

Incontrando Buddha ci si incontra

La conversione allo *dzogchen* in due reti associative in Francia e in Italia

1. Introduzione

Luc è alto, i capelli tagliati cortissimi, gli occhi scuri, ha una trentina d'anni ed è commesso in un negozio a Marsiglia. Nel gennaio 2010 prendeva parte da poco alle attività d'insegnamento e di pratica religiosa proposte da un gruppo buddhista francese che segue il maestro *dzogchen* Gangteng Tulku Rinpotché e che si riunisce a intervalli regolari nel centro tibetano Kalou Rinpotché di Marsiglia¹. Era considerato dagli altri membri del gruppo come un nuovo arrivato. Alla fine di un ritiro² condotto da Khempo Karma Wangyel, fratello di Gangteng Tulku Rinpotché, fece il passo di «prendere rifugio» con altri partecipanti. Nel corso di una discussione in pausa pranzo, disse che le parole del *lama* che aveva ascoltato lo avevano particolarmente toccato.

La «presa di rifugio», porta d'ingresso al buddhismo nella maggior parte delle sue scuole, è un rito che si compone di gesti molto semplici:

Per prima cosa, Khempo taglia una ciocca di capelli, atto che simboleggia il dono di sé, a ciascuno dei cinque postulanti (tra cui Luc), inginocchiati davanti a lui. Come segno purificatorio, versa poi dell'acqua sulle loro teste. Gli aspiranti buddhisti recitano una formula attraverso la quale dichiarano di accettare il valore dei Tre Gioielli: il Buddha, la loro nuova guida; il *dharmā*, il suo insegnamento; e il *sangha*, la comunità dei praticanti. Il clima generale è disteso e gioioso. I discepoli del maestro di vecchia data si complimentano alla fine della cerimonia con i nuovi, augurando loro ogni bene (Brano tratto dal diario di campo).

¹ L'incontro con Luc è avvenuto nella fase iniziale di ricerca sul campo. Progredendo poi nello studio, gli elementi osservati, sia in termini di struttura organizzativa che di percorso religioso, hanno portato a privilegiare l'analisi della Comunità Dzogchen Internazionale e di Rigpa, piuttosto che la rete associativa Yeshe Korlo, fondata da Gangteng Tulku Rinpotché, di cui sopra.

² Per ritiro si intende un periodo di tempo di durata variabile, durante il quale i partecipanti si dedicano all'ascolto dell'insegnamento del maestro e alle attività di pratica religiosa.

Questo rituale è stata una tappa importante della conversione di Luc, che da allora aderisce all'insegnamento proposto dal buddhismo *dzogchen*.

Obiettivo di questo articolo è comprendere, e il caso di Luc ne è un esempio, come avviene la conversione di alcune persone, nelle società occidentali postindustriali, al buddhismo *dzogchen*. L'analisi terrà conto di tre aspetti principali. In primo luogo la diffusione e la presenza del buddhismo e dello *dzogchen* «occidentalizzati» (Liogier, 2004), con una riflessione sulla pertinenza della categoria di conversione. In secondo luogo la questione dell'istituzionalizzazione del buddhismo tibetano e del discorso ideologico³ proposto dai suoi rappresentanti al fine di favorire la conversione. In terzo luogo, esaminerò il processo di adesione degli attori alle proposte dell'istituzione.

Ciò che emerge da questi tre elementi, è che la conversione al buddhismo *dzogchen* si presenta come un fenomeno di natura *relazionale* (Allievi, 1998). Un fattore importante per la conversione si è rivelato essere il processo di *socializzazione* e *intersoggettività* negli scambi tra i praticanti *dzogchen*. Dall'importanza della dimensione collettiva deriva un secondo aspetto, che interpreta l'adesione dei soggetti sociali alle reti associative *dzogchen* come un ritorno a un desiderio di fare *communitas*.

Trattandosi di un insegnamento ancora poco noto al grande pubblico, può essere utile dare innanzitutto una breve definizione dello *dzogchen*. Lo *dzogchen* è un insegnamento trasmesso all'interno del buddhismo tibetano e in quest'ambito è ritenuto come il più rapido e il più potente per poter raggiungere il risveglio⁴. La relazione tra maestro e discepolo è centrale per l'apprendimento e la trasmissione di questo sapere religioso. Quest'aspetto era essenziale in passato come lo è nel presente, sia in Tibet che nelle forme occidentalizzate di buddhismo tibetano. Quello che presento in questo articolo è, a mia conoscenza, il primo studio sociologico sulla conversione allo *dzogchen* occidentalizzato condotto con metodo etnografico.

2. La Comunità *Dzogchen* Internazionale e *Rigpa*: uno studio di due reti associative

Come terreno d'indagine ho scelto inizialmente quattro reti associative, per poi privilegiarne due, la Comunità *Dzogchen* Internazionale (CDI) e *Rigpa*⁵. Fondate durante gli anni Settanta e Ottanta da due maestri tibetani, rispettivamente

³ Per ideologia si intende «una visione del mondo socialmente condivisa. Un gruppo di persone che condivide certe idee ha tendenza a ragionare, parlare e agire nello stesso modo, credendo nella forza delle idee, ma anche in quella dell'identità sociale che questa credenza garantisce» (Pace, 2010, p. 515, traduzione mia).

⁴ Fine ultimo del percorso religioso indicato da Buddha, per risveglio si indica una presa di consapevolezza della vera natura dell'essere umano, la quale porterebbe l'individuo a interrompere il ciclo di morte e rinascita chiamato *samsara*.

⁵ Alcuni elementi della struttura organizzativa e del percorso religioso proposto mi hanno portato a privilegiare lo studio di *Rigpa* e della CDI. Il materiale raccolto sulle altre due reti associative poi lasciate da parte, Yeshe Korlo e Yungdrung Bön, verrà utilizzato a supporto delle ipotesi di ricerca.

Chögyal Namkhai Norbu e Sogyal Rinpotché, oggi le due associazioni contano un gran numero di aderenti sparsi in più continenti. La rete associativa è la struttura organizzativa tipica della diffusione del buddhismo tibetano nelle società occidentali. Essa si compone di due elementi essenziali: il primo è formato da *gruppi religiosi*, situati in zone a forte concentrazione demografica, i cui membri si riuniscono a intervalli regolari. Il secondo comprende dei *centri di ritiro*, situati invece in luoghi isolati, a contatto con la natura, che hanno dato origine a una comunità stabile di individui (Liogier, 2004, p. 271).

La ricerca sul campo si è svolta tra l'inverno 2010 e la primavera 2012 in occasione di alcuni momenti di attività religiosa organizzati dai membri della CDI e di Rigpa in Francia e in Italia, sia in particolari incontri collettivi, sia durante il semplice svolgimento delle loro occupazioni quotidiane⁶. Merigar West, in provincia di Grosseto, per la CDI e Lerab Ling, situato in Francia nei pressi di Montpellier per Rigpa, sono i centri di ritiro in cui ho soggiornato più volte, per periodi di circa dieci giorni ciascuno. Per quanto riguarda i gruppi religiosi, ho preso parte alle attività dei discepoli di Namkhai Norbu a Marsiglia (novembre e dicembre 2010) e dei discepoli di Sogyal Rinpotché a Nizza (tra febbraio e aprile 2012).

Al fine di comprendere le tecniche discorsive utilizzate dai maestri e la composizione e le attitudini del pubblico nei loro confronti, ho partecipato infine a due ritiri che hanno avuto luogo a Parigi nel settembre e nell'ottobre 2011, durante i quali sono intervenuti rispettivamente Namkhai Norbu e Sogyal Rinpotché. Questi ultimi avvenimenti si sono svolti in grandi spazi, di solito destinati a congressi, che possono accogliere qualche centinaio di persone. Questo tipo di incontri, su grande scala e in una grande città, svolgono l'importante funzione di presentazione all'esterno della rete associativa. In queste occasioni sono organizzate infatti svariate attività, parallele al ritiro, con l'obiettivo di far conoscere a coloro che sono interessati le due organizzazioni, attraverso la vendita di libri e di video, la distribuzione di dépliant e la presenza di luoghi dove, in alcune fasce orarie, vengono mostrate le principali pratiche insegnate dai maestri, come lo yoga o la meditazione.

3. La «scatola degli attrezzi» dell'etnografo

Oltre alla raccolta di documenti prodotti dalla CDI e da Rigpa (materiale audiovisivo, dépliant e libri stampati dalle due reti associative), l'osservazione partecipante e l'intervista sono state le principali tecniche di indagine durante la ricerca sul campo.

Per quanto riguarda la prima, mi sono ispirata in generale all'approccio comprensivo weberiano e in particolare al filone antropologico interpretativo. L'intento, dunque, è stato quello di comprendere, attraverso l'immersione etno-

⁶ Non sono emerse differenze significative tra francesi e italiani praticanti *dzogchen* per quanto riguarda la loro socializzazione primaria o il loro itinerario di conversione. Infatti tanto Merigar West quanto Lerab Ling sono due centri a vocazione non nazionale, ma internazionale e transnazionale, come del resto lo sono Rigpa e la CDI.

grafica, ciò che gli attori «pensano di stare facendo» (Geertz, 2004, p. 74) e di avere accesso in questo modo alla loro «visione del mondo» (Corbetta, 1999). Sebbene questa scelta metodologica, insieme a quella di esplicitare sul campo il mio ruolo di ricercatrice, si sia rivelata particolarmente fruttuosa, tuttavia non è stata esente da alcuni limiti.

Due sono state le difficoltà più rilevanti. Innanzitutto, nel caso di Rigpa, a causa della struttura del suo percorso religioso, organizzato in diverse tappe iniziatriche, mi è stato impossibile accedere alle attività di insegnamento e di pratica riservate agli studenti di livello più avanzato. Questo limite ha creato sicuramente un ostacolo alla comprensione del funzionamento dell'organizzazione e ha limitato l'integrazione nella vita comunitaria di Lerab Ling, soprattutto durante il primo soggiorno sul campo. Mi è stato inoltre difficile mantenere, in alcune fasi della ricerca, l'equilibrio delicato tra il lasciarsi impregnare dai codici comportamentali e linguistici dei soggetti (Olivier de Sardan, 1995) e il conservare al tempo stesso lo sguardo distaccato del ricercatore di fronte al fenomeno da studiare. In alcuni casi mi sono sentita «troppo vicina» all'orizzonte di senso degli attori, in altri troppo lontana.

Quanto invece alle interviste, nella conduzione ho deciso di dare importanza alla dimensione soggettiva della persona, ogni attore rappresentando «la riappropriazione singolare dell'universale sociale e storico che lo circonda» (Ferrarotti, 1983, p. 50). Consapevole quindi della centralità della relazione tra attore e ricercatore per il buon andamento della discussione, un primo criterio di scelta degli intervistati si è basato sulla conoscenza reciproca e su un minimo di complicità sviluppatasi sul campo. Altri praticanti *dzogchen* sono stati scelti in virtù del loro ruolo di responsabilità all'interno dei gruppi.

In totale ho così realizzato 67 interviste, di cui 43 a membri di Rigpa e del CDI⁷. La griglia di domande era volta a ricostruire il loro percorso di vita, dalla scoperta alla decisione di aderire allo *dzogchen*, per giungere infine alle conseguenze della loro scelta. Nel prestare così una certa attenzione alla dimensione religiosa del soggetto, il tipo di intervista ha oscillato tra l'intervista semistruutturata in profondità e l'intervista non strutturata (Corbetta, 1999). Tuttavia, in alcuni casi specifici, data la particolarità dell'insegnamento *dzogchen*, estremamente ricco di pratiche religiose, simboli e insegnamenti filosofici, sono state realizzate alcune interviste a osservatori privilegiati, al fine di poter dipanare la complessità di certi aspetti del percorso proposto dalle reti associative.

4. La letteratura sulla conversione al buddhismo in Occidente

Nello studio della diffusione del buddhismo in Europa e in America del Nord, dove comincia a ottenere una certa visibilità sociale a partire dagli anni Sessanta, è necessario tenere presente che in Occidente l'insegnamento di Buddha Śākyamuni ha subito trasformazioni determinate dal buddhismo intellettuale,

⁷ È risultato impossibile tracciare un preciso profilo socio-demografico dei praticanti *dzogchen*, che sono risultati molto diversi quanto a livello d'istruzione, qualifica professionale e età al momento della conversione.

già presente sul nostro territorio da diversi secoli, e dal buddhismo costituitosi in Oriente in seguito al contatto con la colonizzazione occidentale⁸ (Liogier, 2004). A questi due fattori se ne aggiunge un terzo, riguardante il contesto culturale di ricezione del buddhismo, ai cui valori i maestri di origine asiatica, che hanno svolto un'attività pubblica di insegnamento nel XX e XXI secolo, hanno dovuto inevitabilmente adattarsi⁹.

Il buddhismo diffuso in Occidente possiede quindi caratteristiche proprie che lo distinguono rispetto a quello asiatico. I principali aspetti sono: una maggiore attenzione rivolta ai laici piuttosto che ai monaci; la centralità della pratica della meditazione; una maggiore uguaglianza di genere all'interno dei gruppi e dei centri buddhisti; una più marcata partecipazione democratica alla vita delle organizzazioni; la compatibilità del messaggio divulgato con la scienza e la psicologia occidentali contemporanee (Coleman, 2002; Das, 1997); infine, una tendenza verso un'unificazione degli insegnamenti provenienti da diverse tradizioni buddhiste (Goldstein, 2002).

Per via dei suoi tratti peculiari, gli scienziati sociali che si sono occupati del fenomeno (Obadia, 2007, p. 20) lo hanno definito con un termine specifico al fine di delimitarne il campo di studi, come per esempio neo-buddhismo (Mathé, 2005) o buddhismo occidentalizzato (Liogier, 2004), o si sono espressi nei termini di una «inculturazione del buddhismo» (Marassi, 2006).

All'interno di questa letteratura, la questione dell'adesione all'insegnamento di Śākyamuni costituisce una delle tematiche centrali di ricerca. A tale proposito, l'impiego della categoria di conversione per comprendere e analizzare l'interesse verso il buddhismo e la partecipazione dei soggetti alle attività di alcuni dei suoi centri e gruppi, non riscuote un consenso unanime. Se alcuni ricercatori trovano che il suo utilizzo sia pertinente (Mathé, 2005; Obadia, 1999), altri preferiscono servirsi di nuove espressioni coniate *ad hoc*, come per esempio «personnes touchées par le bouddhisme» (Lenoir, 1999) o «nouveaux proches du bouddhismes» (Étienne, Liogier, 2004). Il rifiuto del termine conversione è argomentato in base al fatto che esso rinvierebbe, in primo luogo, allo spazio semantico delle religioni monoteiste e al lessico teologico. In secondo luogo, l'uso della parola conversione implicherebbe una forma di partecipazione e di appartenenza alle strutture dell'organizzazione religiosa che escluderebbe una fetta importante di popolazione, non socializzata nei gruppi o nei centri religiosi ma tuttavia influenzata, nello stile di vita e nella visione del mondo, dal

⁸ Particolarmente significativo a tale proposito è il movimento del «modernismo buddhista». Tale movimento, nato in reazione alla colonizzazione europea nel XIX secolo, si è servito del buddhismo come arma identitaria, depurandolo però al tempo stesso di molti elementi legati al pietismo asiatico e promuovendo soprattutto l'aspetto razionale del suo sistema filosofico e la pratica della meditazione (Liogier, 2004).

⁹ Nel caso del buddhismo *vajrayāna* (termine che in questa sede verrà utilizzato come sinonimo di buddhismo tibetano), i primi maestri e lama hanno incominciato ad arrivare in Occidente e a insegnare a partire dagli anni Sessanta. Infatti, in seguito all'occupazione cinese del Tibet nel 1950 e alla «rivolta di Lhasa» scoppiata nel 1959, molti tibetani, tra cui l'attuale Dalai Lama, sono stati costretti ad abbandonare il loro paese per insediarsi in India, in Europa e in America del Nord. Tra i primi maestri tibetani ad aver insegnato in Occidente vi sono stati Chögyam Trungpa, Kalou Rinpotché e Dujom Rinpotché.

buddhismo (Coleman, 2002). Non solo la nozione di conversione applicata al buddhismo risulta dunque, secondo alcuni studiosi, problematica: la definizione stessa di conversione solleva non pochi interrogativi.

Nel campo della sociologia, i ricercatori hanno cominciato a interessarsi al fenomeno della conversione e alla dimensione del cambiamento religioso a partire dalla comparsa sulla scena sociale dei Nuovi Movimenti Religiosi negli anni Sessanta (Mossière, 2007). In questi anni si situa l'elaborazione del celebre modello causale di Lofland e Stark. A partire da una ricerca empirica condotta presso una piccola comunità religiosa, i due ricercatori americani convengono che la conversione si verifica nel momento in cui sono riuniti sette fattori, disposti in maniera diacronica lungo il percorso dell'individuo (Lofland, Stark, 1965).

Tale modello, per quanto sia stato contestato negli anni successivi, costituisce un punto di svolta nella ricerca sulla conversione e ha il merito di aver stimolato il dibattito e l'approfondimento dello studio del fenomeno nei decenni seguenti. Alcuni sociologi si sono confrontati, per esempio, sulla capacità di *agency* dell'attore che si converte (Richardson, 1985) o sulla possibilità di distinguere tra diversi gradi di intensità del cambiamento che implica il passaggio da una religione a un'altra, teorizzando una distinzione tra la nozione di adesione e quella di conversione (Nock, 1933; Berger, Luckmann, 2006).

Altri studiosi, come Snow e Machalek (1984), hanno cercato piuttosto di sintetizzare in alcune categorie le principali *cause* della conversione indicate dalla letteratura scientifica¹⁰, mentre altri ancora si sono soffermati sull'analisi dei *motivi* dell'ingresso in una nuova religione (Lofland, Skonvd, 1981)¹¹. Infine, alcuni autori hanno costruito un modello che descrive l'itinerario della conversione del soggetto secondo una prospettiva di tipo diacronico e per tappe successive (Rambo, 1993).

In sintesi, diversi sociologi hanno elaborato una propria chiave di interpretazione e spiegazione del fenomeno di conversione, mentre nella letteratura sul buddhismo occidentalizzato la nozione di conversione come chiave di lettura è adoperata solo in parte.

5. È possibile parlare di conversione al buddhismo *dzogchen* occidentalizzato?

Nonostante la complessità della questione, il concetto di conversione per il mio terreno di studio non solo è risultato applicabile, ma anche fruttuoso, dal momento in cui si è optato per una definizione operativa e descrittiva di tale nozione, che è personale ed elaborata a partire dalla ricerca condotta sul campo e dal materiale etnografico raccolto.

¹⁰ Per essere precisi, secondo Snow e Machalek la conversione di un individuo può essere causata da: una risposta psicologica a una coercizione o a una situazione di stress; da alcuni tratti della personalità o orientamenti cognitivi; da alcuni fattori legati a certe condizioni che generano stress; da alcuni attributi sociali che predispongono l'attore alla conversione; da diverse forme d'influenza sociale.

¹¹ Lofland e Skonvd (1981) sono così riusciti a delineare sei differenti tipi di conversione: *intellectual, mystical, experimental, affectional, revivalist* e *coercive*.

Cosa si intende dunque per conversione? L'ipotesi è che sia possibile parlare di conversione quando si rintracciano tre caratteristiche principali. La parola conversione proviene dal latino *convertere*. Tra i suoi vari significati, vi è quello che implica, a livello generale, l'idea di un cambiamento. Vi sarebbe dunque un «qualche cosa» che *cambia* nella vita del convertito. Inoltre tale cambiamento non avviene all'improvviso, ma è piuttosto un *processo* che si svolge nel corso del tempo. Infine, sebbene la conversione sia rivendicata dai soggetti come la conseguenza di una scelta interamente libera e personale, essa è anche il prodotto dell'*intersoggettività* delle interazioni e del processo di *socializzazione*.

La conversione allo *dzogchen* può essere pensata dunque come il risultato di un desiderio di tipo relazionale. Due sono i principali attori in interazione: l'istituzione tibetana da una parte e gli aderenti e potenziali aderenti allo *dzogchen* dall'altra. Esamineremo innanzitutto il processo di adattamento del discorso del clero tibetano alle esigenze del pubblico occidentale, adattamento che ha lo scopo di favorire il processo di conversione. In seguito vedremo come avviene, attraverso l'apprendimento di un nuovo *linguaggio*, di un nuovo modo di gestire l'*emozione* e il ricorso all'elemento *rituale*, l'adesione degli attori alle proposte dell'istituzione. Ciò si realizza su due piani. Il primo, che chiamo *intersoggettivo orizzontale*, è il risultato delle relazioni che si vengono a creare tra i membri del gruppo, mentre il secondo, *intersoggettivo verticale*, è l'esito delle relazioni che si tessono sia tra il maestro e il suo discepolo, sia tra i praticanti *dzogchen* e coloro che, avendo seguito una formazione specifica, sono abilitati dal maestro a trasmettere alcuni aspetti del suo insegnamento. Attraverso l'analisi di questi elementi cercheremo infine di capire come avviene la conversione allo *dzogchen*.

6. L'adattamento del discorso dell'istituzione al pubblico occidentale

In vari insegnamenti di *lama* tibetani a cui ho assistito, un elemento ricorrente della predicazione consisteva nel presentare lo *dzogchen* come un insegnamento *autentico* e identico a se stesso da sempre, rispetto per esempio ad altre tradizioni religiose, il cui messaggio originario si sarebbe perso nel corso del tempo. Questo perché la conoscenza religiosa dello *dzogchen* sarebbe stata tramandata integralmente e senza alcun cambiamento di sorta nel corso dei secoli per mezzo del lignaggio, ovvero la catena della trasmissione del sapere che passa attraverso la relazione tra il maestro e il suo discepolo. Nel corso di un ritiro svoltosi a Parigi nell'autunno 2011, per esempio, Sogyal Rinpotché si è espresso in questi termini: «Tutte le religioni attingono a una saggezza universale, ma la specificità dell'insegnamento buddhista è che esistono ancora dei maestri viventi, i quali possono mostrare il cammino da percorrere». Tuttavia, sebbene ogni tradizione religiosa concepisca se stessa come immutabile, essa è soggetta nel corso del tempo, nella sua dimensione culturale, a continui adattamenti, reinvenzioni e reinterpretazioni (Destro, 2005, p. 17). Ciò vale anche nel caso dello *dzogchen*. Esaminando in particolar modo la sua fase di diffusione in Occidente, le forme con le quali si presenta oggi al pubblico sono quelle di un prodotto della contemporaneità. Mathé sostiene a questo proposito: «Non

sono tanto le ideologie contemporanee che subiscono l'influenza della filosofia e della retorica del buddhismo. Lo è piuttosto quest'ultimo il quale, a contatto con le nostre società, deve il suo successo alla sua capacità di mimetismo» (Mathé, 2005, p. 289, traduzione mia).

Come ha scritto Obadia, l'istituzione tibetana ha infatti messo a punto una sorta di «azione missionaria» (Obadia, 1999)¹², veicolata da alcuni tipi di discorsi nei quali non vengono menzionati certi elementi percepiti in maniera negativa o che sono motivo di diffidenza presso un potenziale pubblico occidentale. Tuttavia questa rimozione non viene in genere pubblicizzata: è negata ogni forma di proselitismo e l'accento è posto piuttosto sulla libertà di cui godrebbe il potenziale praticante *dzogchen* di restare nel gruppo o di partire, secondo le sue percezioni personali dell'insegnamento.

I lama tibetani rifiutano per il buddhismo e in particolar modo per lo *dzogchen* la qualifica di *religione*¹³. Appropriandosi dell'immagine che gli occidentali hanno sviluppato sul buddhismo nel corso dei secoli, i maestri *vajrayāna* preferiscono definire il loro insegnamento una «saggezza universale», un «percorso spirituale» oppure una filosofia di vita. Qui di seguito, le parole con le quali Namkhai Norbu ha aperto un ritiro svoltosi a Parigi dal 23 al 25 settembre 2011:

Sono nato in Tibet e ho condotto i miei studi in questo paese, dove ho ricevuto gli insegnamenti *dzogchen* dal mio maestro. Questo insegnamento apparteneva tradizionalmente a lui e alla sua famiglia. Lo *dzogchen* tuttavia non è una conoscenza che si limita a una sola scuola, ma è l'essenza di tutte le tradizioni. Spesso inoltre si pensa che lo *dzogchen* sia tibetano o che sia buddhista. *In realtà, esso non è formalmente limitato a nessuna tradizione o religione.* Lo *dzogchen* è semplicemente un insegnamento che permette di scoprire la condizione umana.

Tale rivendicazione è portata avanti con il fine di distinguersi dalle altre religioni. Difatti, la parola religione è spesso associata ad alcuni avvenimenti violenti che hanno caratterizzato la storia dei monoteismi e per questo molte volte è percepita in chiave negativa da coloro che praticano o si interessano al buddhismo (Liogier, 2012). Negando il carattere religioso del buddhismo e dello

¹² Tuttavia, ciò non significa che i rappresentanti dell'istituzione tibetana, protagonisti della diffusione del buddhismo in Occidente, siano dei calcolatori, dei manipolatori o che abbiano pianificato delle strategie specifiche di conversione. In realtà, il desiderio di far conoscere la propria religione ad altri individui è una caratteristica di tutte le religioni a vocazione universale, tra cui appunto di buddhismo, per via dell'*habitus* religioso appreso e trasmesso. Émile Durkheim afferma per esempio a tale proposito: «L'uomo che possiede una vera fede prova un bisogno indicibile di diffonderla» e che le credenze collettive «sono attive solo nella misura in cui sono condivise» (Durkheim, 2005, p. 607).

¹³ Non esiste un consenso unanime a proposito di che cosa si intenda per religione da un punto di vista sociologico. Accettando la definizione elaborata da Étienne e Liogier, secondo cui la religione è un sistema che offre una via di salvezza, dà origine a pratiche comunitarie e possiede una certa visibilità sociale, l'insegnamento *dzogchen* possiede tutte e tre queste caratteristiche e può dunque essere considerato una religione (Étienne, Liogier, 2004, pp. 45-46).

dzogchen, i *lama* tibetani andrebbero incontro in questo modo alle esigenze di un pubblico attirato dall'insegnamento di Śākyamuni.

Inoltre, se non esiste una «religione *dzogchen*», allora non esiste nemmeno la possibilità di *convertirsi* a tale religione. Senza contare che il termine conversione è inteso da alcuni come una costrizione istituzionale (Obadia, 2007, p. 82) e sarebbe per di più insufficiente a render conto dell'esperienza religiosa vissuta, poiché il suo racconto o la sua descrizione, attraverso il ricorso alle parole, non è che parziale. Il Dalai Lama è arrivato sino al punto di esprimersi contro la conversione degli occidentali al buddhismo, raccomandando loro di mantenere la fede cristiana nella quale sono cresciuti¹⁴.

Infine, rispondendo sempre alla logica di «un'azione missionaria», la *dimensione istituzionale* stessa del buddhismo *dzogchen* è un aspetto che non viene in genere mostrato negli interventi pubblici dei maestri. Questo perché gli attori che si recano ad ascoltare i *lama* hanno di solito un atteggiamento di rottura rispetto a tutto ciò che si iscrive nella dimensione istituzionale della religione (come per esempio il clero), oppure mantengono nei suoi confronti un'attitudine diffidente (Obadia, 1999). Tuttavia, sulla base di quanto ho potuto osservare, sembra che le reti associative *dzogchen* stiano andando verso una fase di *istituzionalizzazione* in senso weberiano¹⁵.

La CDI e Rigpa stanno attraversando infatti un momento di transizione dalla forza creatrice e innovatrice del maestro carismatico alla «routinizzazione del carisma», il cui processo porta alla nascita di organizzazioni sociali, di forme articolate del vivere in società e, appunto, alla formazione di istituzioni (Weber, 1995, p. 236). Negli anni Settanta e Ottanta i discepoli di Sogyal Rinpotché e di Namkhai Norbu erano poco numerosi e la loro vita si svolgeva attorno a quella del maestro. Oggigiorno, queste due organizzazioni hanno raggiunto una certa ampiezza. Oltre a un sistema organizzativo di tipo reticolare molto meticoloso, Namkhai Norbu e Sogyal Rinpotché, per esempio, stanno formando ormai da diversi anni delle persone, chiamate istruttori o insegnanti. I maestri le autorizzano a trasmettere certe pratiche o insegnamenti, delegando in questo modo una parte delle loro conoscenze.

Nel caso specifico della CDI, riprendendo sempre il lessico weberiano, si sta assistendo a un ulteriore processo che consiste nel passaggio dal carisma fondatore al carisma ereditario. Namkhai Norbu ha infatti un figlio, Yeshe Silvano Namkhai. Quest'ultimo, ormai da qualche anno, si sta occupando delle attività della rete associativa fondata da suo padre, lavorando per migliorarne

¹⁴ In un articolo giornalistico che racconta lo svolgimento di una visita del Dalai Lama in Francia leggiamo per esempio: «Negli anni Sessanta – ha detto Tenzin Gyatso, questo il nome della guida dei tibetani, premio Nobel per la Pace – ho conosciuto persone che hanno cambiato religione, ma poi hanno attraversato difficoltà nella loro vita a causa di questa scelta. La cosa migliore, per chi crede, è conservare la fede con la quale si è cresciuti, la fede con la quale si è familiari» (*Corriere della Sera*, 16 ottobre 2003).

¹⁵ Secondo Lagroye e Offerlé, l'istituzionalizzazione «è un processo permanente che tende a far passare certe regole, certi saperi, certi dispositivi, certe regolarità e certi ruoli – tutto ciò insomma che definiamo «l'istituto» – come necessari e funzionali, e che può persino sottrarli alla discussione e assolutizzarli (Lagroye, Offerlé, 2010, p. 13, traduzione mia).

il funzionamento e conducendo ritiri in svariate parti del mondo. Sulla figura di Yeshi è uscito un documentario nel gennaio 2012, prodotto dalla regista americana Jennifer Fox, dal titolo *My reincarnation*. Il film ripercorre il cammino di maturazione percorso nel tempo da Yeshi nella sua relazione con il padre. Senza nascondere i suoi dubbi iniziali, obiettivo del documentario è mostrare la progressiva presa di coscienza e accettazione, da parte di Yeshi, del ruolo da svolgere all'interno della CDI.

L'interazione tra istituzione e attori produce quindi un processo di adattamento del discorso del clero tibetano alle esigenze del pubblico occidentale, adeguandosi in una certa misura ai valori e alle ideologie di quest'ultimo.

7. L'adesione dell'attore alle proposte dell'istituzione: linguaggio, emozione e rito

Questa interazione tiene ugualmente conto dell'adesione dei soggetti alle proposte dell'istituzione, secondo due piani intersoggettivi e attraverso l'impiego di tre elementi: l'apprendimento di un nuovo *linguaggio*, il ricorso all'elemento *emozionale* e il ricorso all'elemento *rituale*.

7.1 Apprendere un nuovo racconto

Ogni volta che un soggetto entra a far parte di un gruppo, l'acquisizione del linguaggio di quest'ultimo è un aspetto importante per la sua integrazione e lo è ancora di più nel caso di adesione a gruppi di tipo religioso (Rambo, 1993, p. 119). Occuparsi di conversione significa allora inevitabilmente occuparsi del racconto prodotto da coloro che hanno vissuto questa esperienza, tanto più che in alcuni contesti religiosi l'appropriatezza della conversione è giudicata sulla base dell'appropriatezza della storia raccontata circa questa esperienza (Linde, 2000).

Ogni persona possiede infatti la capacità di imparare un nuovo racconto di sé e della realtà che lo circonda. Ciò è possibile perché il racconto di sé è il risultato di un atto interpretativo che l'individuo pone in essere continuamente (Bruner, 2004, p. 693), rielaborando le proprie esperienze affettive e la propria storia. Per esempio, le vicende e le esperienze di vita vissute dai praticanti *dzogchen* sono narrate come se fossero dei «segnali» che li avrebbero portati verso la conoscenza di questo insegnamento. Tuttavia tale consapevolezza, il riconoscimento del fatto che «il caso non esiste», è acquisita solamente a posteriori. Il racconto di conversione risponde in questo modo a una *mise en intrigue* propria di un genere narrativo, creando legami logici e di causa-effetto tra i diversi episodi del passato (Bourdieu, 2002, p. 69).

Il convertito allo *dzogchen*, attraverso la sua iscrizione nella vita dell'organizzazione, apprende allora un nuovo modo d'interpretare alcuni fatti che lo riguardano e che lo hanno riguardato. Il soggetto attinge, per la costruzione del suo racconto, a *nuovi modelli narrativi*. Per esempio, la conversione è narrata attraverso il ricorso a due principali modelli narrativi: il primo è quello del ritorno, mentre il secondo è quello del cambiamento radicale. Nel primo caso,

l'attore descrive la conversione come un ritorno verso quella che è sentita come la «vera religione» e la «propria famiglia spirituale», di cui avrebbe fatto parte da sempre. Nel secondo caso, il soggetto si esprime nei termini di una conversione radicale quando narra del suo primo incontro con il maestro. Tale incontro è ricco di emozioni, accompagnato da episodi «extra-ordinari» e cambia il corso dell'esistenza in modo irreversibile.

I modelli narrativi ricorrono frequentemente. Sono creati collettivamente e assimilati attraverso l'intersoggettività delle interazioni tra gli attori, sul piano verticale e orizzontale. Per quanto riguarda il piano orizzontale, per esempio, un'attività alla quale si fa ricorso in alcuni gruppi *dzogchen* è domandare di raccontare alcune esperienze personali, come nel caso dei corsi serali di introduzione alla meditazione che si svolgevano a Lerab Ling una volta a settimana. Erano aperti a tutti gli interessati e vi prendevano parte non solo i residenti del centro, ma anche abitanti dei paesi dei dintorni. La seduta si componeva di tre momenti principali: una parte teorica (durante la quale si ascoltavano le spiegazioni degli istruttori e si guardavano insieme i video degli insegnamenti di Sogyal Rinpotché sulla meditazione), una parte pratica e una parte di condivisione collettiva. Quest'ultimo momento merita una certa attenzione. Gli istruttori chiedevano infatti di discutere, dapprima rivolgendosi a tutti i partecipanti e poi in piccoli gruppi di tre persone, su ciò che si era compreso e ciò che si poteva ricavare dall'insegnamento ricevuto per la vita quotidiana di ciascuno. Alcuni esponevano le proprie difficoltà nell'applicare le istruzioni ricevute, altri, che dichiaravano di meditare regolarmente, davano dei consigli e sottolineavano i benefici psicofisici della pratica.

In un'altra occasione (a Merigar West, nel gennaio 2010), coloro che gestivano il centro avevano allestito una sala per permettere ai residenti di seguire in diretta via internet un ritiro che Namkhai Norbu stava conducendo sull'isola di Margarita in Venezuela. Ciò permetteva ai partecipanti, durante la pausa o nel tempo libero, di commentare gli insegnamenti e scambiarsi pareri rispetto ai contenuti proposti. In entrambi gli esempi, il processo in opera è quello di una «convalida reciproca» (*validation mutuelle*, Hervieu-Léger, 2007) della parola degli attori e della costruzione di un lessico comune e condiviso.

Sul piano verticale, invece, nel corso dei loro interventi pubblici i maestri fanno spesso riferimento, per rendere più comprensibile un concetto, ad alcune biografie paradigmatiche, attingendo nella maggior parte dei casi ai testi buddhisti appartenenti all'universo culturale tibetano. Sono così riportati alcuni fatti che riguardano le diverse incarnazioni di Buddha, di Milarepa – un grande maestro tibetano – oppure di altri *lama* e *yogi*, tra cui quelli che per primi hanno insegnato nelle società occidentali.

Il *Libro tibetano della vita e della morte* è un'opera redatta da Sogyal Rinpotché che riprende e rielabora il *Libro tibetano dei morti*¹⁶, testo classico del buddhismo tibetano. Il libro, che ha avuto un grande successo presso il pubblico interessato a tali argomenti, contiene descrizioni di morti «straordinarie», ac-

¹⁶ Si tratta di un testo che descrive gli stati intermedi che attraversa la persona tra la morte e la sua reincarnazione successiva.

compagnate da particolari fenomeni atmosferici o scomparsa del corpo fisico, di maestri che avrebbero raggiunto una condizione importante di realizzazione spirituale. Inserendosi in questo solco, Sogyal Rinpoché, durante il ritiro di Parigi, ha fatto riferimento più volte a come sia avvenuta la morte di sua zia, Khandro Tsering Chödrön, personaggio che in vita era particolarmente venerato a Lerab Ling:

Dopo cinque ore dalla morte di Khandro, i suoi occhi guardavano il cielo in modo straordinario. Nel corso della sua vita, Khandro è stata introdotta alla comprensione della sua vera natura¹⁷. Per questo motivo, dopo la sua morte, è rimasta per tre giorni e mezzo in uno stato di meditazione e il suo cuore è rimasto caldo per tutto il tempo: così, si è dissolta nel cuore di un maestro [...]. Khandro era molto venerata presso i tibetani. Le pratiche che abbiamo fatto al momento della sua morte, in realtà servivano più a noi che a lei.

La ricerca di un fondo di verità storica in questo episodio non è importante. Ciò che importa è la funzione di «punto di riferimento narrativo» (Liogier, 2012) che questi racconti assumono nella vita del praticante *dzogchen*. Queste narrazioni hanno probabilmente come obiettivo di aiutare il soggetto a trovare un senso rispetto ad alcune situazioni che ha vissuto, che vive o che vivrà, promuovendo l'adozione di nuove «strutture di plausibilità» (Berger, Luckmann, 2006).

Il ricorso alle biografie paradigmatiche come fonte d'ispirazione, fenomeno che si inserisce all'interno del processo più generale di acquisizione di un nuovo linguaggio, non è tuttavia il solo elemento che il soggetto apprende. L'attore, infatti, partecipando alla vita delle reti associative *dzogchen*, impara anche un nuovo modo di gestire le sue emozioni.

7.2. Apprendere un nuovo modo di gestire l'emozione

L'emozione è stata un aspetto importante nella ricerca: reazioni emotive di diverso tipo infatti costellavano i racconti di conversione e le interazioni, sia tra me e i soggetti incontrati, sia tra di loro.

Davanti a queste constatazioni e alla loro rilevanza, ho deciso così di prendere in considerazione l'aspetto emotivo nell'analisi del processo di conversione. Questa scelta è supportata dal fatto che le ricerche in scienze cognitive hanno dimostrato che l'emozione è un elemento significativo che guida il soggetto nel suo processo decisionale, compresa dunque la decisione di convertirsi allo *dzogchen* (Riis, Woodhead, 2010, p. 16).

La questione che si pone ora è come trattare l'emozione dal punto di vista della sociologia delle religioni. Ciò è possibile, pur prendendo tutte le precauzioni metodologiche del caso, ipotizzando uno spazio intersoggettivo e di condivisione collettiva dell'emozione e che esista una sorta di «regime emozionale» il quale, a livello strutturale, fornisce indicazioni all'attore a proposito dell'e-

¹⁷ Comprendere la propria natura umana è tra gli obiettivi essenziali che si propone il buddhismo *dzogchen*.

mozione da provare in tale o tal'altra situazione, come quella, per esempio, di essere felici e sorridenti durante i matrimoni (Hochschild, 2013).

L'emozione è dunque socialmente costruita. Di conseguenza può essere analizzata nel corso dell'interazione sociale e nel suo ruolo durante il processo di socializzazione (Champion, Hervieu-Léger, 1990, p. 12). Esiste infatti, presso le reti associative *dzogchen*, una sorta di «apprendimento emozionale», che induce l'attore a esprimere sentimenti adeguati alle varie situazioni e a evitare di manifestare le emozioni che andrebbero invece contro le consuetudini dal gruppo (Traïni, 2009, p. 25), al fine di non fare brutta figura e di non perdere così «la faccia» (Goffman, 2010, p. 16).

Questo apprendimento emozionale si caratterizza da un lato, sul piano intersoggettivo orizzontale, per il fatto che «il legame di socializzazione tra i membri del gruppo è fortemente valorizzato, messo in evidenza da una certa dimostrazione affettiva che si manifesta nelle attitudini corporali e nella preoccupazione di ricercare la convergenza emozionale dei partecipanti» (Champion, Hervieu-Léger, 1990, p. 115, traduzione mia). A titolo esemplificativo, nel corso di un'esperienza sul campo presso il centro Rigpa di Nizza, il comportamento emozionale dei membri del gruppo verso i nuovi arrivati era particolarmente accogliente e caloroso. Inoltre le persone erano molto tattili le une verso le altre (qualcuno per esempio metteva una mano sulla spalla dell'altro al fine di confortarlo o di incoraggiarlo); quando i loro sguardi si incontravano, i sorrisi erano ampi e contagiosi e il tono della voce nelle conversazioni era in generale basso e molto dolce.

Lo stesso tipo di attitudine l'ho riscontrata a Lerab Ling: i residenti cercavano infatti di agire conformemente ad alcuni valori improntati a buoni sentimenti come l'altruismo o il rispetto reciproco: quando ci si incrociava per strada, i saluti erano cordiali, a volte si scherzava e in caso di bisogno ci si aiutava reciprocamente. Anche senza prossimità fisica, tra i praticanti *dzogchen* la continua sollecitazione a ricollegarsi a emozioni «positive» è un elemento che salta all'occhio quando si pernotta nei dormitori del centro. Dappertutto, infatti, i residenti attuali o precedenti hanno incollato sui muri e sulle porte dei piccoli messaggi o delle cartoline con frasi incitanti all'amore, alla compassione, al silenzio calmo, alla pace... accompagnate spesso da dolci paesaggi e da foto di monaci tibetani in preghiera.

Questa promozione dell'affettuosità comporta una certa gratificazione emozionale. Favorisce inoltre il sostegno psicologico del gruppo nei momenti di difficoltà.

D'altro canto, sul piano verticale, l'emozione è «l'aggancio» attraverso cui l'istituzione stabilisce un primo contatto con l'attore (Le Pape, 2007, p. 230). Del resto, l'ideologia buddhista *dzogchen* attribuisce un ruolo particolarmente importante all'emozione. Sogyal Rinpotché, per esempio, incomincia un insegnamento filmato mettendo proprio l'accento sul binomio felicità/sofferenza:

Lo scopo principale della vita, il cuore stesso del fatto di essere degli umani, è essere felici (...). Persino seguire il sentiero spirituale oppure la vita religiosa, è una ricerca della felicità e nel caso del buddhismo si tratta di una felicità asso-

luta, la felicità dell'illuminazione [...]. E perché volere l'illuminazione? Che cosa è? Per dirlo in parole povere, è essere completamente liberi dalla sofferenza e andare in cerca di una felicità assoluta, durevole e fino a che l'illuminazione non sarà realizzata, qualsiasi felicità che otterremo, sarà solo temporanea¹⁸.

Sogyal Rinpotché propone dunque un percorso che, se compiuto fino in fondo, assicurerebbe ai suoi discepoli una condizione che, secondo Liogier (2012), nelle società postindustriali è sentita come una qualità necessaria da conquistare: il benessere interiore, l'essere felici.

Oltre che nelle parole dei maestri, l'emozione trova un ulteriore mezzo d'espressione, insieme al linguaggio, nel corso delle pratiche rituali.

7.3. Il ruolo del rito nella conversione religiosa, *trait d'union* tra il linguaggio e l'emozione

Lo *dzogchen* è considerato, all'interno del buddhismo tibetano, come l'insegnamento più rapido e più potente per raggiungere il risveglio. Per via di questa posizione privilegiata, per poter seguire tale insegnamento non sarebbe necessario – in teoria – fare appello a una qualche forma di rito. Tuttavia, sia la CDI che Rigpa propongono un largo ventaglio di rituali. Ciò è giustificato in base al fatto che il praticante *dzogchen* può attingere a una serie di riti prescritti nelle vie buddhiste considerate da un punto di vista *dzogchen* come «inferiori», se ciò può aiutarlo nel suo percorso.

Diffusamente presente nelle pratiche religiose dei discepoli di Namkhai Norbu e di Sogyal Rinpotché, il rito è un elemento degno d'attenzione poiché, come sostiene Collins, i dispositivi rituali creano legami emozionali tra i partecipanti e al tempo stesso rendono plausibile il sistema ideologico proposto (Collins, 2004). Il rito risulta così un mezzo che asseconda il processo di conversione grazie all'unione dell'elemento empirico e di quello ideologico (Destro, 2005).

All'elemento empirico sono connessi alcuni stati d'animo dati. Il rito permette infatti di esplicitare alcuni sentimenti, ma al tempo stesso di suscitargli. Può partecipare alla creazione di un certo clima emozionale. Permette soprattutto di avere accesso all'*esperienza religiosa*, che i buddhisti *dzogchen* dichiarano aver potuto sperimentare solo grazie a questo insegnamento. Qui di seguito Franco parla per esempio dell'esperienza della vacuità, la quale corrisponde dal punto di vista della dottrina *dzogchen*, all'essenza della realtà ultima:

Sì, sto parlando dell'esperienza del vuoto. Quando vivi questo tipo d'esperienza, ce l'hai grazie a un certo rito. Quando non arrivi più a sentire il tuo corpo, questa è l'esperienza del vuoto. Ma se non pratici, non avrai mai questa esperienza e quindi potrai usare delle parole per dire che cosa si intenda per vuoto, puoi avere un'idea in proposito, ma non avrai una connessione rispetto all'esperienza vissuta.

¹⁸ Questo insegnamento è contenuto in un DVD dal titolo *Découvrir qui nous sommes vraiment*, prodotto e distribuito dalla casa editrice di Rigpa.

Inoltre i processi rituali consentono di spiegare e di trasmettere i principi ideologici e fondativi di un gruppo dato. Il significato dell'esperienza religiosa vissuta è così elaborato collettivamente durante gli scambi intersoggettivi orizzontali ed è avvalorato verticalmente dall'istituzione.

Per di più, sul piano intersoggettivo orizzontale, il rito ha per funzione, come afferma Durkheim, di promuovere la coesione sociale (Durkheim, 2005). Tra i praticanti *dzogchen* favorisce dunque lo sviluppo di un sentimento di appartenenza. Il «sentire di appartenere» a una nuova realtà sociale non è un aspetto da trascurare, anzi, è ipotizzabile che sia uno dei motori della conversione.

Esiste, per esempio, un tipo particolare di danza sacra rituale che riscuote un certo successo presso i discepoli di Namkhai Norbu. Questa danza, che ha l'obiettivo di armonizzare l'energia personale e di sviluppare uno stato di contemplazione, viene eseguita su un *mandala*¹⁹ che rappresenta il pianeta Terra, ascoltando e cantando al tempo stesso alcuni *mantra*²⁰. Ogni passo compiuto sul mandala ha un significato specifico e permette di creare un legame tra il mondo esteriore e quello interiore dell'individuo. Una volta ricevuta la «trasmissione» del maestro (vedi sotto), esistono stage indirizzati sia ai principianti che a coloro che vogliono approfondire e consolidare la loro conoscenza di questa pratica, tenuti da istruttori e insegnanti qualificati. Ciò non toglie che un piccolo gruppo di praticanti, se possiede il *mandala*, possa organizzarsi autonomamente e darsi appuntamento per «danzare insieme».

L'aspetto che vorrei sottolineare è il ruolo del gruppo nell'esecuzione di questa danza. Il fatto di ritrovarsi insieme, di apprendere insieme i passi, di dover andare a tempo con gli altri e di vivere delle situazioni di prossimità fisica, costituisce un importante momento di condivisione e di comunione, permettendo di creare e di sviluppare il senso del «noi».

Sul piano verticale invece, ci si può interrogare se esista un rito, guidato dai rappresentanti dell'istituzione, in seguito al quale si è considerati convertiti al buddhismo *dzogchen*. Vi è insomma, in questo insegnamento, qualcosa di analogo al battesimo nel cristianesimo o alla *shahada* nell'islam? Piuttosto che un solo rito eseguito una volta sola, nello *dzogchen* esistono due possibilità che non si escludono a vicenda: o diversi riti, compiuti passando attraverso le differenti tappe che il praticante è chiamato a percorrere, oppure un solo rito ri-attualizzato più volte. In entrambi i casi, l'obiettivo è quello di rinforzare la conversione religiosa.

La «trasmissione» è, per dare un esempio, un momento particolarmente importante presso la CDI: il maestro cerca di introdurre i suoi discepoli alla conoscenza della loro vera natura attraverso l'utilizzo di diversi strumenti, co-

¹⁹ Su un piano ordinario, il *mandala* è definibile come una rappresentazione dell'universo così come è percepito dall'individuo. Su un piano extra-ordinario, il *mandala* è un supporto che permette di accedere alla quintessenza delle percezioni fenomeniche, ovvero alla saggezza di Buddha (Cornu, 2006, p. 362).

²⁰ Il *mantra* è una formula ripetuta con un ritmo preciso, la cui potenza trasformatrice risiede non tanto nel significato delle parole di cui si compone, ma nel suono «sacro» di cui tali parole sono portatrici.

me la recitazione di un *mantra* o l'uso di un simbolo (Norbu, 1986). Namkhai Norbu propone questa trasmissione diverse volte l'anno, in date precise stabilite seguendo il calendario tibetano; tutti coloro che seguono il suo insegnamento sono invitati ad assistervi. Nel luglio 2010, Namkhai Norbu ha dato questa trasmissione a Merigar West, in diretta via webcast²¹ da un altro luogo in cui stava conducendo un ritiro:

Un grande schermo era stato portato nel *gompa* per l'occasione. La trasmissione ha avuto luogo alle cinque della mattina: il cielo era ancora buio e i praticanti *dzogchen* (un centinaio circa) confluivano lentamente verso il *gompa*, immerso nel verde, da diverse strade. La pratica, che è durata circa tre quarti d'ora, consisteva nell'ascolto del maestro e nella recitazione di formule in tibetano. L'atmosfera regnante era particolarmente raccolta e concentrata. Solo alla fine del rito il clima si è disteso e le risa e le chiacchiere hanno preso il sopravvento sul silenzio. I partecipanti, usciti dal *gompa*, chiacchieravano in piccoli gruppi. Dopo di che, alcuni sono ritornati a casa, altri sono andati a fare colazione (Dal diario di campo).

Alla luce dell'inchiesta condotta, emergono il ruolo significativo e l'interconnessione giocati dal linguaggio, dall'emozione e dal rito. Il loro impiego, sul piano intersoggettivo orizzontale e verticale, permette di comprendere il processo di conversione del soggetto al buddhismo *dzogchen*.

Conclusioni

Sandrine segue gli insegnamenti del maestro *dzogchen* Lopön Tenzin Namdak. Incontrata durante un ritiro di una settimana nei pressi di Angers, tra noi due si era creata rapidamente una buona sintonia. Così, al momento dei saluti, aleggiava un po' di tristezza. Ma Sandrine mi disse: «Non ti preoccupare, tanto le relazioni nel *dharma*, sono per sempre»; ovvero: «Non ti preoccupare, i rapporti che si tessono tra coloro che seguono l'insegnamento lasciato da Buddha sono speciali, sono per sempre».

Posizionare le relazioni che nascono all'interno del gruppo religioso su un piano superiore, qualificandole differentemente rispetto a quelle che possono essere coltivate in altri ambiti della vita quotidiana, è una dichiarazione ricorrente dei praticanti *dzogchen*. Prendere parte ad attività religiose proposte dalle reti associative costituisce infatti anche un'importante occasione di socializzazione per i suoi membri, al di là, certo, dell'interesse comune nei confronti dell'insegnamento: nascono così rapporti di risonanza, complicità, amore e amicizia...

²¹ La trasmissione via webcast, pur senza la presenza fisica del maestro, viene considerata valida all'interno della CDI. La dimensione spaziale e temporale infatti, come la distanza o la prossimità geografica, appartengono al piano relativo dell'esistenza. La trasmissione annulla invece le distanze spazio-temporali e la natura dei discepoli diventa una cosa sola con quella del maestro.

In aggiunta oppure in caso di crisi o assenza nelle nostre società di quelle che Lorne D. Dawson chiama «strutture mediatrici»²², quali per esempio la famiglia estesa o le relazioni di vicinato, le reti associative *dzogchen*, luoghi improntati al senso di appartenenza e agli scambi di natura affettiva, assumono quindi il ruolo di nuova istanza collettiva di mediazione, vicina all'individuo (Dawson, 2005, p. 89).

In altre parole, riprendendo la distinzione stabilita da Max Weber tra forme societarie e forme comunitarie²³ e la tesi secondo la quale durante i secoli, a causa di una razionalizzazione progressiva, si starebbe verificando una predominanza delle prime sulle seconde (Weber, 1995), la ricerca condotta sembrerebbe piuttosto indicare un ritorno a un desiderio di fare *communitas*.

Come ho cercato di mostrare in questo articolo, la *communitas* dei praticanti *dzogchen* si realizza grazie al ricorso all'elemento linguistico, emozionale e rituale negli scambi di natura intersoggettiva. L'istituzione tibetana, da parte sua, adattando per alcuni aspetti la sua proposta, ha reso attraente la sua offerta di *communitas* per un pubblico occidentale. Alcuni partono, altri restano e si convertono così allo *dzogchen*.

Le reti associative *dzogchen* non sono però che un esempio della moltiplicazione dell'offerta religiosa che caratterizza le società postindustriali. Contrariamente infatti a quanto aveva previsto Max Weber, le società occidentali non si sono disincantate andando verso una secolarizzazione e una razionalità sempre più marcate: il bisogno di ciò che Rudolf Otto chiamava il «totalmente Altro» sussiste, assumendo però forme e contesti differenti da quelli del passato, come la presente ricerca sembra attestare (Otto, 2001).

Riferimenti bibliografici

- Allievi, S.
1998 *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan.
- Berger, P., T. Luckmann
2006 *La construction sociale de la réalité* (1966), Paris, Armand Colin.
- Bourdieu, P.
2002 *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Bruner, J.
2004 «Life as Narrative», in *Social Research*, 1, 3, pp. 691-710.
- Champion, F., D. Hervieu-Léger
1990 *De l'émotion en religion. Renouveau et tradition*, Paris, Centurion.

²² Dawson intende per «strutture mediatrici» i gruppi situati tra la famiglia nucleare e le macrostrutture della vita associativa, come la burocrazia e le organizzazioni estese (Dawson, 2005, p. 89).

²³ Nelle forme societarie, le relazioni sociali sono fondate sul compromesso e sulla coordinazione di interessi motivati razionalmente. Nelle forme comunitarie, invece, le relazioni sociali sono fondate sul sentimento collettivo di appartenenza allo stesso gruppo.

- Coleman, J.W.
2002 *The New Buddhism. The Western Transformation of an Ancient Tradition*, New York, Oxford UP.
- Collins, R.
2004 *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton UP.
- Corbetta, P.
1999 *La ricerca sociale: metodologia e tecniche. Le tecniche qualitative*, Bologna, Il Mulino.
- Cornu, P.
2006 *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil.
- Das, L.S.
1997 *Awakening the Buddha Within. Tibetan Wisdom for the Western World*, New York, Broadway Books.
- Dawson, L.D.
2005 *I nuovi movimenti religiosi* (1998), Bologna, Il Mulino.
- Destro, A.
2005 *Antropologia e religioni. Sistemi e strategie*, Brescia, Morcelliana.
- Durkheim, É.
2005 *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF.
- Étienne, B., R. Liogier
2004 *Être bouddhiste en France aujourd'hui*, Paris, Hachette Littératures.
- Ferrarotti, F.
1983 *Histoires et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Librairie des Méridiens.
- Geertz, C.
2004 *Antropologia interpretativa* (1977), Bologna, Il Mulino.
- Goffman, E.
2010 *Il rituale dell'interazione* (1967), Bologna, Il Mulino.
- Goldstein, J.
2002 *One Dharma. The Emerging Western Buddhism*, New York, Harper Collins.
- Hervieu-Léger, D.
2007 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- Hochschild, A.R.
2013 *Lavoro emozionale e struttura sociale* (1979), Roma, Armando.
- Lagroye, J., M. Offerlé (a cura di)
2010 *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin.
- Lenoir, F.
1999 *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard.
- Le Pape, L.
2007 *Qu'est-ce que la religion pour les français? Ce que nous enseigne la conversion*, Thèse de doctorat, Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales de Marseille, sous la direction de Fanny Colonna.

- Linde, C.
 2000 «The Acquisition of a Speaker by a Story. How History Becomes Memory and Identity», in *Ethos*, 28,4, pp. 608-32.
- Liogier, R.
 2004 *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*, Paris, Ellipses.
 2012 *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale?*, Paris, Armand Colin.
- Lofland, J., N. Skonovd
 1981 «Conversion Motifs», in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 4, pp. 373-85.
- Lofland, J., R. Stark
 1965 «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective», in *American Sociological Review*, 30, 6, pp. 863-74.
- Marassi, M.Y.
 2006 *Il buddhismo mahāyāna attraverso i luoghi, i tempi e le culture. L'India e cenni sul Tibet*, Genova, Marietti.
- Mathé, T.
 2005 *Le bouddhisme des français. Le bouddhisme tibétain et la Soka Gakkai en France. Contribution à une sociologie de la conversion*, Paris, L'Harmattan.
- Mossière, G.
 2007 *La conversion religieuse: approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, Working Paper, online: <https://depot.erudit.org>, consultato il 30 agosto 2013.
- Nock, A.D.
 1933 *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, New York, Oxford UP.
- Norbu, N.
 1986 *Dzog-chen. Lo stato di autoperfezione*, Roma, Ubaldini.
- Obadia, L.
 1999 *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan.
- Obadia, L.
 2007 *Le bouddhisme en Occident*, Paris, La Découverte.
- Olivier de Sardan, J-P.
 1995 «La politique du terrain. Sur la production des données ethnographiques», in *Enquête*, 1, 1, pp. 71-109.
- Otto, R.
 2001 *Le sacré: l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot, Paris.

- Pace, E.
2010 «Idéologie», in R. Azria, D. Hervieu-Léger (a cura di), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF.
- Rambo, L.R.
1993 *Understanding Religious Conversion*, New Haven-London, Yale UP.
- Richardson, J. T.
1985 «The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/recruitment Research, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 2, pp. 163-79.
- Riis O., L. Woodhead,
2010 *A Sociology of Religious Emotion*, New York, Oxford UP.
- Snow, D.A., R. Machalek,
1984 «The sociology of conversion», in *Annual Review of Sociology*, 10, pp. 167-90.
- Traïni, C. (a cura di)
2009 *Émotions...Mobilisations!*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- Weber, M.
1995 *Économie et société/1. Les catégories de la sociologie* (1956), Paris, Pocket.