and Transformation*, cit., p. 96.

<sup>18</sup>È usanza in quel giorno lasciare le porte di casa aperte perché Lakshmi possa entrare e, con questo, portare ricchezza e benessere. Spesso capita di vedere questa usanza osservata non solo da indù, ma da appartenenti a diverse religioni. Anche i cristiani seguono spesso questa tradizione, soprattutto negli *slums* o nei quartieri ad alta densità indù.

provenienza dal quale necessitano ancora un riconoscimento sociale. Caratteristica precipua della comunità che segue il *nuovo veicolo* è un certo carattere ibrido della religiosità, soprattutto, rispetto ad alcune pratiche, riti e celebrazioni di festività.

Un elemento che senza dubbio non ha ancora realizzato le aspettative di Ambedkar è quello dell'adorazione della divinità, qualsiasi sia il concetto che se ne ha. Uno dei motivi per cui Ambedkar aveva scelto il buddhismo come veicolo di liberazione per i *Dalits* era proprio il suo carattere razionale ed il suo atteggiamento di distacco dal problema della divinità. Proprio in questa prospettiva Ambedkar aveva chiesto, nei voti da prendere, la rinuncia ad adorare divinità indù. Sorprende, invece, che i neo-buddhisti abbiano sostituito a quelle divinità, molto spesso, Ambedkar stesso, verso il quale nutrono un atteggiamento tipico di quello che si ha verso un *avatara*, una reincarnazione della divinità. È, di fatto, in atto un processo sociale spontaneo di deificazione di Ambedkar tipico, nella sua genesi e nella sua modalità, dell'induismo stesso, più che del buddhismo.

Non è raro, inoltre, in case di *Mahar* convertitisi al buddhismo, trovare in luogo visibile immagini di Buddha e del leader carismatico e, in altri angoli, ma ben presenti anche se non così in vista, immagini o statue di *Mahadeva*, *Śiva*, *Lakśmi*, *Viśnu* ecc.

Un ultimo aspetto, quello forse più nascosto, ma anche più significativo, riguarda la legge del *karma* e della *rinascita*, una dimensione dottrinale fondante, che, come visto, pur essendo presente nel buddhismo, appare profondamente diversa da quella dell'induismo.

Ambedkar aveva sposato la posizione di Lakśmi Narasu, che spiegava come la dottrina karmica del buddhismo fosse profondamente diversa da quella *brahmanizzata* dell'induismo, nella prospettiva appena spiegata. Tuttavia, ci si rende conto che nella mente dei neo-buddhisti la concezione *brahmanica* continua a sopravvivere. Credono, infatti, che il *karma* accumulato in questa vita abbia una conseguenza diretta su quella successiva. Proprio questo è uno dei fondamenti di quella *brahmanizzazione* della religione vedica, che ha creato la struttura castale e, quindi, la discriminazione dalla quale, con la conversione al buddhismo, intenderebbero liberarsi.

La religiosità dei buddhisti *navayana* continua, quindi, a presentare, dopo alcuni decenni, un carattere ibrido che comprende elementi tipicamente indù e novità portate dal buddhismo, ma che, senza dubbio, resta ancorata ad elementi che volevano essere, nell'intenzione di Ambedkar quelli da scartare definitivamente per promuovere una nuova dignità della persona e della comunità dei *Mahar*. Le stesse manifestazioni religiose buddhiste conservano aspetti che non sono tipici né del *theravada* né del *mahayana*, come la divinizzazione del fondatore, adorato come un vero e proprio *avatara*.

### 3. VALUTAZIONI FINALI

Mezzo secolo è trascorso dall'ottobre 1956, quando il buddhismo vide un nuovo *veicolo* aggiungersi a quelli ormai tradizionali del *theravada*, *mahayana* e del *vajrayana*.

Da un esame di carattere socio-religioso emerge immediatamente una notevole dicotomia fra come i seguaci del *navayana* si considerano e come vengono, invece, percepiti dall'esterno, sia da buddhisti che da indù. Le due prospettive sono, ovviamente, diverse: una è interna al buddhismo e la seconda esterna, sebbene rappresenti l'*humus* socio-religioso di provenienza.

Per quanto concerne la percezione interna al buddhismo, il *navayana*, senza dubbio, si è fatto strada nel cosmo buddhista in modo alquanto anomalo e come tale è stato e, per certi versi, ancora è recepito dalle correnti tradizionali. Fin dall'inizio, infatti, al grande entusiasmo generato nella comunità *Mahar*, convertitasi al *dhamma*, fece riscontro un atteggiamento gelido da parte delle altre realtà buddhiste presenti in India. Il segretario della *Mahabodhi Society*, con sede a Calcutta, scriveva nel suo telegramma ad Ambedkar, il giorno del *dikṣa*: «Profondamente sconcertati dalla vostra decisione di rinunciare alla religione indù [...]. Vi preghiamo di rivedere la vostra decisione»<sup>19</sup>.

Se, da un lato, la Omvedt giustamente nota che la *Mahabodhi Society* era praticamente controllata da brahmani bengalesi

<sup>19</sup>Sangharakshata, *Ambedkar and Buddhism*, cit., p. 259.

piuttosto che da monaci *theravada* dello Sri Lanka, dall'altro, resta sintomatica la riserva espressa nel testo del telegramma. Lo conferma il fatto che, ancora oggi a più di mezzo secolo di distanza, molti buddhisti praticanti non sono assolutamente a conoscenza della nuova realtà del *navayana*<sup>20</sup>.

D'altra parte, all'interno dell'India indù, il fenomeno *neo-buddhista* resta alquanto singolare. Appare, infatti, come la "religione degli intoccabili", essendo limitata a *Dalits*, *Mahar* per la maggior parte, sebbene con l'aggiunta di altri gruppi di zone come l'Uttar Pradesh nel Nord del sub-continente indiano. I gruppi che hanno seguito Ambedkar, provenendo da uno o più *jati* oppressi da secoli, oltre ad essere estremamente poveri, erano anche caratterizzati da risorse intellettuali limitate con accesso praticamente nullo all'ambito accademico e ai circoli politico-amministrativi più elevati. In questo senso Ambedkar si staglia come una figura eccezionale, sia per le sue capacità, ma anche per la caparbia con la quale ha ottenuto risultati che l'hanno portato in prima linea nella lotta per l'indipendenza del suo Paese e fra coloro che hanno redatto la Costituzione indiana. In questi decenni, molti seguaci del *neo-buddhismo* si sono imposti, ma ancora troppo limitato è il loro numero per avere un impatto sull'opinione pubblica sia indiana che internazionale. Il processo è solo iniziato e necessita di tempi ben più lunghi.

Non si può non concordare con Heredia, che sintetizza senza mezzi termini la situazione attuale dei neo-convertiti al buddhismo, affermando che nella scelta di cambiare religione e nella scelta del buddhismo, in particolare, Ambedkar si augurava di aver trovato la possibilità di un "nuovo inizio" per la sua gente. Purtroppo, i *Dalits* convertitisi al buddhismo si trovano ora ad affrontare la stessa situazione che hanno vissuto per millenni<sup>21</sup>. La scelta di una religione a scapito di un'altra, per rinnegare l'ingiustizia e trovare una vera dignità e liberazione umana, richiede un processo di ri-definizione, soprattutto a livello sociale, che se non si realizza

<sup>20</sup>A conferma di questo penso valga la pena menzionare la mia esperienza personale. In varie occasioni mi è successo in diverse parti del mondo di parlare della presenza buddhista in India facendo riferimento al movimento *neo-buddhista* e raramente ho trovato buddhisti al corrente del fenomeno.

<sup>21</sup>R. Heredia, *Changing Gods*, cit., p. 230.

rischia di lasciare i protagonisti della conversione nella stessa situazione in cui si trovavano nella religione di origine.

Non è possibile un *dharmantar* senza un vero *atmaparivartan*. La trasformazione del cuore con una profonda influenza sulla mente e sul comportamento deve avvenire, pena il perpetuarsi della condizione di subordinazione e di inferiorità. In un certo senso, il movimento neo-buddhista indiano potrebbe ancora essere letto come un'espressione del processo di *sanskritizzazione*, nel senso che ne dà il sociologo M.N. Srinivas: un tentativo, cioè, da parte di un gruppo sociale di acquisire comportamenti e usi che, nel giro di una o due generazioni, permettano di essere riconosciuto come parte di un gruppo superiore. Questo è il rischio che il *navayana* ancora corre in India.

Tuttavia, non si può negare che, come si è accennato nella prima parte di questo studio, un forte incremento dei seguaci di Buddha fa pensare ad un fenomeno in crescita, accompagnato non solo da conversioni e dati statistici, ma anche da studi, serie di pubblicazioni, conversioni di massa: elementi tutti che impongono il fenomeno come vitale ed in evoluzione positiva.

#### SUMMARY

*This second part of the study of navayana buddhism begins by looking at the conversion of many dalits to buddhism. It draws out the reference points for this conversion and considers its social implications. Then it looks at this new form of Buddhism and its specific characteristics, its development and its challenges. A complex evaluation of navayana makes it clear that it is something new, and relatively unknown, within Buddhism. At the same time, the article underlines that the seventy year following the conversion of Ambedkar have not been without problems, particularly of a social nature. The founding of this new "vehicle" of buddhism has not, it would seem, yet achieved what was hoped for in terms of giving back dignity to millions of men and women. It remains, nonetheless, an extremely important religious and social phenomenon and as such deserves further study as it develops.*