

JAVIER GONZÁLEZ DÍEZ

DISCIPLINA, CONTINGENZA, FLESSIBILITÀ *Costruzioni sociali del tempo in un asram hinduista in Italia¹*

1. Introduzione: un asram hinduista in Italia

In questo articolo mi propongo di abbozzare un'etnografia di un *asram*² hinduista in Italia usando come traccia di analisi la categorizzazione, concezione ed esperienza del tempo fra i suoi abitanti. Sia il contesto della mia analisi, sia il tipo di interpretazione che propongo si inseriscono all'interno di alcuni interrogativi di ricerca più ampi, che riguardano le specificità dell'organizzazione comunitaria di una tradizione ascetica di provenienza orientale, così come le mediazioni e innovazioni cui viene incontro nel tentativo di radicarsi in un contesto per essa nuovo come quello dell'Italia contemporanea. In particolare, facendo uso alla fine dell'articolo del concetto hinduista di *dharma*, la norma che regola il comportamento delle persone, cercherò di mettere in luce le strategie di adattamento e, soprattutto, di flessibilità messe in atto da coloro che intendono intraprendere una vita basata su un modello ascetico di origine hinduista in un contesto culturale in parte estraneo.

Il Gitananda asram di Altare (Savona), presso cui si localizza la mia etnografia, è una realtà molto particolare da diversi punti di vista. In pri-

¹ Questo articolo parte da una ricerca presso il Gitananda asram di Altare (Savona), svolta dal giugno del 2012 a oggi nell'ambito del progetto di ricerca *Nuovi monasteri italiani. La ridefinizione dello spazio ascetico*, realizzato dal Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino con il finanziamento della Compagnia di San Paolo. I dati riportati sono il frutto di conversazioni libere e interviste non strutturate con gli abitanti dell'*asram*, cui va il mio ringraziamento per l'accoglienza e disponibilità. Per rispettare il loro desiderio di riservatezza, ho volutamente riportato le loro affermazioni in maniera generica e non ne ho distinto le identità. Preciso anche che nell'articolo uso una grafia semplificata dei termini di derivazione sanscrita, che si discosta in parte dalle trascrizioni comuni in italiano, ma che mi è sembrata linguisticamente più corretta. Sono molto grato a diversi colleghi e docenti che hanno letto le bozze dell'articolo, suggerendomi correzioni e integrazioni: Véronique Bouillier, Carlo Capello, Luisa Faldini, Giovanni Filoramo, Alberto Pelissero, Gianni Pellegrini, Francesco Remotti, Francesca Sbardella. Un ringraziamento va anche alle colleghe Mariachiara Giorda e Sara Hejazi, con le quali ho condiviso parte dell'impostazione teorica della ricerca, e a Davide Ugetti, che nel corso del suo lavoro di tesi triennale mi ha supportato nella ricerca etnografica.

² In India il termine *asram* designa una comunità che si raccoglie intorno alla figura di un maestro spirituale (*guru*). La comunità è in genere abitata da studenti denominati *brahmacarin* e asceti denominati *sannyasin*, in quanto hanno compiuto un atto della rinuncia al mondo che riceve il nome di *sannyasa diksa*. Il significato di questi termini sarà ulteriormente specificato nel corso dell'articolo.

mo luogo, è l'unico *asram* che dichiara di rifarsi a una tradizione religiosa hinduista in Italia³. L'*asram* nasce nel 1984 intorno alla figura di Svami Yogananda Giri⁴, allievo di Svami Gitananda Giri, *guru* fondatore dell'Ananda asram a Pondicherry (India meridionale). Svami Yogananda, riconosciuto a sua volta come *guru*, aveva ricevuto da Svami Gitananda la *samnyasa diksa*, inserendosi in una genealogia spirituale che si colloca all'interno dei Dasanami Samnyasin, ordine monastico hinduista risalente all'XI secolo⁵. Il Gitananda asram si presenta quindi in Italia come il prosecutore – legittimato dall'elemento della trasmissione del *samnyasa* – di una linea spirituale ascetica hinduista molto antica e consolidata, in una delle sue varianti sivaite radicate nell'India meridionale, lo *Saiva siddhanta*. La comunità ascetica si è progressivamente ingrandita nel corso degli anni, al punto di contare oggi una ventina di componenti, dieci *samnyasin* e dieci *brahmacarin*, e circa un centinaio di adepti “laici” che la frequentano occasionalmente. Tutti i componenti della comunità sono italiani⁶.

Il secondo punto di interesse che caratterizza il Gitananda asram è la presenza di un complesso di templi, il principale dei quali è dedicato a Sri Lalita Mahatripurasundari. La presenza di questo tempio caratterizza l'*asram* in maniera particolare, in quanto gli fornisce una dimensione di luogo di culto non sempre scontata in India⁷. Il tempio rende l'*asram* anche un luogo di riferimento per gli hinduisti – siano essi immigrati da India o Sri Lanka o italiani convertiti – che si affianca e in parte va al di là

³ Ben consapevole dell'eterogeneità e varietà interna del “hinduismo”, nell'articolo utilizzo il termine soprattutto in relazione all'uso dei miei interlocutori, e non come mia categoria di definizione o analisi. Pur essendo consapevoli di rifarsi a delle correnti spirituali ben specifiche, i *samnyasin* di Altare si definiscono genericamente “hinduisti” e quindi è in rapporto a ciò che io utilizzo il termine.

⁴ Al secolo Paolo Valle, nato a Genova nel 1943, assume il nome di Svami Yogananda Giri al momento di ricevere il *samnyasa*. Per cenni biografici rimando a quelli contenuti in F. Antonioli, *Āsram. Svāmi Yogānanda Giri, svāminī Haṃsānanda, i molossi iberici e la montagna della saggezza hinduista*, in Id., *Un eremo è il cuore del mondo. Viaggio fra gli ultimi custodi del silenzio*, Piemme, Milano 2011, pp. 40-56.

⁵ Cfr. W.H Dazey, *Tradition and Modernization in the Organization of the Daśanami Samnyāsīs*, in A. Creel - V. Narayanam (eds.), *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions. A Comparative Study*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1990, pp. 281-321; M. Clark, *The Daśanami Samnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*, Brill, Leiden 2006.

⁶ Questo dato è molto importante, in quanto dal punto di vista dell'antropologia gli abitanti del Gitananda asram possono essere definiti *halfies*, ovvero coloro che appartengono e fanno convivere in sé due universi culturali diversi. Particolarmente interessante il fatto che il termine sia stato coniato proprio nell'ambito dell'antropologia indiana. Cfr. K. Narayan, *Saints, Scoundrells, and Storytellers*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1989. Cfr. anche L. Abu-Lughod, *Writing Against Culture*, in R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, School of American Research Press, Santa Fe 1991.

⁷ Sui caratteri generali degli *asrama* e i loro legami con i templi, cfr. V. Bouillier, *Y a-t-il des monastères dans l'hindouisme? Quelques exemples shivaïtes*, in A. Herrou - G. Krauskopff (eds), *Moines et montales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 27-36.

della presenza del *guru*. Il tempio, oltre a essere uno spazio sacro integrato nell'*asram* e quindi funzionale alle sue attività, assume funzioni culturali – in particolare matrimoni – destinate in senso più ampio a un ambito di persone che vanno al di là della cerchia dei frequentatori abituali.

Terzo punto di particolarità dell'*asram* è l'essere la realtà fondatrice e capofila dell'Unione Induista Italiana, organizzazione nata nel 1991 e che, in seguito alla recente firma di un'intesa⁸, rappresenta legalmente l'hinduismo di fronte allo Stato italiano. Le attività dell'Unione Induista si pongono su un livello diverso da quelle proprie dell'*asram* e del tempio, in quanto improntate più su un fronte politico e culturale che non spirituale, il cui raggio di azione si estende a tutta la penisola. Il suo legame con il Gitananda asram – simbolizzato dal fatto che Svami Yogananda ne è il presidente onorario – è però emblematico di un'apertura verso l'esterno che vede l'*asram* impegnato non solo su obiettivi spirituali, ma anche culturali di divulgazione della cultura indiana e hinduista in Italia⁹.

Questi tre punti di interesse possono essere considerati come tre livelli di esistenza dell'*asram* che si sovrappongono, non escludendosi quindi a vicenda, ma anzi completandosi. Sono anche le tre dimensioni attraverso cui ho condotto la mia ricerca etnografica e, nello specifico, si può dire che sono rappresentate da istanze temporali diverse, che nascono dalle esigenze dell'*asram*, del tempio o dei contatti con l'esterno. Studiare la dinamica che si crea fra le istanze temporali che ognuno di questi livelli porta con sé, ci porta a comprendere l'esito del processo, ovvero il sistema temporale specifico al Gitananda asram. Ma non solo: come vedremo, lo studio del sistema temporale ci dice molto anche sulla struttura di un *asram* hinduista in Italia e quindi su come esso cerchi di organizzarsi in un contesto culturale radicalmente diverso da quello di origine.

2. I riferimenti: l'antropologia del tempo

Inizio precisando il quadro teorico all'interno di cui si colloca questo articolo. Lo studio dei modi attraverso cui le culture costruiscono e scandiscono il tempo ha una storia molto lunga in antropologia¹⁰. Le ricerche

⁸ Cfr. legge 246/2012, in *Gazzetta Ufficiale dello Stato*, n. 14, 17/1/2013.

⁹ L'elemento divulgativo e di apertura all'esterno si riflette bene nella costruzione dei siti web dell'*asram* e dell'Unione Induista, molto curati e ricchi di informazioni. Cfr. www.asramgita.com (Gitananda asram) e www.hinduism.it (Unione Induista Italiana).

¹⁰ Per una panoramica generale cfr. A. Gell, *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Berg, Oxford 1992; G. Ligi, *Il senso del tempo. Percezioni e rappresentazioni del tempo in antropologia culturale*, Unicopli, Milano 2011.

antropologiche, partendo da una decostruzione e critica del concetto di tempo occidentale – considerato di origine capitalista e cristiano-centrico – hanno evidenziato come esso non sia innato o universale, ma come nelle diverse culture sia costruito, calcolato, concepito e vissuto in maniere assai diverse¹¹.

Già Edward E. Evans-Pritchard affermava nel 1939 che «la maniera di percepire il tempo è una funzione della modalità di conteggiarlo, ed entrambe sono socialmente determinate»¹². Una parte significativa delle sue ricerche etnografiche è dedicata all'interazione fra queste funzioni sociali, che si realizzerebbe nella distinzione fra tempo ecologico e tempo strutturale. Il primo raccoglie gli elementi concettuali che derivano dall'ambiente naturale in cui una società vive, il secondo quelli che derivano dalla sua organizzazione sociale interna. L'antropologia successiva a Evans-Pritchard ha sviluppato il suo impianto di analisi, sintetizzando tempo ecologico e tempo strutturale nel concetto di “tempo sociale”. Il tempo sociale nasce e si configura a partire da quello che Francesco Remotti, mutuando il concetto da Jack Goody, ha definito il suo “addomesticamento”¹³. Ogni cultura cerca di “domesticare” il flusso del tempo, in quanto «seleziona elementi e ritmi, pone connessioni e imprime i propri caratteri distintivi»¹⁴. Questo processo permette di esercitare un controllo non solo sul tempo, ma anche sull'organizzazione delle attività che vi sono strettamente legate¹⁵. Il tempo sociale, infatti, è da intendere come il prodotto delle azioni sociali messe in atto da un gruppo, per cui il binomio tempo-azione appare fondamentale per lo studio delle strutture di organizzazione sociale e del pensiero che caratterizzano una cultura¹⁶.

Partendo da queste premesse, lo studio del tempo può però anche essere considerato una traccia, un concetto-guida nello studio delle culture. La costruzione culturale del tempo risente e riflette contemporaneamente fattori molteplici, quali possono essere per esempio le concezioni di umanità, le credenze religiose, il rapporto con l'ambiente ecologico cir-

¹¹ Sulla critica alla visione occidentale ed euro-centrica del tempo, cfr. J. Fabian, *Time and the Other. Time Politics in Anthropology*, Columbia University Press, New York 1983.

¹² E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Time Reckoning*, in «Africa» 12(1939), pp. 189-216, poi ripreso in parte l'anno successivo in Id., *The Nuer. Ethnography of a Nilotic Society*, Clarendon, Oxford 1940.

¹³ F. Remotti, *Strategie temporali e forme di umanità*, in A. Spaziant (ed.), *Il senso del tempo. Società, scienze, tecnologie*, CSI Piemonte, Torino 2007.

¹⁴ F. Remotti, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 65.

¹⁵ Sul controllo del tempo come controllo sociale cfr. A.Y. Gourevitch, *Le temps comme problème d'histoire culturelle*, in AA.VV., *Les cultures et le temps*, Payot-UNESCO, Paris 1975, pp. 257-274.

¹⁶ Il legame fra tempo e azioni è stato elaborato in particolare da P. Bourdieu, *The Attitude of Algerian Peasant Towards Time*, in J. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen*, Recherches Méditerranées, Paris 1963.

costante, la struttura sociale o il modo di produzione economico di un determinato gruppo o società. Clifford Geertz¹⁷ sottolinea a questo proposito come vi sia uno stretto legame fra concezioni della persona e del tempo in cui la persona è inserita. Entrambe sono inserite all'interno di uno stesso insieme di simboli e significati e quindi possono essere usate come concetti mutuamente esplicativi. Una persona si inserisce sempre necessariamente dentro una cornice temporale che ne consente e regola l'azione sociale e l'insieme delle azioni sociali compiute dalle persone dà forma e struttura all'universo temporale che caratterizza ogni cultura.

3. La costruzione della persona *samnyasin*

Seguendo la strada suggerita da Geertz, mi accosterò quindi allo studio del Gitananda asram descrivendo – molto sinteticamente – il modello di persona che qui si mette in atto, il *samnyasin*. Adottando anche in questo caso la prospettiva elaborata da Francesco Remotti¹⁸ definirò “persona” il frutto di tutti quei percorsi antropo-poietici “di secondo livello”, che mirano a costruire un’idea ulteriormente specifica di essere umano a partire da un’idea di umanità di base. L’idea di persona approfondisce quella di essere umano, a partire dal riconoscimento delle sue lacune e incompletezze. Il *samnyasin* è una costruzione di persona e, come ha fatto notare Veena Das, non può essere inteso senza fare ricorso alla sua dialettica con le altre figure che compongono il mondo hinduista¹⁹.

In realtà, soltanto dieci dei venti abitanti dell’*asram* sono considerati *samnyasin*. Gli altri dieci sono a uno stato precedente, denominato *brahmacarin*²⁰. Letteralmente “coloro che seguono la condotta che conduce a Brahma”, le *brahmacarini* sono le persone che sono entrate nel Gitananda asram per seguire gli insegnamenti di Svami Yogananda e avviarsi sulla via della perfezione spirituale. Quando la raggiungeranno diventeranno *samnyasin*, termine spesso tradotto in italiano – dagli abitanti stessi dell’*asram* – con “monaco”, il cui significato preciso è,

¹⁷ Il saggio di riferimento di questa prospettiva è C. Geertz, *Person, Time and Action in Bali*, in Id., *The Interpretations of Cultures*, Basic Books, New York 1973.

¹⁸ F. Remotti, *Antropologia della persona*, in Id., *Noi, primitivi. Lo specchio dell’antropologia*, nuova ed. accr., Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 277-341.

¹⁹ V. Das, *On the Categories Brahman, King and Sanyasi*, in Id., *Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Oxford University Press, New Delhi 1977, pp. 19-61. In una cultura possono esserci diverse costruzioni di persona, a seconda delle figure e dei ruoli sociali.

²⁰ Al momento attuale al Gitananda asram vi sono solo *brahmacarin* di genere femminile, mentre fra i *samnyasin* sei sono donne e quattro (*guru* compreso) uomini. La convivenza fra i generi, in ogni caso rigidamente regolamentata, è un’altra delle caratteristiche dell’*asram*.

tuttavia, “rinunciante”²¹. Partendo dalla maniera attraverso cui gli abitanti dell'*asram* intendono la persona, il *samnyasin* è colui che rinuncia al mondo. Egli non possiede nulla, neanche i propri abiti e deve rinunciare a tutto ciò che ha. Mi è stato spesso riferito che lo stesso Svami Yogananda ha rinunciato a tutte le sue proprietà personali al momento di prendere il *samnyasa* e non possiede nulla nell'*asram*²². Non si tratta soltanto di una rinuncia materiale, ma anche spirituale. Il *samnyasin* deve anche rinunciare ai rapporti e alle relazioni che lo tengono unito al mondo. Non a caso, la cerimonia di iniziazione integra anche il suo funerale: egli deve morire per il mondo. L'unico legame che mantiene è quello con il *guru*, nei confronti del quale pronuncia voto di obbedienza²³. Distacco e rinuncia sono considerate essenziali per il cammino di perfezione spirituale che il *samnyasin* segue.

La rinuncia al mondo non è però un atto che può essere realizzato da chiunque e in qualunque momento, è il frutto di un percorso spirituale ben preciso. Nei testi sacri dell'hinduismo, l'uomo può arrivare al *samnyasa* nel quarto stadio – *asrama* – della vita, dopo aver completato i precedenti, che prevedono che passi attraverso le condizioni di studente, marito e padre-capofamiglia²⁴. L'uomo hindu può rinunciare al mondo soltanto dopo aver assolto tutti i doveri sociali e debiti congeniti che si ritiene che egli abbia nei confronti di esso. In ambito ascetico, il *samnyasin* deve aver assolto i propri debiti e doveri ma – ed è questo il caso della grande maggioranza dei *samnyasin* hinduisti, compresi quelli di Altare – non deve essere stato per forza un marito o un padre di famiglia. Come ha fatto notare Madeleine Biarreau, «sono previste delle deroghe, non perché questi debiti non contino, ma perché ci si possa liberare di essi senza passare per lo stato di capo di famiglia e accedendo direttamente a quello di *samnyasin*»²⁵. Il punto importante è che il *samnyasa* è un punto di

²¹ Sullo studio delle terminologie nel monachesimo, cfr. M. Giorda - J. González Díez - S. Hejazi, *Studying Contemporary Monasticism in Italy. An Anthropological and Historical Perspective*, in «Annual Review of Sociology of Religion» 5(2014), in corso di stampa. Riguardo alla traduzione dei termini dell'ascetismo hinduista cfr. anche V. Bouillier, *Y a-t-il des monastères dans l'hindouisme?*, cit.

²² Nelle parole dei *samnyasin*, egli si affida alla comunità come un ospite. Cfr. anche la testimonianza contenuta in F. Antonioli, *Un eremo è il cuore del mondo*, cit.

²³ I *samnyasin* pronunciano cinque voti principali (1. Non nuocere a nessun essere vivente; 2. Sincerità; 3. Non rubare; 4. Auto-controllo; 5. Generosità) e cinque voti secondari (1. Uguaglianza; 2. Obbedienza al *guru*; 3. Gentilezza; 4. Pulizia; 5. Nutrizione pura).

²⁴ Sui quattro stadi della vita mi rifaccio a S. Piano, *Sanatana Dharma. Un incontro con l'induisimo*, Milano, Cinisello Balsamo 1996, pp. 42-43.

²⁵ M. Biarreau, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Flammarion, Paris 1981. Su questo punto non c'è comunque unanimità, essendo stato un argomento storicamente molto dibattuto nel mondo indiano: cfr. P. Ovelleville, *Renunciaton in Hinduism. A Medieval Debate*, 2 voll., Gerold, Vienna 1986-1987.

arrivo permanente e irreversibile – come la stessa iniziazione simbolizza attraverso la messa in scena del funerale – che costruisce una persona che ha già raggiunto un alto livello di maturità spirituale.

Nel rinunciare al mondo il *samnyasin* rinuncia anche ai propri obblighi, poiché ha già assolto i propri doveri nei confronti della società. Egli è un uomo libero, non ha obblighi neanche verso le divinità. Egli non è tenuto a svolgere nessuna attività se non quelle che ritiene giusto compiere nell'ambito della propria perfezione spirituale e del servizio che egli rende al mondo attraverso di essa. Non bisogna però pensare che questa libertà si traduca in una completa anomia. Il fatto che il *samnyasin* abbia assolto i propri debiti verso il mondo comporta che egli abbia interiorizzato le norme, il modo in cui seguirle e l'utilità del farlo. Per usare le parole dei miei interlocutori al Gitananda asram, «il *samnyasin* segue una disciplina, ma la segue perché vuole seguirla e la ritiene utile. Egli deve avere inteso l'importanza di aderire a una disciplina in accordo con gli altri». Questa sottile dinamica fra disciplina e volontarietà è uno dei punti più significativi che connotano l'idea di persona *samnyasin* e sarà una chiave interpretativa molto importante al momento di esaminare la costruzione sociale del tempo nei prossimi paragrafi.

4. Vita quotidiana, tempo ecologico e tradizione

La vita all'*asram* si articola secondo una serie di ritmi abbastanza definiti (cfr. *Tabella 1*). Generalmente, la giornata inizia la mattina molto presto, verso le quattro-cinque, con momenti di meditazione individuale. Segue, verso le sette, un momento di esercizi di *hatha yoga* per i quali *samnyasin* e *brahmacarini* usano la grande sala del *mandir*. La colazione è verso le otto e da quel momento in poi le attività prevalenti sono quelle lavorative, all'interno o all'esterno dell'*asram*. Verso mezzogiorno vi è la celebrazione della *puja* – l'omaggio alla divinità – al tempio, che ha il suo momento culminante verso l'una. Segue un pranzo comune nell'edificio principale e nel pomeriggio riprendono le occupazioni individuali. Verso le otto di sera si ha di nuovo una cena comune, seguita da ulteriori momenti di preghiera, meditazione e canto al tempio. La giornata si conclude dunque verso le nove-dieci di sera.

Questo schema-base di una giornata-tipo va però arricchito da tutta una serie di integrazioni e possibili variazioni. Se allarghiamo lo sguardo al livello della settimana, ci sono giorni alla settimana dedicati a specifiche attività esterne per molti di loro. Ci sono altri giorni in cui l'attività al tempio prevede riti specifici, come il lunedì, giorno in cui vengono “la-

vate” le divinità. Questo momento è considerato particolarmente interno dagli abitanti dell’*asram*, che in quella giornata tendono a non accettare troppe visite. Infine, anche la presenza o meno di visitatori può incidere sui ritmi delle giornate. È frequente che l’*asram* accolga durante il fine settimana numerosi visitatori, gente che segue le attività culturali organizzate per la promozione dell’hinduismo – corsi di yoga, medicina ayurvedica o cultura hinduista – o frequentatori attratti dagli insegnamenti del *guru*. A beneficio di costoro, ogni sabato sera verso le sette e trenta-otto si tiene il *sat-sangha*, un’udienza nella quale Svami Yogananda – che altrimenti si fa vedere normalmente poco e conduce una vita assai ritirata – si rende disponibile a rispondere alle domande dei visitatori su argomenti riguardanti teologia, dottrina, stili di vita. Nel fine settimana anche le attività lavorative subiscono una diminuzione ed è maggiore il tempo che si trascorre a riposo.

Tabella 1: La giornata al Gitananda *asram*²⁶

| Momento della giornata | Attività |
|--------------------------------|---|
| Verso le 4-5 | Meditazione individuale |
| Verso le 7 | <i>Hatha Yoga</i> |
| Verso le 8 | Colazione |
| Dalle 8.30 a mezzogiorno circa | Lavoro |
| Mezzogiorno | <i>Puja</i> al Tempio |
| Verso le 13 | Pranzo |
| Dalle 14 alle 20 circa | Lavoro |
| Verso le 20 | Cena |
| Verso le 21 | Momenti di preghiera, meditazione o canto in comune |
| Verso le 22 | Fine della giornata |

Se si chiede ai *samnyasin* quali siano le motivazioni o i principi che hanno portato a questo tipo di organizzazione della giornata, la risposta è duplice: da una parte ci si cerca di adattare ai ritmi ecologici, in armonia con la natura; dall’altra si tiene sempre conto della tradizione. All’*asram* non si prendono granché in considerazione i testi sacri che regolano la

²⁶ I tempi della giornata sono intenzionalmente indicati in maniera approssimativa per tenere l’idea della flessibilità dei ritmi che caratterizza la giornata.

vita dell'asceta o del rinunciante²⁷. Come abbiamo visto, egli è libero da qualsiasi costrizione. Tuttavia, si segue una disciplina, e ad Altare essa appare simile a quella che viene usata in molti *asram* e *matha* indiani²⁸. La similitudine è derivata dal fatto che la tradizione tramanda tutta una serie di idee e di considerazioni sull'organizzazione dei tempi e dei comportamenti. I *samnyasin* di Altare considerano per esempio che «la mattina è un momento favorevole per meditare, in quanto le energie personali sono più forti». La *puja* si fa tradizionalmente a mezzogiorno perché l'adorazione della divinità avviene al culmine di ogni giornata. Allo stesso modo, ogni attività ha un suo senso in un determinato momento e quindi si cerca di trovarle una collocazione che tenga conto sia di ciò sia dell'opportunità. Il tempo ecologico serve in parte da modello alla tradizione, ma nel caso di Altare, origina anche alcune variazioni: il fatto che il clima e le stagioni siano diversi rispetto all'India determina che anche le abitudini e l'organizzazione della vita quotidiana subiscano variazioni stagionali. Da quanto ho potuto notare, in linea generale, ad Altare non ci troviamo comunque di fronte a una giornata vissuta freneticamente all'insegna di una spartizione rigida dei tempi. I tempi sono vissuti con rilassatezza e quindi capita che si sia puntuali così come capita che non lo si sia. Generalmente i ritmi sono molto tranquilli, l'atteggiamento di *samnyasin* e *brahmacarini* è improntato verso un approccio sereno alla scansione della giornata, senza manifestazioni di ansia per i possibili ritardi. Ci si fissa degli impegni, «ma se un lavoro deve essere finito, non sempre è possibile interromperlo». La flessibilità è sempre presente durante la giornata. Riprendendo il concetto di “addomesticamento” del tempo, possiamo vedere come all'*asram* la volontà di addomesticare, controllare, il trascorrere del tempo è minore rispetto ad altri contesti. Il tempo non è tenuto sotto controllo in maniera stretta, ma si cerca di costruire un rapporto armonico con esso, quasi più ad “accompagnarlo” che non a “inseguirlo”.

In ogni caso, ogni *samnyasin* e *brahmacarini*, più che seguire una regola stringente e precisa, tiene presente una traccia che è adattata a tutte le esigenze – anche improvvise – e attività. Per esempio, un piccolo gruppo

²⁷ Esistono dei testi sacri che regolano la vita dell'asceta, cfr. P. Olivelle, *Samnyasa Upanisads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, Oxford University Press, New York 1992. Questi non sono però applicabili e applicati ad Altare proprio a causa della sua lontananza dal mondo indiano, che rende necessario un approccio più flessibile alla tradizione.

²⁸ Per la descrizione di giornate-tipo in *matha* indiani, per il Sud cfr. G.E. Yocum, *A Non-Brāhman Tamil Śaiva Mutt. A Field Study of the Thiruvavaduthurai Adheenam*, in A. Creel - V. Narayanam, *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions*, cit., pp. 245-279; per il Nord dell'India cfr. invece V. Bouillier, *Itinérance et vie monastique. Les ascètes Nāth Yogis en Inde contemporaine*, Maison de Sciences de l'Homme, Paris 2008.

di *samnyasin* svolge attività lavorative all'esterno dell'*asram*, necessarie per il suo sostentamento. Questi *samnyasin* trascorrono quindi gran parte della giornata lontani dalla vita comunitaria. Tutti gli altri svolgono attività all'interno dell'*asram*, che possono andare da quelle più di manutenzione, pulizia o cucina alle attività produttive vere e proprie che l'*asram* possiede al proprio interno²⁹. Sebbene in linea di principio si cerchi di favorire la rotazione di tutti in tutte le attività, è comunque inevitabile che per alcuni ambiti si crei una specializzazione di competenze che orienta la distribuzione del lavoro. Di conseguenza, le mansioni che gli abitanti dell'*asram* svolgono sono molto diverse fra loro e con ritmi assai differenti. La variazione individuale è determinata anche dal fatto che non esiste una "regola" generale vera e propria: ogni *samnyasin* e *brahmacarini* segue una regola individuale secondo le indicazioni *ad personam* dettate dal *guru*. Può essere quindi possibile che, a seconda dei periodi, alcuni dedichino più tempo alla meditazione, altri allo studio e altri ancora al lavoro interno o esterno. Ognuno organizza quindi la propria giornata in funzione del coordinamento generale ma anche delle norme personali che il *guru* ha ritenuto che siano per lui idonee.

5. Il calendario pancanga e la sua coesistenza con quello italiano

Oltre la vita quotidiana, anche il calendario annuale evidenzia la complessità della vita all'*asram*. I *samnyasin* di Altare si sforzano infatti di seguire il *pancanga*³⁰, uno dei calendari tradizionali hinduisti, in un contesto sociale in cui però il calendario seguito è quello italiano di derivazione giulio-gregoriana. Dal punto di vista calendariale si creano dunque due sistemi, uno definito come "spirituale" e l'altro "sociale"³¹. Il tempo

²⁹ Sono diverse le attività che si svolgono all'*asram*. Un primo gruppo è costituito dalle attività produttive che mirano a ottenere un'autosufficienza della comunità, come coltivazioni di livello orticolo o taglio-raccolta di legna per il riscaldamento; un secondo gruppo comprende invece le attività di scambio economico, quali un allevamento di cani di razza; il terzo gruppo di attività è invece più di tipo culturale, come una casa editrice e un'accademia di danza indiana. Su queste attività, cfr. i rispettivi siti web: www.deldharmapuri.it (allevamento di cani); www.laksmiedizioni.it (casa editrice); www.talavidya.com (accademia di danza indiana).

³⁰ Per esigenze di spazio, evito di descrivere le particolarità del calendario *pancanga* rimandando a S. Piano, *Sanatana Dharma*, cit; per maggiori approfondimenti, cfr. R. Sewell, *The Indian Calendar. With Tables for the Conversion of Hindu and Muhammad into A.D. Dates, and Vice Versa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995; il calendario è sinteticamente reso pubblico dall'*asram* attraverso il sito dell'Unione Induista Italiana, che indica le principali festività annuali da tenere in conto. L'esigenza di comunicare le particolarità del calendario *pancanga* più nel dettaglio è alla base di un progetto da parte dell'*asram* – attualmente in via di realizzazione – che prevede la pubblicazione integrale del calendario sulla loro pagina web.

³¹ La distinzione fra i due tempi e le relative denominazioni – "spirituale" e "sociale" – mi è stata

definito spirituale è dettato dal calendario *pancanga*, e prescrive le festività principali dell'hinduismo, i periodi rituali da rispettare e i giorni fausti e infausti per le cerimonie e le attività da svolgere. Il tempo definito “sociale” è invece quello dettato dalla settimana italiana, quindi prescrive necessariamente le tempistiche delle attività con l'esterno – la necessità di interazione con negozi e attività esterne all'*asram* – le festività ufficiali italiane e influenza i periodi di maggior flusso dei visitatori.

Che la coincidenza fra i due calendari non sia automatica deriva dal fatto che il *pancanga* è un calendario basato sull'anno lunisolare, mentre quello italiano è fondato sull'anno solare. Ciò determina che le principali festività hinduiste non abbiano una collocazione fissa rispetto al calendario italiano (cfr. *Tabella 2*) e debbano subire a volte degli adattamenti. Per fare un esempio, la festa di Ganesha³² cadeva nel 2013 il 9 settembre, un lunedì, ed è stata festeggiata effettivamente l'8, di domenica; nel 2014 cadrà invece il 29 agosto, di venerdì, ed è quindi probabile che all'*asram* venga festeggiata due giorni dopo, di domenica. Lo spostamento di data si rende necessario nel caso delle feste che coinvolgono la dimensione templare ed esterna dell'*asram*, e non solo quella spirituale. In altre parole, rispetto alle feste che non coinvolgono soltanto *samnyasin* e *brahmacarini*, ma anche i visitatori esterni e la comunità indiana in Italia. Ma può anche accadere che si verifichino coincidenze favorevoli, come nel caso della festa di Divali³³, che nel 2013 è caduta il 3 novembre, una domenica³⁴.

indicata dagli stessi *samnyasin* di Altare. Per evitare confusione fra l'uso dell'espressione “tempo sociale” da parte loro e l'uso che comunemente è fatto nella letteratura scientifica (ovvero qualsiasi sistema temporale elaborato da un gruppo di persone), userò il virgolettato quando si tratterà del termine emico.

³² La festa di Ganesha – *Ganesha Caturti* – è una delle più celebrate nel mondo indiano. Ad Altare la festa ha assunto una connotazione particolare diventando una sorta di festa “nazionale” della comunità immigrata hinduista. Alle due feste cui ho avuto occasione di partecipare (2012 e 2013) erano presenti all'*asram* oltre 2.500 persone, in grande maggioranza da India e Sri Lanka residenti in tutto il nord Italia e nel sud della Francia, e ospiti importanti quali i consoli generali dell'India a Milano (nel 2012 quello a fine mandato, nel 2013 il nuovo) e diverse autorità locali. Non mi è possibile approfondire in questo articolo l'interesse che *Ganesha Caturti* di Altare assume come esempio non solo di interazione fra le tre dimensioni dell'*asram* – spirituale, templare, politico-culturale – ma anche come momento di coesione e rafforzamento della comunità immigrata e di creazione di legami interni fra le sue varie componenti.

³³ La festa di Divali o Divapali, in onore della dea Lakshmi, è detta anche festa delle luci, ed è molto festeggiata in India in quanto coincide con il capodanno Vikram. La festa è considerata così importante da essere stata scelta come festività principale dell'hinduismo in Italia.

³⁴ La recente intesa fra l'Unione Induista e lo Stato italiano prevede che gli hinduisti possano scegliere un giorno all'anno da dichiarare ufficialmente festivo per il loro culto. Come indicato in precedenza, la scelta dell'Unione Induista è caduta su Divali. Tuttavia, il fattore simbolico del riconoscimento istituzionale è limitato dal fatto che a livello pratico cambi poco: la legge consente ai lavoratori hinduisti in Italia di godere di una giornata libera, ma che va a incidere nel monte-ferie totale previsto dai loro contratti.

La comunità dell'*asram* si ritrova quindi nella situazione di dover organizzare il proprio calendario di attività tenendo presente questi due sistemi temporali, *pancanga* e calendario italiano, e cercando di adattare il primo al secondo così come sfruttare le opportunità offerte da quest'ultimo per determinati tipi di attività.

Tabella 2: Le principali festività hinduiste nel 2013-2014

| Festività | 2013 | 2014 |
|---------------------------|------------------------|--------------------------|
| Pongal - Makara Samkranti | 14 gennaio | 14 gennaio |
| Maha Shiva Ratri | 10 marzo | 27 febbraio |
| Krishna Janmastami | 28 agosto | 17 agosto |
| Ganesha Caturti | 9 settembre | 29 agosto |
| Navaratri | 5 ottobre - 13 ottobre | 25 settembre - 3 ottobre |
| Divali o Divapali | 3 novembre | 23 ottobre |

6. Esigenze di cambiamento organizzativo: da *asram* a *math*?

I *sannyasin* di Altare sono ben consapevoli di essere una realtà molto particolare e isolata: il loro è l'unico *asram* hinduista in Italia e l'unico del proprio ordine in tutta Europa. Essi sanno di vivere in un contesto sociale dove l'hinduismo è radicalmente minoritario. Se quindi gli *asram* in India funzionano attraverso una serie di regole storicamente consolidate e integrate nel tessuto sociale circostante, in Italia non è possibile seguire le stesse norme. Le limitazioni che si pongono a chi cercasse di seguire uno stile di vita totalmente "indiano" sono tante, e riguardano tutte le sfere della vita sociale: l'alimentazione, il lavoro, l'interazione con l'esterno, la celebrazione delle festività o l'accoglienza dei visitatori. Appare quindi conseguente che si debbano fare alcuni sforzi e cercare delle mediazioni con il mondo circostante. Le mediazioni sono senza dubbio facilitate dal loro essere italiani di nascita, dall'essere quindi quel genere di persone che, come abbiamo visto, in antropologia sono definite *halfies*. Ciò consente loro di poter rivedere e rielaborare criticamente i concetti delle due culture cui appartengono, mettendole in connessione e rileggendo l'una in rapporto all'altra.

Il cenobitismo, ossia il vivere insieme a livello comunitario, è da loro inteso come la principale conseguenza di questa specificità e un primo elemento di distinzione con l'India. In India il termine *asram* designa

una comunità temporanea che si raccoglie intorno alla figura di un *guru*. La presenza dei *samnyasin* non è, però, mai fissa e stabile, essi girano e si muovono fra un *asram* e l'altro, e il pellegrinaggio – a piedi – è molto importante. Uno stile di vita del genere non può però essere mantenuto in Italia, dove i *samnyasin* non hanno altri *asrama* in cui recarsi oltre a quello di Altare. Il cenobio è quindi una scelta obbligata per chi in Italia vuole intraprendere la strada della rinuncia nell'ambito dell'ascetismo hinduista. La vita comunitaria avvicina il Gitananda asram più al modello organizzativo dei *matha* indiani, luoghi permanenti, dove risiedono stabilmente vari asceti³⁵ e fondati in realtà più su una gerarchia storicamente tramandata che non sul carisma personale di un singolo *guru*³⁶. Al livello della vita quotidiana, l'interesse comunitario assume dunque un peso maggiore che non in India. Il cenobitismo dell'*asram* è comunque particolare, in quanto presenta una convivenza fra uomini e donne che nel mondo indiano normalmente non si trova. La convivenza fra i generi è comunque rigidamente regolata all'interno dell'*asram*, per cercare di attenuarne la portata. Tutti questi elementi ci fanno capire come diventi necessario coordinarsi per garantire il funzionamento della comunità. I *samnyasin* di Altare sono dunque più interdipendenti l'uno dall'altro di quanto non lo siano i loro omologhi indiani.

7. La flessibilità del *dharma* e del *samnyasin*

Nel corso dell'articolo abbiamo visto come le tre dimensioni diverse del Gitananda asram – determinate dall'essere allo stesso tempo un luogo di ritiro ascetico, uno spazio dove sorge un tempio e la sede di un'associazione che diffonde all'esterno la cultura hinduista – comportino istanze e attività diverse, che contribuiscono a comporre il quadro dell'organizzazione del tempo. Dal livello quotidiano a quello annuale, la sequenza delle attività che si svolgono all'*asram* cerca di coordinarle, facendo sì che *samnyasin* e *brahmacharin* possano affiancare alla vita spirituale le esigenze di mantenimento del tempio e gli impegni esterni che la comunità ha preso.

La flessibilità caratterizzante la costruzione della persona *samnyasin* si presta bene a fronteggiare questa difficoltà e una ulteriore chiave inter-

³⁵ Tuttavia, è frequente che nei *matha* risieda stabilmente soltanto il superiore, il *mahanta*, assieme a pochi collaboratori e a tutti i *brahmacharin*. I *samnyasin* non hanno una residenza stabile e girano fra un *math* e l'altro. Cfr. V. Bouillier, *Y a-t-il des monastères dans l'hindouisme?*, cit.

³⁶ Sulla distinzione fra *asram* e *math* e le possibili traduzioni che i termini hanno ricevuto nelle lingue europee, cfr. *ibid.* Su questi termini e le questioni definitorie di una realtà monastica, cfr. M. Giorda - J. González Díez - S. Hejazi, *Studying Contemporary Monasticism in Italy*, cit.

pretativa riguarda l'idea di *dharma* nell'hinduismo. Il termine *dharma* è stato tradotto e definito in vari modi, in quanto in realtà è frutto di interpretazioni diverse nella stessa India, a seconda della regione o del gruppo sociale che lo prende in considerazione. Generalmente risponde al senso di "norma eterna" o "legge di natura" che regola il mondo³⁷. In una prospettiva più antropologica, *dharma* è l'insieme «di tutti quegli elementi, leggi morali e codici etici, credenze, concetti e teorie, riti e osservanze, che sono designati per tenere insieme il sistema sociale»³⁸. La caratteristica del *dharma* è però quella di, pur essendo universale ed eterno, essere anche adattabile e frammentato. Nelle parole di Stefano Piano, si può arrivare a dire che esiste un *dharma* proprio di ogni persona, nelle forme di «una via propria a ogni uomo per conseguire non solo l'armonia con la natura e con la società umana, ma anche – e soprattutto – la consapevolezza della propria realtà spirituale e della propria identità col Tutto»³⁹. Ciò grazie al passaggio da *dharma* a *visesa dharma*, da norma universale a particolare, da assoluta a relativa. Pertanto «le nozioni di giusto e ingiusto perdono il loro valore assoluto, dal momento che ciò che è giusto, per esempio, per un *brāhmano*, o un asceta, può essere ingiusto per un principe e viceversa», o persino «un atto che appare ingiusto (*adharmā*) in tempi normali può diventare giusto in tempi di sventura e avversità»⁴⁰.

Il *dharma* ha quindi un forte radicamento contestuale, al punto che le sue norme possono garantire numerose eccezioni se non una vera e propria sospensione quando una persona esce dal suo "contesto culturale"⁴¹. A questa flessibilità insita nel *dharma* si aggiunge la flessibilità caratterizzante la costruzione della persona *samnyasin*, che a sua volta si adatta molto bene alla condizione *halfie* degli abitanti del Gitananda asram. Come abbiamo visto, il *samnyasin* non è tenuto a rispettare le regole del *dharma* comune, in quanto ha rinunciato al mondo e alle sue norme. Egli è libero di seguirle e sceglie di farlo in quanto queste norme possono essere utili al perseguimento dei propri fini spirituali. Si distingue quindi fra le attività fondamentali, che si considerano irrinunciabili, e quelle secondarie, che possono essere oggetto di mediazione, variazione, innovazione. Per le prime si cercherà di lavorare in modo da renderle possibili, tutte le altre saranno valutate di volta in volta e oggetto di un ripensamento

³⁷ S. Piano, *Sanatana Dharma*, cit., p. 33.

³⁸ K.S. Mathur, *Hindu Values of Life. Karma and Dharma*, in T.N. Madan (ed.), *Religion in India*, Oxford University Press, New Delhi 1991, pp. 63-78, qui p. 77.

³⁹ S. Piano, *Lo hinduismo*. II. *La prassi religiosa*, in G. Filoramo (ed.), *Hinduismo*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 171-245, qui p. 182.

⁴⁰ *Ibi*, p. 183.

⁴¹ K.S. Mathur, *Hindu Values of Life*, p. 76.

culturale. La dinamica disciplina/volontà si unisce quindi all'elemento contingenza, ed entrambe si ripercuotono sull'organizzazione del tempo e delle attività.

Di conseguenza, tutti gli elementi caratterizzanti l'esistenza del Gitananda asram che abbiamo preso in esame – la vita quotidiana, l'organizzazione del tempo e delle attività, la dimensione comunitaria, il calendario – evidenziano il particolare modo dei *samnyasin* di Altare di costruire la loro esperienza in un contesto culturale diverso da quello indiano. L'adattamento temporale, le strategie di controllo e addomesticamento non fanno quindi altro che rispondere a un problema più generale, che riguarda la specificità dell'ascetismo hinduista in Italia. Un ascetismo che è costretto ad assumere delle forme organizzative diverse e innovative rispetto all'India, e quindi sia a convivere con dimensioni di tipo templare e culturale, ma anche a trovare una risposta alla consapevolezza di essere una forma culturale minoritaria senza rinunciare però ai propri principi di base. La flessibilità caratterizzante sia l'idea di *dharma* che il concetto di persona *samnyasin* garantisce questi adattamenti ed è alla base della realtà del Gitananda asram di Altare.

Abstract: *This article exposes the first results of an ethnographic research in the Gitananda asram of Altare (Savona), a Hindu ascetic community in Northern Italy. My main research interrogatives concern the organizative declination of an oriental ascetic tradition when is moved to a western context as well as Italy and the dynamic between conservation and innovation that characterizes the process. In the first part I describe the different levels of the construction of Gitananda asram reality – ascetic community, temple and cultural-politic profile. Then, I analyze person conceptions in Hindu ascetics, like samnyasin figure, emphasizing his elements of flexibility. Using as analytical outline the social and cultural construction of time in the asram, I continue illustrating the differences between Indian and Italian rhythms and the mediations and influences between each other. I conclude using the Hindu notion of dharma, the social rule, to explain the sense of the variations and the particularities of the construction of an asram in a non-Indian context.*