

Le religioni asiatiche secondo gli adolescenti italiani

Contesto, analisi e riflessioni su una tendenza verso il 'regime di Mercato Globale'

Giovanni Lapis

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract Research on the cultural influence of Asian religions in Western countries tends to overlook younger actors as receivers and producers of innovation. By applying a theoretical framework that highlights the cultural role of nationalism, neoliberalism and consumerism in shaping religious behaviour, the article analyses, through interviews, the interpretation of Asian religions among a purposive sample of adolescents and put them within the larger context of the physical and mediatic presence of these religions in society. It argues that these adolescents further align themselves with those trends in Italian society which follow the so-called 'Global Market Regime'. It also provides reflections on the implications of this situation concerning religious and intercultural education.

Keywords Asian religions in Italy. Religious change. Neoliberalism and consumerism. Adolescents. Education.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Quadri teorici. – 3 Contesto: le religioni asiatiche in Italia. – 4 Analisi delle interviste. – 4.1 Introduzione. – 4.2 Motivazioni e attitudini. – 4.3 Immaginari e interpretazioni. – 5 Contesti, modalità di incontro e di interazione col tema. – 6 Conclusioni e riflessioni pedagogiche.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted 2022-11-29
Accepted 2023-05-17
Published 2023-08-29

Open access

© 2023 Lapis | 4.0



Citation Lapis, G. (2023). "Le religioni asiatiche secondo gli adolescenti italiani. Contesto, analisi e riflessioni su una tendenza verso il 'regime di Mercato Globale'". *Annali di Ca' Foscari. Serie orientale*, 59, 719-762.

DOI 10.30687/AnnOr/2385-3042/2023/01/025

719

1 Introduzione

Lo studio delle religioni sud- ed est-asiatiche (da qui in poi, 'religioni asiatiche') sta rivolgendo una crescente attenzione alla loro diffusione, sviluppo e adattamento al di fuori dei loro contesti di origine, in particolare in America e in Europa. Spesso si sottolinea il ruolo del *Global North* nella diffusione di tali tradizioni, a partire dall'influenza del concetto stesso di religione (Bloch, Keppens, Hedge 2010; Lopez 1995; McMahan 2008; Snodgrass 2003; Van der Veer 2014).

I primi studi sulla diffusione del buddhismo negli U.S. risalgono al 1979 (Prebish 1979). Tematiche successive sono state lo sviluppo di un «Western Buddhism» (Prebish, Baumann 2002; Sernesi 2006) o dinamiche globali, circolari e interregionali (Harding, Hori, Soucy 2020). Riguardo all'hinduismo, dopo le prime ricerche sulla Ramakrishna Mission di Vivekānanda in America (Jackson 1994) e sulla diffusione di guru e comunità in America ed Europa (es. Hatcher 2015), segnaliamo il recente *Handbook of Hinduism in Europe* (Jacobsen, Sardella 2020). Relativamente al Giappone, la diffusione globale delle 'nuove religioni' ha attratto un primo interesse (Clarke 2000), ma nuove ricerche convergono su un emergente «Global shintō» (Rots 2015) diffuso specialmente tramite internet (Ugoretz 2021, 2022). Riguardo alla Cina, le ricerche si sono concentrate sul daoismo negli U.S. (Komjathy 2004; Palmer, Siegler 2017; Siegler 2003; 2006) sul fenomeno della diaspora etnica e diffusione di termini e concetti come *yin-yang*, *dao* o confucianesimo (Cao, Giordan, Yang 2020; Madsen, Siegler 2011).

C'è un interesse trasversale per dinamiche socioculturali che creano flussi non lineari di persone, idee e pratiche legate alle religioni asiatiche, facilitate da un diffuso *milieu* culturale basato sull'ambigua ma influente idea di 'spiritualità', con impatto su diverse sfere sociali (non solo la religione istituzionalizzata) (Borup, Fibiger 2017). Varie ricerche mettono in relazione queste nuove interpretazioni di 'spiritualità orientale' con i temi del consumismo, neoliberismo, esotismo, orientalismo e individualismo (Altglas 2014; Carrette, King 2005; Palmer, Siegler 2017; Squarcini 2007).

Nel contesto di cui sopra, i curatori del numero monografico di *Journal of Global Buddhism* (Lam 2021) notano che nell'analizzare i processi di cambiamento religioso si è spesso ignorato il ruolo dei giovani nonostante siano i più sensibili ai cambiamenti socioculturali in atto (Willis 2003) nonché agenti essi stessi di cambiamenti presenti e futuri. Anche in Italia, pur se lo studio del rapporto tra i giovani italiani e la religione non è una novità (Garelli 2016; Ruspini 2019) a parte alcuni elementi relativi al rapporto tra spiritualità e giovani (Palmisano, Gilli, Lo Presti 2021; Palmisano, Pannofino 2017), il tema delle religioni asiatiche è ancora poco sviluppato.

La presente ricerca si collega a questi interessi legati all'impatto delle religioni asiatiche sulla sfera socioculturale in senso generale

e sul ruolo dei giovani. La ricerca prende altresì spunto dal cosiddetto «discursive study of religion» (Stuckrad 2013; Taira 2013), che si interroga sulle motivazioni e modalità in cui una tradizione, pratica o idea viene socialmente costruita come religiosamente connotata - nel nostro caso, connotata come 'religione orientale'.

Il presente articolo intende essere un primo lavoro di tipo esplorativo in cui sondare e analizzare la ricezione e la rielaborazione, da parte degli adolescenti, delle rappresentazioni e dell'immaginario relativo alle religioni asiatiche. Tale analisi terrà conto della presenza italiana di istituzioni e centri, delle pratiche di *bricolage* religioso individuale, e - si vedrà, in particolar modo - delle modalità e contenuti in cui vari *media* (film, internet, social media, ecc.) presentano le religioni asiatiche. Si farà qui riferimento a adolescenti non per forza inseriti in contesti religiosi ben definiti o che si identificano in una specifica religione. Ci si propone di indagare le modalità attraverso le quali la crescente presenza fisica e mediatica delle religioni asiatiche interagisca con il retroterra socioculturale delle nuove generazioni. Allo stesso tempo, ci si chiederà se si intravedono differenze tra gli esponenti di queste generazioni e gli attori adulti e/o istituzionalizzati.

Questa ricerca intende anche riflettere sulle pre-conoscenze e le fonti di *everyday knowledge* (Moje et al. 2004) degli adolescenti in relazione alle religioni asiatiche. Ci si collega qui alle ricerche sulla necessità e modalità di un'educazione sulle religioni nelle scuole italiane (Arrigoni, Consonni, Però 2014; Giorda, Saggio 2011) in particolar modo relative alle tradizioni asiatiche (Ghidini 2014).

Il campione degli intervistati è stato scelto tramite una preliminare ricognizione attraverso dei questionari quantitativi somministrati con la collaborazione delle scuole. Con tali questionari preliminari si è voluto principalmente misurare, tramite scala a cinque, il grado di familiarità e di interesse per le «tradizioni religiose/filosofiche/spirituali orientali» (comm. pers.) in generale, e per sotto-tematiche quali buddhismo, hinduismo, pratiche singole come yoga, e specifiche aree come Giappone, Cina, Tibet, etc. È stato chiesto anche un dato qualitativo, ossia in che modo si tende a definire tale interesse, a scelta tra 'religioso/spirituale', 'filosofico', 'estetico', accompagnata da breve descrizione. Altri dati raccolti sono stati età, tipologia di scuola, nominativi e contatti. È stato richiesto, con firma, il consenso informato al trattamento dei dati personali (nel caso di minori, con firma di un genitore o tutore legale).

Su 133 risposte ai questionari, 12 persone tra i 14 e i 18 anni (cf. appendice) sono state contattate per condurre interviste in profondità semi-strutturate tra ottobre 2021 e maggio 2022. Le persone da intervistare sono state scelte, in primo luogo, fra chi dimostrava maggior familiarità e interesse complessivo per il tema generale e le sotto-tematiche. In seconda battuta si è cercato di ottenere un

campione diversificato in base al grado di interesse relativo verso le singole sotto-tematiche, al tipo di scuola frequentata, all'età e al sesso biologico (desunto dal nome). Le interviste in profondità, condotte singolarmente, hanno seguito una traccia di domande per sondare sviluppo, modalità, contesti e motivazioni relative all'interesse e alla conoscenza delle religioni asiatiche, nonché sull'influenza di tali interessi e conoscenze sulle proprie visioni di sé, della propria cultura/società, e del mondo. Per ognuna intervista si è tenuto conto anche dei dati del questionario preliminare.

In altri termini, si è attuato un *purposive intensive sampling* (Cohen, Manion, Morrison 2018, 218-19) in cui ci si è deliberatamente focalizzati su un determinato campione da cui aspettarsi sia profondità e ricchezza di contenuti, ma che includesse anche una certa variabilità di interesse e dati anagrafici. Tuttavia, includendo anche i dati della ricognizione preliminare, sembra che l'interesse complessivo verso le «tradizioni religiose/filosofiche/spirituali orientali» coinvolga soprattutto una popolazione femminile verso la maggiore età e porti con sé una tendenza verso specifiche sotto-tematiche come il buddhismo o il Giappone. Infine, l'area sotto esame è stata circoscritta al Veneto per mantenere una certa uniformità di accessibilità a possibili influenze da parte di centri relativi alle religioni asiatiche, ciò al fine di attuare delle generalizzazioni all'interno del campione scelto. Come si vedrà, tuttavia, la variabile della presenza sul territorio delle religioni asiatiche ha un ruolo marginale, visto che le occasioni di contatto tendono a essere fornite tramite media quali internet, video o cartacei, o tramite ristrette cerchie personali.

Per venire a delle generalizzazioni in relazione a fattori anagrafici, di genere o territoriali esula dallo scopo del presente articolo, specialmente in considerazione del fatto che non si intende qui descrivere un campione 'statisticamente rappresentativo' della popolazione adolescente italiana in relazione alle religioni asiatiche, bensì scoprire elementi 'eloquenti' per una prima formulazione teorica (cf. Bremborg 2011, 313-14; Cardano 2018; Corbetta 2003, 266-8). Inizialmente la prospettiva teorica era quella di cercare *patterns* di globalizzazione (cf. Dessì 2020; Roudometof 2016) inediti e peculiari. Tuttavia, durante la raccolta e analisi di dati - non priva di difficoltà relative al grado di collaborazione delle scuole¹ - ho notato che

1 In questo contributo, già di suo articolato, non intendo analizzare aspetti periferici alla ricerca. Tuttavia è da notare che diverse scuole, specialmente al livello dirigenziale, hanno manifestato atteggiamenti di sospetto e contrarietà riguardo alla partecipazione degli alunni, come se il tema della ricerca fosse in qualche maniera troppo sensibile o ritenuto non rilevante per gli adolescenti, pur con tutte le rassicurazioni in tema etico e di protezione dei dati personali da parte del ricercatore. Approfitto per ringraziare l'ufficio del Responsabile della protezione dei dati personali (RDP) dell'Università Ca' Foscari Venezia per il supporto in tal senso.

adottando un diverso approccio emergevano altri tipi di *patterns* interessanti fino a giungere a una saturazione teorica soddisfacente (cf. Cohen, Manion, Morrison 2018, 223-4).

Tali prospettive interpretative, sullo sfondo di una teoria generale della globalizzazione, considerano i processi politici, economici e culturali legati al moderno stato-nazione, al neoliberismo, al marketing e al consumismo quali elementi imprescindibili per l'analisi e l'interpretazione della presente situazione religiosa. In particolare, utilizzerò due concetti idealtipici che Gauthier (2020) chiama «regime di Stato-Nazione (Nation-State Regime)» e «regime di Mercato Globale (Global-Market Regime)».²

In quanto segue discuterò in primo luogo gli strumenti teorici scelti per l'interpretazione dei dati.

Tramite queste lenti concettuali, discuterò inizialmente la presenza delle religioni asiatiche nel contesto italiano enfatizzando gli elementi rilevanti per la discussione dei dati sugli adolescenti. Esaminerò poi allo stesso modo le motivazioni dell'interesse per le religioni 'orientali' da parte degli adolescenti, le loro modalità di interpretazione, i contesti e le fonti di conoscenza. Nelle conclusioni sintetizzerò i risultati e proporrò delle riflessioni sui risvolti significativi in merito all'educazione sulle religioni e al dialogo interculturale. In appendice è offerta una scheda con i dati degli intervistati.

2 Quadri teorici

Utilizzando la terminologia di Appadurai (1996), possiamo concepire la presenza delle religioni asiatiche in Italia soprattutto come flussi di persone (*ethnoscape*), e di immaginari e narrazioni, specialmente tramite media elettronici (*mediascape*). Appadurai ritiene che tali flussi creino delle disgiunture nella supposta omogeneizzazione apportata dalla globalizzazione. Tuttavia, come mostrerò, pur nella mancanza di strette relazioni causali tra la situazione delle religioni asiatiche in Italia e la loro ricezione tra gli adolescenti intervistati, risaltano in entrambi i casi dei *patterns* riconducibili a processi su scala globale.³ In particolare, ho notato che le modalità in cui i *mediascapes* ed *ethnoscapes* relativi alle religioni asiatiche interagiscono in Italia,

2 Seguendo la scelta di Gauthier (2020, 10), «Nazione-Stato» e «Mercato Globale» sono indicati con l'iniziale maiuscola per segnalare che fanno riferimento a 'idee' e 'ideali', e non a istituzioni o altri fenomeni empirici. Ciò vale specialmente per il «Mercato Globale», che non deve essere inteso meramente come il meccanismo di aggiustamento tra domanda e offerta, ma, si vedrà, come un insieme più complesso e sfumato di idee e valori.

3 Similmente, Ugoretz (2022) parla di «parallel glocalization», ossia «process of simultaneous glocalization that is independent in terms of location yet coincident in terms of outcome» (13).

ma non solo, sono legati alla presenza egemonica di ciò che Gauthier (2020) definisce come «regime di Stato-Nazione» e «regime di Mercato Globale». Per regime si intende un

macro-level ideal-type of social regulation that allows for comparative analyses and the objectivation of social realities. A regime is a multi-dimensional, relatively stable, and discernible constellation organised around a series of structuring characteristics or principles. (4-5)

In quanto concetti idealtipici, i due regimi non si escludono necessariamente a vicenda, specialmente se si considera che il regime di Mercato Globale rappresenta l'evoluzione di certi tratti di quello di Stato-Nazione. Pertanto nella realtà empirica è facile trovarli sovrapposti (11-12).

Il macro-regime di Stato-Nazione deriva il suo principio ordinatore dal meso-regime della politica, che assume appunto la forma del moderno Stato-Nazione, ed è il regime dominante a partire dal XIX secolo. In quanto tale esso struttura molte dimensioni della società, compresa la religione, che viene normativamente intesa come:

characteristically rationalised, institutionalised, scripturalised, dogmatic, belief-centred, differentiated, (mono)theistic, hierarchical, centralised, ideological, homogenised, institutionalised, territorial, and nation-bound. Its *corresponding regime of authenticity* is grounded in claims of Truth and Rationality, and is pillared on belief and institutional regulation – Weber's 'legal-rational' mode of authority. (5)

Tuttavia, a partire dagli anni Sessanta e con una accelerazione dagli anni Ottanta in poi, questo regime ha progressivamente lasciato spazio a quello di Mercato Globale. Quest'ultimo trae i suoi principi strutturali dal meso-regime dell'economia neoliberale. Essenzialmente, si riferisce all'attuale situazione in cui l'idea (e l'ideale) del 'Mercato' ha una valenza regolatoria per molti aspetti della società su scala globale. Più nel dettaglio, tale regime si contraddistingue per l'imperativo, da un lato, dell'individualismo utilitaristico, tramite idee e valori come analisi di costo-efficacia, risorse umane, auto-realizzazione (per esempio, la carriera), mobilità, il superare gli ostacoli, il costante miglioramento e simili (91-113). Dall'altro lato c'è l'imperativo dell'individualismo espressivo, la continua necessità di idee, immaginari e oggetti che permettano di dare sempre nuovi significati o maggiore autenticità alle identità dell'individuo tramite la strutturazione della vita in lifestyles 'unici'. Campbell (1987) ha individuato delle weberiane «affinità elettive» che sussistono tra il sentimentalismo e l'individualismo del Romanticismo, e il consumo di beni al di là della loro razionale utilità. Già nelle sottoculture degli anni Sessanta vestiti e musica fungevano da *marker* sociale e identitario. Spinto dal marketing che ha sfruttato tali dinami-

che attraverso la retorica dell'autenticità (Gauthier 2020, 133-7), il consumismo ha introdotto un «massive subjective turn of modern culture», «a new form of inwardness, in which we come to think of ourselves as beings with inner depths» (Taylor 1991, 26).

In tale regime la religione fuoriesce dalla precedente razionalizzazione weberiana. Si notano una de-nazionalizzazione, una immanentizzazione della salvezza (benessere, denaro, auto-realizzazione) e del postulato superempirico (karma, energie, coscienza cosmica), un rifiuto delle istituzioni e della ortodossia a favore dell'autorità dell'esperienza personale o del carisma del maestro, una fuoriuscita dalla sfera della 'religione' in senso stretto verso altre sfere sociali, in modalità che nel regime precedente sarebbero state definite superstiziose: la religione come cura della mente e del corpo, come guida per gli affari, la religione dispersa in singoli concetti, pratiche, tecniche o oggetti utilizzabili in occasioni di bisogno. Nella apparente eterogeneità, il filo è una articolazione di religiosità in lifestyle in funzione di un sé che deve essere espresso, esplorato, curato e migliorato (Gauthier 2020, 201-26; cf. anche Possamai 2018, 115-46).⁴

Questa cornice concettuale è coerente con le modalità in cui le religioni asiatiche si sono posizionate globalmente a partire dal XIX secolo. Di fronte agli imperativi del regime di Stato Nazione e del suo concetto di religione, innovatori religiosi e attivisti nazionalisti quali Vivekānanda (1863-1902), Dharmapāla (1864-1933), Shaku Sōen (1860-1919) e Taixu (1890-1947) hanno risposto presentando le

⁴ A differenza di approcci sociologici come la *Rational Choice Theory* (cf. per esempio Young 1997 e la critica di Gauthier 2020, 167-72), non si tratta qui di ricercare nelle dinamiche religiose un modello di razionalità atomistica per cui le scelte razionali del singolo produttore/religione e del singolo consumatore/praticante si incontrino e vadano verso un equilibrio di domanda e offerta. In maniera simile, Gauthier critica studiosi come Peter Berger (1967, cf. in particolare 147-77) e Wade C. Roof (1999) riguardo utilizzo nelle loro analisi di concetti come la privatizzazione della religione e la libera scelta in un 'mercato religioso' o 'mercato spirituale'. Gauthier rimprovera loro di dare per scontati tali concetti, come se fossero una naturale evoluzione in cui la moderna soggettività atomistica e razionale, il pluralismo democratico e l'assunto della differenziazione delle sfere sociali (secolarizzazione) hanno fatto sì che il meccanismo del mercato inglobasse la religione. Ciò che si perde di vista sono le logiche culturali proprie del Mercato Globale che stanno strutturando con una certa coerenza i cambiamenti religiosi dagli anni Sessanta in poi, prima nel *Global North*, ma anche nel *Global South*. Tali logiche possono spiegare fenomeni che sembrano inizialmente disparati ed eterogenei in quanto legati alla sfera e alla scelta privata del singolo, perché in realtà quest'ultima è condizionata da più ampi processi culturali, sociali, politici ed economici (Gauthier 2020, 158-229). Inoltre, l'approccio di Gauthier permette di non applicare improvvisamente un termine come 'spiritualità' quale alternativa concettuale a 'religione', o applicare il regime di Mercato Globale esclusivamente ai 'soliti sospetti' come i movimenti *new age*. Riguardo alla prima questione, il termine 'spiritualità' è da considerarsi più come sviluppo moderno del vocabolario religioso emico (Huss 2014), e in ultima analisi è riassorbibile nel concetto etico di religione (Streib, Klein 2016). Per la seconda questione, è da notare l'influenza del regime di Mercato Globale in contesti apparentemente inusuali, come il *prosperity gospel* del pentecostalismo, e non solo (Gauthier 2020, 254-81).

loro religioni nazionali come, da un lato, ancor più razionali, individualiste e ‘scientifiche’ del cristianesimo, e dall’altro, ancora più radicate nella dimensione ‘spirituale’ o ‘interiore’ che l’Occidente materialista’ aveva perso. A partire dagli anni Sessanta, la crescente influenza del regime di Mercato Globale e questioni emergenti legate a libertà, irrazionalità, sensualità, corporeità e un maggior contatto con la natura trovano nuove risonanze con lo zen di Suzuki Daisetsu (1870-1966) col tantrismo (Urban 2003) e col daoismo (Palmer, Siegler 2017).⁵ Il caso dello yoga (Mori, Squarcini 2019) così come gli usi del termine stesso ‘zen’ (Irizarry 2015) ben testimoniano l’influenza di questo regime tramite la de-istituzionalizzazione, dispersione e riarticolazione in fenomeni da un lato molteplici, dall’altro standardizzati in termini di benessere o autenticità dell’esperienza individuale.

Nella sezione seguente discuterò brevemente il contesto italiano (e non solo) relativo alla presenza e influenza delle religioni asiatiche, focalizzandomi su come differenti *ethnoscape* e *mediascape* abbiano impattato in Italia in modalità conformi al regime di Stato-Nazione o a quello di Mercato Globale. Tale operazione ci consentirà di acquisire un quadro di partenza e confronto con i dati delle interviste.

3 Contesto: le religioni asiatiche in Italia

Secondo il CESNUR, il Buddhismo in Italia conta circa 215.500 membri di nazionalità italiana (95.500 per la sola Sōka Gakkai), più 118.000 buddhisti immigrati da Paesi asiatici. È stato introdotto inizialmente tramite canali accademici, a partire da specialisti come Giuseppe Tucci (1894-1984), ma ha suscitato anche l’interesse di filosofi e psicanalisti. Negli anni Settanta, al nord, si registrano i primi approcci anche alla pratica, sempre in un contesto di razionalismo, come si evince dalla prima rivista italiana dedicata: *Il Buddhismo scientifico* (Falà 2016, 126-9). Si nota già una tensione tra il regime di Stato Nazione e il regime di Mercato Globale nella maggiore diffusione del Buddhismo negli anni Novanta in concomitanza col premio Nobel al 14° Dalai Lama (1989) e il film *Piccolo Buddha* (1993). Pur su base razionale, l’interesse per il buddhismo è cresciuto anche sulla scia della spinta carismatica e mediatica legata all’immaginario del Tibet. Assieme alla presenza di diversi maestri in diaspora, ciò si riflette nel fatto che i centri di buddhismo tibetano sono la maggioranza tra quelli attestati in Italia (131).

Discorso analogo vale per le scuole zen, seconde per presenza di centri. Sono in gran parte legate al lignaggio Sōtō di Taisen

⁵ Si veda King 1999; Lopez 2008; Rigopoulos 2019; Snodgrass 2003; McMahan 2008, 122-32; Sharf 1993.

Deshimaru (1914-1982). Figura carismatica, la diffusione del suo zen in Europa negli anni Settanta-Ottanta è dovuta a un approccio disallineato rispetto all'uso consolidato in Giappone. Similmente a Suzuki, egli presentava lo zen come la quintessenza dell'approccio intuitivo dell' 'Oriente', antitetico all' 'Occidente', compatibile con la neurofisiologia e critico verso le forme istituzionali dello zen 'tradizionale'. Ritroviamo tuttavia il regime dello Stato Nazione nell'enfasi posta sulla superiorità culturale del Giappone rispetto a un 'Occidente' in crisi e pertanto bisognoso dello zen (Fujii 2021, 197-203). Similmente, nonostante l'iniziale distanziamento istituzionale, lo zen europeo ha sentito la necessità di un riconoscimento formale dei lignaggi da parte delle organizzazioni in Giappone (202, 213-17). Nondimeno, si può osservare il regime di Mercato Globale nello sviluppo di forme 'creole' e 'culturali' in cui la pratica Zen incorpora o si affianca a pratiche come yoga, mindfulness, *ikebana* e arti marziali (Borup 2021, 120).

Una simile tensione si evince anche nelle tendenze apparentemente in contraddizione della *Sōka Gakkai* Italia. Da un lato c'è una forte enfasi sulla dimensione sociale e organizzativa. C'è una forte strutturazione gerarchica che punta a coinvolgere e motivare i membri. Dall'altro c'è una tangibile individualizzazione, semplificazione e libertà esegetica. Il concetto di 'energia vitale' di natura psico-fisica attivata tramite la recitazione del *daimoku* (titolo)⁶ è variamente interpretabile, anche in senso scientifico. Ci si concentra tuttavia sui suoi effetti pragmatici e sulla 'sacralizzazione' di aspetti di vita quotidiana come il successo negli affetti, nel sociale e nel lavoro (Barone, Molle 2006). Ciò si riflette nelle contrapposte letture politiche della *Sōka Gakkai* in Italia, rappresentata sia come autoritaria, gerarchica e 'di destra', sia come emancipatoria, progressista e 'di sinistra' (Stortini 2021, 257-64).

L'influsso del regime di Stato-Nazione si nota in buddhismi particolarmente tradizionali, specialmente in ambito tibetano, che fungono da isole identitarie per immigrati ma attraggono anche italiani alla ricerca di un *dharma* 'incontaminato'. Ciò determina a volte polemiche inter-settarie di natura anche politica (Falà 2016, 149, 191-2). Un'altra dinamica affine al regime di Stato-Nazione è la formazione dell'Unione Buddhista Italiana (UBI), che implica una organizzazione istituzionale e l'ineluttabilità di certe omogeneizzazioni dottrinali per motivi burocratici di fronte a interlocutori statali (cf. Squarcini 2006), o in prospettiva di un ecumenismo che vuole presentare il buddhismo come qualificato interlocutore intellettuale.⁷

⁶ Si tratta di una giaculatoria che recita *namu myōhō renge kyō* (rendo omaggio al Sutra del loto della legge meravigliosa), pratica principale della *Sōka Gakkai*.

⁷ Cf. Sernesi 2006, 33; Falà 2015, 193-7 e iniziative come la Dharma Academy (<https://dharma-academy.it/>) o conferenze internazionali come il convegno *Dharma Today* del 2022 (<https://unionebuddhistaitaliana.it/eventi-attivita/dharma-today/>).

Tuttavia le tendenze prevalenti seguono il regime del Mercato Globale. Falà, ex presidente dell'UBI, adduce lo scarso ricambio generazionale nei maestri buddhisti al fatto che le nuove generazioni cercano una «spiritualità meno specifica e più olistica da *prêt-à-porter* spirituale e da *google web*» (2016, 151), in cui buddhismo e altre tradizioni figurano come dimensione artistico-creativa o come opportunità per una «ginnastica del fisico e dell'anima per conseguire maggior efficienza» (151). D'altro canto, lei stessa riconosce la compresenza di pratiche e offerte culturali non strettamente legate alle peculiarità dei lignaggi in questione. Se da un lato questi fenomeni vengono spiegati come mezzi di sostentamento economico (146-51), dall'altro va notato che, per esempio, Carlo Tetsugen Serra (1953-) attivo fondatore di centri zen *Sōtō*, attua una modalità di proselitismo e divulgazione decisamente in linea col regime del Mercato Globale. Egli è il creatore del marchio 'Scuola Zen di Shiatsu®',⁸ e autore di pubblicazioni su temi come 'Management Zen', 'Zen Counseling', 'Urban Zen', 'Mindful Zen'.⁹ Simili osservazioni valgono anche per diversi centri tibetani, in cui, oltre alla pervasiva presenza di molte varietà di yoga, si ritrovano disparate attività sempre legate al tema del benessere psico-fisico/olistico: naturopatia tibetana, biodinamica craniosacrale, 'mindful eating', counseling, *qi-gong* e molte altre.¹⁰

Riguardo all'hinduismo, secondo il Rapporto Eurispes *L'Induismo in Italia* (Eurispes 2019), esso conta 150.000 individui, di cui 30.000 di cittadinanza italiana. Esso si è sviluppato tramite diversi acclimamenti al contesto italiano (Nencini, Squarcini 2020) in cui possiamo discernere una certa tensione tra i due regimi. Per esempio, negli anni Cinquanta arriva la *Self Realization Fellowship* (SRF) che si basa sullo yoga come mezzo per incontro col divino. Data la struttura di stampo monastico con ministri che officiano rituali matrimoniali e funebri e uno stretto dialogo col cristianesimo, «Italian SRF succeeded in not being perceived as an extravagant and out-of-place

8 <https://scuolazenshiatsu.it/insegnante/maestro-zen-tetsugen-serra/>.

9 <https://www.monasterozen.it/il-fondatore/>.

10 Un caso interessante è quello dei centri legati a Gangchen Tulku Rinpoche (1941-2020), maestro specializzato in medicina tibetana che ha inventato il 'metodo di Autoguarigione Tantrica NgälSo', presentato come «l'essenza stessa di tutti gli antichi insegnamenti filosofici, di medicina e astrologici riadattati per far sì che le persone moderne possano beneficiare dei suoi effetti positivi [...] per superare e trasformare i nostri blocchi fisici e mentali, la nostra sofferenza e le nostre emozioni negative» (<https://ngalso.org/it/nostro-lignaggio/#autoguarigione>). L'influenza del regime di Mercato Globale non solo si nota nel *merchandise* che spazia da strumenti per la pratica a candele profumate, ma anche nell'iniziativa educativa per bambini chiamata 'karuna virus'. Essa non promuove direttamente, come si farebbe in un regime Stato-Nazione, l'insegnamento buddhista, ma più implicitamente le pratiche del lignaggio nell'ottica di «aiutare a vivere le difficoltà» - come la pandemia - «come un'opportunità per sviluppare il proprio potenziale umano e coltivare una mente più serena, felice e sana» (<https://shop.ngalso.org/it/collections/kids/products/karunavirus>).

reality» (1109). Dall'altro lato, la Meditazione Trascendentale viene presentata negli anni Sessanta come metodo in linea con il pensiero scientifico e di semplice applicazione. Oltre alla 'scientificizzazione' o 'strumentalizzazione', il suo successo è dovuto al carisma di sponsor come i *Beatles* o Mia Farrow. Anche la *International Society for Krishna Consciousness* (ISKCON), giunta negli anni Settanta, ha nel tempo negoziato il proprio *setting* elitista e monastico con una maggior apertura, per esempio ospitando nelle proprie sedi eventi che esulano dall'ortodossia come la ormai conosciuta festa della Holi (1111).

Negli anni Ottanta-Novanta la situazione si fa più complessa, con la crescita dell'immigrazione da India, Sri Lanka e Bangladesh e l'arrivo di nuovi movimenti e maestri, inclusi i lignaggi tantrici con il repertorio di termini oggi diffusi come *cackra* o *kundalinī*. Ciò porta a una sorta di polarizzazione dell'hinduismo italiano nei due regimi. Secondo la logica del regime di Stato-Nazione, c'è una progressiva istituzionalizzazione fino alla fondazione dell'Unione Induista Italiana (UII). Con la stipula dell'Intesa con lo Stato italiano nel 2012, l'attività di tutela, rappresentanza e coordinamento dei vari gruppi hinduisti subisce necessariamente una sistematizzazione, anche dottrinale e di prassi, specialmente in relazione al corso di formazione su hinduismo per insegnanti riconosciuto dal M.I.U.R. nel 2015 (1113-19). È da notare un esplicito riguardo per lo yoga quale pratica centrale da tutelare da interpretazioni che la considerano un «mero insieme di pratiche ginniche o psichiche».¹¹

Ciò conferma che il più largo contesto socioculturale si muove secondo dinamiche diverse, ossia del regime di Mercato Globale. Nencini, Squarcini (2020) chiamano «ablated hinduism» (1120-5) quei processi - sviluppati dal 2000 in poi - di diffusione di idee, pratiche e immaginari *hindū* al di fuori di espliciti contesti istituzionali/identitari. Si tratta spesso di mercificazione e riarticolazione di pratiche e concetti in un'ottica di 'benessere' e di costruzione di un proprio lifestyle. Di nuovo lo yoga è esemplificativo: circa un milione di italiani (1121) lo praticano senza che ciò necessariamente li identifichi come *yogī*, *yoginī* o *hindū*. I canali di trasmissione non sono più quelli tradizionali, come dimostrano i 200.000 iscritti a canali YouTube relativi allo yoga e le 650 pubblicazioni in italiano. Discorso analogo vale per idee e pratiche legate a termini come *tantra*, *cackra* e *kundalinī*. Tali concetti, pratiche e oggetti, pur così approcciati, sono ritenuti avere ancora una supposta 'essenza originaria'. Si crea quindi una «rarefied but pervasive atmosphere» e una «foggy form of identity» (1124) tra persone accomunate da un'idea generica di 'spiritualità orientale' e intente a costruire tramite essa buona parte delle loro soggettività.

¹¹ <https://www.induismo.it/yoga/>.

A partire da questo concetto di ‘ablazione’ possiamo considerare la presenza in Italia, sia fisica che mediatica, di religioni legate a Cina e Giappone. Riguardo alla Cina, è rilevante l’osservazione di Gauthier (2020, 210) sul fatto che il regime di Mercato Globale favorisce il ‘re-incantamento’ di pratiche corporee relative alla guarigione o alle arti marziali.

Un primo esempio è la presenza in Italia di afferenti allo *Universal Tao Healing* di Mantak Chia (1944-),¹² uno dei principali diffusori globali di concetti e pratiche di derivazione daoista. Idee quali il flusso *qi*, pratiche meditative e di alchimia interna sono articolate in un metodo di guarigione olistica da apprendere tramite corsi erogati da istruttori certificati, definiti ‘maestri’. Pur presentato come metodo non religioso bensì pratico, a volte anche ‘scientifico’, il risultato a cui si punta è decisamente ‘incantato’: l’armoniosa evoluzione dell’individuo sia sul piano del benessere fisico che su quello del ‘potenziale spirituale’, tramite manipolazione del *qi* all’interno e all’esterno del praticante (Palmer, Siegler 2016).

Riguardo il tema delle arti marziali, nel 2017 nasce in Italia la *European Taoist Association* (ETA),¹³ la cui missione è promuovere «authentic Taoism and Wudang martial arts».¹⁴ Il fondatore You Xuande è attuale capo un lignaggio daoista con base nei monti Wudang, lo *Wudang Xuanwu pai*. Tra i propri patriarchi è annoverato il leggendario immortale Zhang Sanfeng¹⁵ che in quei monti avrebbe inventato il *taijiquan* (Darga 2009; Goossaert 2009). Come osserva il CESNUR,¹⁶ You Xuande ha convertito al daoismo alcuni italiani inizialmente interessati alle arti marziali,¹⁷ che lo diffondono a loro volta tramite

12 <https://cesnur.com/religioni-e-movimenti-di-origine-cinese-ed-estremo-orientale/mantak-chia-e-linternational-healing-tao/>.

13 <https://www.unionesarda.it/cultura/quartu-grande-inaugurazione-per-la-scuola-di-taoismo-u5gqio92>.

14 Secondo Wile (2007) l’attuale stretta correlazione tra daoismo e arti marziali è il frutto di un articolato processo, nato agli inizi dell’epoca repubblicana dalla necessità di ripensare e ricostruire diversi aspetti dell’identità cinese (nazionale, culturale, marziale, fisica). A partire da *boom* del mercato di arti marziali degli anni Settanta-Ottanta, queste ultime si sono trasformate nel *master symbol* della cultura cinese, tendenza potenziata anche dalle recenti politiche di *soft power* della Cina, che sfrutta tale immaginario sia per operazioni domestiche di *nation building* morale, sia per accrescere il proprio status culturale nelle relazioni internazionali (Yang 2018, 154). Da notare che i monti Wudang sono patrimonio UNESCO dal 1994. Cf. anche DeBernardi 2010.

15 https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=pfbid02wAbeBk9wEU5S wQV7nAuskAqo2yt1aV12dC6uYr2qpd57du6XnSiKoVePwTsr6fkkL&id=394881177537784.

16 <https://cesnur.com/religioni-e-movimenti-di-origine-cinese-ed-estremo-orientale/la-chiesa-taoista-ditalia/>.

17 In altre parole, a partire da un contesto di pratiche e idee inizialmente ‘ablate’ ma potenzialmente ricettive a un re-incantamento, la strategia di You Xuande ha avuto successo nel ricondurle al proprio specifico lignaggio, che viene presentato tuttavolta come daoismo *tout-court*.

lo stesso *medium*. Difatti i maestri italiani ufficialmente riconosciuti nel lignaggio sono tutti legati a palestre e centri specializzati in arti marziali e *qigong*.¹⁸

Al medesimo lignaggio daoista è legata anche la Chiesa Daoista d'Italia.¹⁹ A differenza dell'ETA, si struttura più secondo il regime di Stato-Nazione, presentandosi come «Ente Ecclesiastico e spirituale, [che] promuove e diffonde il culto e la confessione religiosa taoista in Italia e nel mondo, forma i Ministri di Culto, fornisce istruzione e assistenza ai fedeli taoisti e la cura delle anime».²⁰ In riferimento a daoismo e arti marziali, si afferma che «non c'entrano niente l'uno con le altre».²¹ La natura religiosa, organizzata, gerarchica e iniziatica del daoismo viene più volte sottolineata. Ciò è sintomo di come tale approccio cozzò con il più diffuso regime di Mercato Globale, che informa infatti alcuni commenti perplessi o apertamente critici ai video caricati nel loro canale YouTube.²²

Ritroviamo la centralità del tema delle arti marziali anche in relazione al buddhismo giapponese. Il fondatore del tempio Tenryuzan, Franz Seiun Zampiero, ha intrapreso un percorso che lo ha portato a essere ordinato nella scuola Tendai mentre era alla ricerca, in Giappone, di determinati lignaggi di arti marziali.²³ Tuttavia egli unisce la propria pratica di monaco a quella di maestro di arti marziali nella scuola Sakushinkan da lui fondata, il cui metodo non si limita all'ambito marziale, ma abbraccia anche quello 'spirituale' e 'medico'.²⁴

In merito ad altre tradizioni giapponesi, si segnala la presenza di alcune 'nuove religioni' (cf. Kato 2021) dal seguito piuttosto esiguo.²⁵ Tuttavia il concetto di «ablazione» ci porta a considerare, oltre al tema delle arti marziali o della guarigione, anche il rapporto tra religione e «popular culture» (Lyden, Mazur 2015). Per 'popular culture' si intendono quei contesti, pratiche e risorse della vita di ogni giorno che

18 I centri sono *Wudang Pai* di Roma, *Wudang You Xuande Dandao Institute* di Quartu (CA), sede legale dell'ETA e il *Xuanwu Institute* a Sestu (CA).

19 Fondata da Li Xuan Zong, al secolo Vincenzo di Ieso, discepolo di Wang Guangde (1947-2001), maestro anche del sopraccitato You Xuande. <http://www.daoitaly.org/index.html>. Vedi anche <https://cesnur.com/religioni-e-movimenti-di-origine-cinese-ed-estremo-orientale/la-chiesa-taoista-ditalia/>.

20 <http://www.daoitaly.org/chiesa-taoista-d-italia.html>.

21 <http://www.daoitaly.org/fraintendimenti-sul-taoismo.html>.

22 <https://www.youtube.com/watch?v=BF190Ietrvw>.

23 <https://www.sakushinkan.it/seiun>.

24 <https://www.sakushinkan.it/about>.

25 Le formazioni religiose in Italia appartengono a *Tenrikyō*, *Sekai Kyūsei kyō*, *Kōfuku no Kagaku*, *Makoto no Michi*, *Byakkō shinkō kai* e *Sūkyō Mahikari*. L'ultima conta il maggior numero di aderenti, 1.500 su un totale di 3.800. Cf. i vari articoli del CESNUR su <https://cesnur.com/le-nuove-religioni-giapponesi/> e i dati in <https://cesnur.com/dimensioni-del-pluralismo-religioso-in-italia/>.

hanno raggiunto un grado di prominenza tale da costituire una ampia base condivisa sulla quale avvengono disseminazione, conflitti e negoziazioni di significato. In tal senso, l'espressione include fenomeni come la cultura di massa, la cultura popolare (*folk*) o quella di *élite* (cf. Lyden 2015, 12-15). Come le istituzioni religiose non possono fare a meno di relazionarsi con la 'popular culture', quest'ultima non può fare a meno di considerare e rielaborare temi religiosi (cf. Lyden 2015, 15-19).

Bisogna pertanto considerare la diffusione e ri-creazione di immaginari sulla religione in Giappone tramite manga, anime, internet e social media, specie alla luce del radicamento di anime e manga nella storia culturale italiana contemporanea (Pellitteri 2014) e del recente boom di vendite legato al *lockdown* per Covid-19.²⁶ Secondo Thomas (2012), in manga e anime si può discernere un aspetto 'ricreativo' della religione in due sensi: da un lato come utilizzo di immaginari a scopo di intrattenimento, dall'altro come effettive ricreazioni di significati e pratiche rituali. Pur se riferite al contesto giapponese, tali conclusioni sono rilevanti anche al di fuori (cf. Park 2005). Non a caso la ricezione in Europa e U.S. di Hayao Miyazaki si è particolarmente concentrata su temi religiosi/ecologici (Thomas 2012, 103-25; Ogiwara-Schuck 2014).

Il tema ecologico-religioso è fondamentale anche in quel fenomeno che Rots (2015) e Ugoretz (2021) definiscono come «global Shintō» e «digital/online Shintō communities». Dagli anni Settanta l'influenza globale di un discorso sul ruolo delle religioni nella preservazione dell'ambiente (Pedersen 1995) ha stimolato la nascita dello «Shintō environmentalist paradigm» (Rots 2017) che ha diffuso, sia in Giappone che al di fuori, una concezione dello *shintō* quale tradizione fondamentalmente dedita alla venerazione della 'Natura'. Nella Repubblica di San Marino è presente un santuario (San Marino Jinja),²⁷ il cui sito definisce lo *shintō* come «una filosofia nata in Giappone 2.600 anni fa partendo dalla venerazione di tutti gli elementi che compongono la natura».²⁸ Esistono un gruppo *Facebook* del santuario (1182 iscritti) e un sito web in cui si discute di dottrina e pratica, collegato a sua

²⁶ https://www.repubblica.it/moda-e-beauty/d/2022/04/23/news/manga_mania_librerie_fumetti_giapponesi-345504183/.

²⁷ È da notare che gode del riconoscimento da parte del *Jinja Honchō* l'associazione dei santuari *shintō* in Giappone. Attualmente i pochi santuari all'estero si dividono tra quelli costruiti e gestiti da giapponesi espatriati per le loro comunità di riferimento, e quelli 'autoctoni' come quelli della *Japanese Dutch Shinzen Foundation* o lo *Amerika Tsukubaki Jinja*. Si noti che le concezioni dello *shintō* presentate tramite i siti web di questi due santuari sono esplicitamente in linea con il paradigma ambientalista. Inoltre, in relazione al precedente discorso sulle arti marziali, nello *Amerika Tsukubaki Jinja* è divinizzato anche il fondatore dell'aikido Ueshiba Morihei (1883-1969) e il santuario è un punto di riferimento per i cultori di questa arte marziale (Rots 2015, 42).

²⁸ <https://www.sanmarinojinja.com/>.

volta ad altre «online Shintō communities».²⁹ Quest'ultime sono nate negli ultimi venti anni assieme al Web 2.0, contano circa 10.000 persone (Ugoretz 2021, 146) e condividono un «growing popular understanding of Shintō as a green 'religion of the forest'» (Ugoretz 2022, 15). L'ipotesi di Rots (2015, 47) sull'influenza di manga e anime in tali fenomeni sembra confermata dal fatto che le opere di Miyazaki hanno costituito dei «'first encounters' with, and touchstones for, Japanese religiosity among transnational Shintō practitioners in digital communities» (Baffelli, Ugoretz 2021, 140). Queste sinergie globali tra anime, manga e social media, alla luce del regime di Mercato Globale, rappresentano un contesto rilevante nella ricezione delle religioni giapponesi tra gli adolescenti italiani.

Quanto discusso finora non ha voluto essere una esauriente panoramica della situazione delle religioni asiatiche in Italia, ma ha enfatizzato quegli elementi che esprimono la tensione tra il regime di Stato-Nazione e quello di Mercato Globale. Nella sezione seguente analizzeremo come tale tensione si manifesta tra gli adolescenti intervistati, anche in relazione alle necessità caratteristiche di tale età.

4 **Analisi delle interviste**

4.1 **Introduzione**

La fascia d'età degli intervistati corrisponde a quella che viene definita Generazione Z, da qui in poi: GenZ (Dimock 2019). Recenti ricerche quantitative tendono a dipingere questa generazione come dotata di fiducia in se stessa, proattività e ottimismo verso il mondo che la circonda e il futuro. Più nel dettaglio, i membri della GenZ sembrano dare maggior valore alle esperienze che al consumo di beni, e al tema della condivisione, in termini sia politici (inclusione sociale e comune crisi ecologica) che fisici (co-abitazione e coworking), ma soprattutto virtuali, nel senso di condivisione mediata delle esperienze soggettive tramite piattaforme social (Bignardi, Marta, Alfieri 2018). In particolar modo si enfatizza che i rappresentanti della GenZ sono autentici 'nativi digitali' perché cresciuti con e attraverso i social network, fattore che non li mette automaticamente al riparo da rischi quali le *fake news* (Introini, Pasqualini 2018).

²⁹ <http://kaminomichi.altervista.org/>.

Il tema della rete è inoltre collegato ad altri tratti attribuiti alla GenZ, come una più marcata esposizione all'imperativo di autoimprenditorialità, esemplificato dalla figura dell'influencer. Spesso coetanei o poco più, gli influencer, soprattutto quelli che ottengono successo (mediatico, economico o entrambi) discutendo di questioni personali e/o di *lifestyle*, rappresentano un importante riferimento culturale. Essi incarnano l'idea di una comunicazione di tipo *bottom-up*, in cui al sapere esperto si sostituisce il consiglio dato via video, Instagram ecc. a un pubblico almeno in potenza vasto o vastissimo» (Cuzzocrea, Benasso 2020, 349). Allo stesso modo, l'enfasi sulla condivisione di esperienze soggettive e questioni di *lifestyle* indica un passaggio da quella che, specie in riferimento a precedenti sottoculture, era definita come politica ed estetica di 'resistenza', verso una politica e un'estetica della 'esistenza' «orientate al riconoscimento di un'identità personale autodefinita come unica, autentica, creativa e libera» (Cuzzocrea, Benasso 2020, 351; cf. Ferreira 2016), il che risuona col regime di Mercato Globale.

4.2 Motivazioni e attitudini

La principale motivazione o attitudine con cui gli intervistati hanno illustrato la propria attrazione verso le religioni asiatiche sembra essere la curiosità verso l'altro da sé, quale novità rispetto alla ordinaria normalità. Se per G.Z. (16) l' 'oriente', in questo caso la Cina, ha lo stesso gradiente di alterità di altre culture, per esempio arabe, per altri come L.A. (14) e A.N. (18) le tradizioni est-asiatiche hanno una loro propria peculiarità e sono percepite come più distanti, soprattutto perché meno presenti nei tradizionali *media* televisivi o scolastici. C'è anche un fattore di esotismo: per esempio, la 'stranezza' della pratica di spargere le ceneri dei defunti nei fiumi spinge a interessarsi verso hinduismo in generale.

Tuttavia, in molti casi il fattore dell'alterità si lega a questioni molto personali. Gli *Youth studies* considerano la questione dell'identità degli adolescenti un tema cruciale, che coinvolge le dimensioni di sviluppo psicologico e di inserimento sociale. «One of the most important tasks of adolescents concerns the establishment of an identity» (Roberts 2007, 85) e ciò avviene attraverso multiple sperimentazioni di indipendenza, contrasto e dipendenza da varie persone e contesti. Stokes, Aaltonen, Coffey (2015, 261 ss.) enfatizzano il ruolo dell'attuale e complesso contesto socioculturale - piuttosto che quello dello sviluppo psicologico individuale - nel mettere gli adolescenti nella non facile situazione di dover continuamente rinegoziare le proprie identità. Ciò vale specialmente per gli adolescenti cresciuti durante l'attuale congiuntura economico-culturale del regime di Mercato Globale, che spinge questi ultimi a crearsi un «enterprising self» (261-3).

Non a caso, per C.M. (18) l'alterità, rappresentata dalla cultura giapponese, di cui le tradizioni religioso-filosofiche sono parte importante, costituisce una sorta di via di fuga da un contesto che non sente proprio, in vista di una migliore espressione di sé. Per A.B. (18), di origine moldava, l'attrazione per l'alterità è legata al senso di estraniamento provato in quanto immigrata, come se il comprendere un'altra religione riscattasse in qualche modo il suo non essere capita perché straniera.

Un'osservazione simile si può fare per D.N.C. (18). Inizialmente si era approcciata allo yoga in senso 'ablato', ossia come mezzo puramente pratico o terapeutico per superare il periodo del lockdown, in cui, oltre alla noia, si era aggiunto un periodo di crisi in cui non riusciva a immaginarsi «il proprio posto al mondo» e il «suo proposito». La pratica dello yoga la riportava a quella dimensione di «connessione» ed «energia», nel senso anche di una religiosità più sentita che lei provava quando partecipava alle messe cattoliche in Brasile, diversamente da quelle in Italia.

Un punto comune è l'insoddisfazione e ricerca di alternative rispetto al contesto religioso e culturale di partenza, identificato con quello cattolico o cristiano in generale. Viene ritenuto lontano dal proprio sentire, a volte oppressivo: «non ho mai sopportato questa idea del pentimento, della confessione... anche dell'idea di un bene dopo la morte» (C.M. 18); «non mi è mai andata a genio l'idea di seguire una divinità» (A.M. 14). Altre critiche non riguardano il cattolicesimo di per sé, ma il modo sterile e 'vuoto' in cui si pratica in Italia (A.N. 18).

Non manca totalmente un interesse conoscitivo più distaccato. Diversi intervistati sono spinti dal desiderio di approfondire le informazioni ricevute a scuola, da domande sul perché molte religioni hanno elementi comuni, o dalla consapevolezza che la conoscenza dell'altro è importante dal punto di vista interculturale. Anche in questo caso si registra una certa componente identitaria, un certo piacere che si prova nell'affrontare temi che la maggior parte dei pari ignora. Inoltre anche chi è spinto da un interesse più intellettuale e una prospettiva 'oggettiva', come G.Z. (16), non nega la possibilità di una loro rilevanza personale tanto da ipotizzare in futuro un'adesione più intima.

Infine, soprattutto in relazione al Giappone, è da notare una certa attrazione in termini estetici. Elementi tradizionali come templi, vestiario, ritualità, calligrafia, arti marziali, assieme ovviamente all'immaginario contemporaneo veicolato da anime e manga, sono fattori di interesse estetico che spingono a saperne di più o anche a immaginarsi una propria identità strutturata in quella estetica: «mia mamma dice che sono molto giapponese nel senso che [...] tendo almeno a non dire mai direttamente quello che penso e... anche trovo oggettivamente che sia un fatto molto affascinante proprio della lingua» (C.M. 18). Come nota Berzano (Berzano 2019, 10-13), la componente estetica è imprescindibile nella costruzione del *lifestyle*, fenomeno rilevante nella sperimentazione identitaria dei giovani (Bennett 2015, 778-80).

Come si vedrà, il fatto che l'alterità rappresentata dalle religioni asiatiche sia vista come risorsa per questioni personali di costruzione di sé dipende in gran parte dall'influenza dei regimi di Stato-Nazione e (soprattutto) di Mercato Globale sulle rappresentazioni di tali tradizioni a cui gli adolescenti hanno accesso e sul modo in cui essi le recepiscono e interpretano.

Nei paragrafi successivi analizzeremo in dettaglio le linee interpretative attuate dagli intervistati e le modalità e i contesti in cui sono venuti a contatto con *mediascapes* e - in misura minore - *ethnoscapes* legati alle religioni 'orientali'.

4.3 Immaginari e interpretazioni

Si notano due modalità interpretative generali che governano l'immaginario e il discorso sulle religioni orientali.³⁰ Nella prima modalità, come già accennato, queste tradizioni sono poste in termini contrastivi rispetto alla religione cristiana e cattolica, o comunque di stampo monoteistico, spesso assunta come riferimento per la religione *tout-court*. La seconda modalità si muove attorno a un campo semantico e discorsivo legato ai termini, spesso utilizzati, di 'interiorità' e 'spiritualità'. Le due parole a volte sono usate come sinonimi, ma non necessariamente, in quanto la spiritualità può estendersi oltre l'ambito umano, e spesso anche quello naturale.

Come prima osservazione si nota che, attraverso il filtro di questi due termini, a volte gli intervistati sono dubbiosi se definire quelle orientali delle vere e proprie 'religioni'. Esse hanno una forma più fluida e pertanto si cercano parole diverse, come 'forme di pensiero' o 'modi di vita'. Tale fluidità è funzionale all'interpretazione delle religioni orientali come paradigma dell'individualismo espressionista. Si tratta di un'interpretazione che viene rafforzata dal confronto con la 'religione' che invece pone vincoli a tale espressione di sé, ossia il cristianesimo:

perché non c'è una cosa che viene imposta... cioè tu devi per forza credere in quel Santo, in quel determinato giorno si festeggia per il Santo... ma è più un insegnamento alla vita secondo me [...] nel buddhismo o comunque le religioni orientali sono un po' più... ti lasciano un po' più di spazio a te stesso, a quello che tu credi, come tu la vedi. (A.B. 18)

30 Nella discussione che segue, eviterò di virgolettare l'aggettivo 'orientali' per non appesantire ulteriormente il testo e per indicare anche il fatto che nei discorsi degli intervistati, come si vedrà, il termine «religioni orientali» viene utilizzato come indicante un insieme di fenomeni aventi un certo grado di coerenza e omogeneità tra di loro.

penso che il cristianesimo, per esempio, imponga moltissime cose al fedele... mentre per quanto riguarda il buddismo, il taoismo o altro vedo meno questo imporre di regole... e quindi mi sembrano più una corrente di pensiero proprio su questo aspetto... nel senso che tendono a tenere dicitano il pensiero del fedele probabilmente più... legato a se stesso... e non per forza a obbligarlo a pensare una determinata cosa. (G.Z. 16)

penso che sia soprattutto perché... [...] il fatto che ci si basa più su noi stessi... su cosa facciamo noi... su quello che facciamo per gli altri... per noi stessi... la meditazione e... quindi forse era quello ciò che mi ha attratto di più... il fatto che non devo seguire qualcun altro ma cioè... più che altro, devo stare attenta a me stessa. (A.M. 14)

La centralità dell'individuo nelle religioni orientali è concepita anche in termini di 'attività' *versus* 'passività'. Per V.C. (16) le religioni monoteiste sono «energicamente passive», perché i praticanti collettivamente accolgono l'energia trasmessa dal «prete», e non è mai un «un percorso totalmente personale». Nelle religioni come quelle orientali, invece, in quanto «energeticamente attive», «la crescita personale è fondamentale» – una terminologia molto affine all'imperativo neoliberalista del continuo auto-perfezionamento o auto-realizzazione.

Inoltre, siccome il praticante-tipo delle religioni orientali è considerato più libero di esplorare o di concentrarsi sulla propria interiorità o spiritualità, risulta più autentico e genuino rispetto a chi pratica gli sterili rituali di facciata che spesso si trovano nel cattolicesimo. In tal senso la modalità interpretativa tende a ritornare verso il regime di Stato-Nazione e la sua enfasi sulla veridicità e coerenza istituzionale:

anche nel modo di praticarle... sono completamente diverse... tendono a essere anche più... secondo me, spirituali rispetto a quelle europee e... non lo so, sinceramente la religione cattolica mi è sempre sembrata un po' superficiale... non saprei come dirlo perché non mi ha mai attirato tantissimo... e tante persone la leggono... comunque leggono i testi come vogliono loro... e non la interpretano nel modo giusto... (A.N. 18, corsivo dell'Autore)

Questa incoerenza viene sancita anche dalla contrapposizione 'spirituale' *versus* 'materiale':

proprio una visione diversa magari più materialista delle cose... proprio l'apparire... già di per sé una chiesa ortodossa quando entri la prima cosa che vedi sono le icone che attirano l'attenzione perché sono piene d'oro, oppure le pareti... è tanto un apparire...

anche il vescovo non è vestito di nero di bianco ma proprio colorato, tutto decorato insomma... quindi è molto centrata su quello. (A.B. 18)

[...] la valorizzazione di una spiritualità che magari qua in Occidente è anche stata un po' persa con la concezione materialistica. (E.R. 18)

Siccome le religioni occidentali sono ritenute meno sviluppate dal punto di vista dell'interiorità e della spiritualità, quindi meno attente all'individuo e più al collettivo, meno all'intellettuale e più al materiale, come risultato sono più facilmente cooptabili da parte del potere politico:

sempre relativo come detto prima al buddhismo, shintoismo e induismo [esse hanno] un pensiero più personale. Perché ho notato che, nel mio studio di paesi occidentali, la religione è stata usata molto come a scopo politico, diciamo di conquista, e quindi sociale... e quindi certi aspetti si sono focalizzati più sulla comunità invece che... al concetto di energia, e quindi di pensiero... proprio sì di pensiero reso proprio... quindi diciamo che queste nazioni orientali hanno un pensiero, una mentalità di crescita propria, secondo me più elevata rispetto a culture come le nostre. (V.C. 16)

In altre parole, la critica al cristianesimo/cattolicesimo a fronte delle religioni orientali sembra per certi versi ancora impostata secondo il regime di Stato-Nazione. Lo si accusa cioè di 'violare' i confini istituzionali della religione, immischiandosi con la politica e cedendo al materialismo. Tuttavia, sono questi stessi confini istituzionali tra religioso/trascendentale e il secolare/immanente che fanno sì che il cristianesimo sia ritenuto soffocante, con la sua pesante ipoteca di un Dio trascendente o di un giudizio dopo la morte. Di contro, nelle religioni orientali l'enfasi è sull'immanenza, su questo mondo, sugli atti quotidiani, senza costrizioni e con un re-incantamento di tutte le dimensioni della vita (comprese quelle più materiali, cf. *infra*). Tale concezione di libertà si traduce in «felicità» (A.B. 18) o il «sentirsi bene» (D.N.C. 18), senza preoccupazioni provenienti da altri o dall'alto:

mentre in Europa abbiamo per molto tempo l'idea della cristianità... quindi della provvidenza divina... la necessità di soffrire... insomma, tutto il Medioevo si basa sull'annullamento di sé davanti a Dio... che è un tema molto pesante rispetto a invece come - personalmente può darsi - vivo la religione, la filosofia orientale... quindi... non lo so... anche semplicemente la celebrazione degli atti quotidiani... per esempio il buddhismo Zen... si celebra attra-

verso atti semplici... [...] sono comunque azioni che portano a una liberazione. (C.M. 18)

Anche per G.Z. (16) il cristianesimo, dato che insegna a «comportarti bene, fare buone azioni in vista di un futuro ultraterreno che poi sarà giudicato», si basa «sul colpevolizzare le persone riguardo al loro agire». Le religioni orientali, e in particolar modo il concetto di reincarnazione, permettono invece di concentrarsi su «questo mondo» nel senso che, non essendoci una divisione tra inferno e paradiso come in occidente, ma un continuo ciclo di rinascite, ciò permette di vivere senza «tutte queste paranoie riguardo al mio futuro ultraterreno». L'enfasi sul piano immanente permette una maggiore identificazione, e re-incidentamento, tra sé e tutto il resto: I.D. (17), anche se si identifica come agnostica, sente molto affine al suo modo di pensare la 'prospettiva orientale' secondo cui gli uomini condividono una medesima 'anima' o realtà spirituale con l'ambiente circostante, specialmente quello naturale.

Le tradizioni orientali tendono inoltre essere definite più 'spirituali' che 'religiose' (ritualistiche, collettive, focalizzate sull'altro da sé) per via anche di una interpretazione razionalistico-umanistica espressa nelle tre parole chiave con cui C.M. (18) sintetizza le religioni orientali: «natura», «causalità» e «uomo». Pur con delle affinità con il regime di Stato-Nazione, è esplicita una differenza fondamentale con la razionalità sistematica delle filosofie europee. In quest'ultime c'è infatti

sempre questo tentativo di capire... di dare un modello... un modello, un sistema di pensiero che serve a spiegare l'etica, la morale eccetera... cioè veramente quando penso alla filosofia orientale penso piuttosto a una accettazione della causalità... e quindi a un'accettazione anche di noi stessi all'interno di... come parte di questa... di questo sistema naturale. (C.M. 18)

Il campo discorsivo di interiorità e spiritualità si collega ad un altro tema di interesse per gli intervistati, che definirei come 'miglioramento individuale'. Esso comprende vari significati, da quelli più quotidiani come benessere fisico o mentale, a un'idea di un più profondo 'essere in pace'. Tale miglioramento include anche una maggiore conoscenza di sé stessi (E.M. 18 e A.M. 14), così da «mettere ordine nella nostra vita» (A.B. 18) o accettare la propria imperfezione (C.M. 18).

Il caso V.C. (16) riassume molti degli elementi sopracitati. Lei pone come esplicito obiettivo principale la propria evoluzione spirituale, variamente articolata: maggiore conoscenza di sé stessi, collegamento tra la propria energia e quelle del mondo (specialmente quello naturale), equilibrio emotivo. In tale ricerca le religioni orientali sono ritenute particolarmente adatte.

Non è difficile vedere come quest'enfasi sul miglioramento individuale, sulla ricerca di felicità e di equilibrio sia estremamente affine alle idee di auto-perfezionamento produttivo e di continua ricerca di soddisfazione da parte del regime di Mercato Globale. Tale lettura è supportata ulteriormente dall'analisi di un altro importante e correlato fattore di attrazione: le religioni orientali nei discorsi degli intervistati tendono ad assumere la forma di aiuto 'pratico'. Da un lato sono interpretate come insieme di idee e pratiche prive di quegli elementi deterrenti, quali strutture istituzionali che sopprimono l'individualità o dottrine di scarso *appeal* come quelle di un dio trascendente che giudica. Dall'altro lato, sono concepite come tradizioni 'specializzate' nel dare supporto esistenziale e psicologico nelle sfide di tutti i giorni. Anche in tal senso è da intendere la concezione sopracitata delle religioni orientali come fonte di benessere e felicità (A.B. 18, D.N.C. 18). A volte questa necessità di aiuto e conforto è nata, o comunque è stata acuita, dal periodo di *lockdown*. Nella spiegazione di D.N.C. su come lo yoga l'abbia aiutata durante una crisi si può leggere la speranza che questa pratica la supporti in un mondo percepito come competitivo: un mondo che richiede costante auto-riflessione, miglioramento continuo e assenza di dubbi.

è un costante non sapere, sentirsi sbagliati... sentirsi insicuri ecco... fare questa pratica e cimentarmi in questo mi ha portato semplicemente magari la certezza che va bene se non so, però ho il mio posto al mondo, sarò in grado di sapere, troverò il mio proposito, la pace in quel senso... (D.N.C. 18)

D.A.S. (18) immagina speranzosa di poter un giorno incontrare un autentico maestro a cui potersi affidare, perché ciò risulterebbe in un «healing» per la sua mente. In maniera simile. E.R. (18) afferma esplicitamente che «a volte le dottrine di queste religioni le posso vedere come metodo risolutivo di alcuni problemi esistenziali che posso incontrare nella mia vita».

In definitiva, tutti gli intervistati hanno almeno accennato a un certo tipo di beneficio pratico-personale nel loro approcciarsi al tema delle religioni orientali. Pur non avendo nessuno di loro frequentato un centro di quelli sopra citati (cf. prossima sezione), il loro tipo di 'domanda' di religioni orientali rispecchia abbastanza l'offerta' di pratiche olistiche, o di una articolazione delle dottrine in senso eminentemente pratico, portata avanti da molti centri legati alle religioni asiatiche sopra discussi.

Anche chi, come G.Z. (16), ha un approccio più intellettuale e distaccato non nega che le filosofie orientali possano aiutarlo nel costruire una sua personale visione del mondo. N.G. (18), pur non particolarmente coinvolto sul piano personale o esistenziale, riconosce che la pratica meditativa e l'applicazione di certi concetti orientali

gli diano un vantaggio, soprattutto mentale, nelle sue performance come *jūdōka*.

Le linee interpretative sopra discusse dipingono le religioni orientali in modo abbastanza unitario e coerente, come se avessero un'essenza in comune. In particolare, è il buddhismo che spicca tra le tradizioni più nominate e di maggiore interesse, e in effetti esso sembra meglio rispondere alle linee interpretative sopra discusse. E.R. (18), per esempio, pur ammettendo che non riesce a distinguere tra le loro varie dottrine, definisce le religioni orientali, se non proprio uguali al buddhismo, per lo meno fatte «con lo stesso stampo». Infatti, il buddhismo esemplifica al meglio la libertà attribuita alle religioni orientali in quanto ritenuto privo di una vera e propria divinità e pertanto incentrato più sull'umano, e in particolare sul singolo individuo:

[Quella buddhista] è 'unica' tra virgolette rispetto a molte altre religioni, comunque rispetto al cristianesimo... dato che alla fine non è che si segue proprio una divinità. (A.M. 14)

mentre nel buddhismo è più un rapporto tra te e il resto delle persone... e che quindi è un rapporto che devi avere con te stesso... quindi che devi raggiungere te... l'illuminazione, raggiunge quello che vuoi te, il tuo obiettivo. (A.M. 14)

il buddhismo perché [...] per come lo conosco io... [...] mi sembra anche quasi... più avanti rispetto al cattolicesimo a volte... soprattutto dal punto di vista del miglioramento spirituale... pensando a sé stessi... perché il cattolicesimo si è focalizzato tanto sull'altro. (E.M. 18)

Non solo è una tradizione più umana, ma anche 'razionale' nella logica che sta dietro alla retribuzione karmica. L'immaginario del buddhista-tipo è quasi sempre 'il monaco', ammirato per il suo essere tranquillo e silenzioso, isolato in posti sperduti in cui ha trovato una felicità 'diversa'. Ciò aumenta l'*appeal* del buddhismo come pratica di miglioramento personale, tramite la ricerca della pace, il distacco dal dolore, una maggiore conoscenza di sé stessi.

La via principale per tale miglioramento individuale ed esistenziale è ovviamente la meditazione, il fondamento stesso, secondo V.C. (16), del buddhismo. È da notare che diversi intervistati hanno detto di aver provato a meditare o di volerlo fare, proprio in relazione a un malessere da superare (stress o ansia) come nei casi di I.D. (17) o di A.B. (18). L.N. (14) ha provato a meditare assieme a una sua parente più anziana anch'essa appassionata di yoga e religioni orientali. In tutti questi casi l'aspettativa è stata quella principalmente di raggiungere stati di pace e tranquillità mentale, mentre per C.M. (18) la meditazione potrebbe essere un aiuto di natura più esistenziale per

«ritrovare e migliorare sé stessi». N.G. (18) invece ha meditato in relazione e in funzione alla sua pratica di judo.

In altre parole, ritroviamo l'osservazione che

while meditation is often considered the heart of Buddhism, it is also deemed the element most detachable from the tradition itself. (McMahan 2008, 185; cf. anche Payne 2018, 10-14)

Tale considerazione della meditazione come pratica 'ablata', senza che la sua essenza ne venga snaturata o che ci si debba 'convertire' alla religione di riferimento, sottolinea ulteriormente un approccio 'strumentale' delle religioni asiatiche.

Dopo la meditazione, tra le pratiche nominate c'è lo yoga, sotto diversi aspetti. Se Per D.N (18) è stata la principale occasione attraverso cui approfondire il proprio interesse per le religioni orientali in generale, per I.D. (17) yoga e meditazione formano il binomio naturale della pratica orientale. E.R. (18), invece, considera ormai lo yoga una sorta di ginnastica alla stregua dello jogging, e quindi meno 'profonda' o 'altra' rispetto alla meditazione.

Il fatto che le religioni orientali siano considerate attrattive, in quanto immaginate fondamentalmente come insieme di pratiche, si lega anche al tema delle arti marziali. In maniera simile a quanto osservato sopra riguardo a daoismo e arti marziali nel contesto italiano. Dal resoconto di D.A.S (18) si evince come la forte attrazione estetica che ha provato fin da piccola per le arti marziali, specialmente quelle presenti nell'industria cinematografica cinese, l'ha spinta a immaginarsi un generale sostrato filosofico-spirituale dietro ad esse, da lei attribuito a delle non meglio specificate «religioni orientali». La fascinazione per le arti marziali si lega alla capacità di queste ultime di 'trasformare' in meglio la persona che le pratica. In virtù di ciò, per D.A.S. (18) il maestro di arti marziali rappresenta tanto un maestro di vita a cui affidarsi quanto una persona in grado di 'curarla'. Per N.G (18), invece, l'interesse e l'esposizione a una dimensione più strettamente filosofica delle tradizioni orientali si collega alla sua pratica di *jūdō*, che viene unita a elementi base di teoria buddhista della mente, di meditazione, di etica del rispetto dell'avversario, e più in generale all'immaginario del samurai feudale.

Altro dato interessante, infatti, è la preminenza del Giappone quale luogo di riferimento per le religioni orientali. È stata la passione per il Giappone a introdurre A.N. (14) e C.M. (18) al tema delle religioni orientali. Tra gli appassionati di Giappone, il buddhismo da un lato si lega ad un immaginario più culturale - per esempio il buddhismo come la religione dei samurai che meditavano prima di andare a combattere - dall'altro lato si arricchisce di una dimensione estetica tramite lo zen e le arti a esso correlate, ritenute comunque mezzi di liberazione. Un'altra tradizione giapponese spesso nominata è

lo *shintō*. Esso rappresenta l'espressione più 'ecologica' delle religioni orientali. I *kami* sono infatti gli spiriti naturali e adorarli significa adorare e rispettare la natura stessa. Questa interpretazione è assolutamente dominante nelle interviste e va ricondotta alle precedenti osservazioni sulla costruzione, specialmente in internet, di discorsi e pratiche di uno *shintō* globale e *green*.

Le tematiche di buddhismo e *shintō* sono in un certo senso collegate tra loro tramite i concetti di spiritualità, interiorità o equilibrio. Il buddhismo, per L.A. (14), professa pace e tranquillità anche in relazione alla natura e all'ambiente circostante. Per I.D. (17) la spiritualità del singolo, da un lato, è contrapposta e superiore alla fisicità, ma dall'altro si collega agli «spiriti della natura» dello *shintō*, che collettivamente formano un'anima in cui bisogna armonizzarsi. C.M. (18) ritiene che sia necessaria una partecipazione «interiore» e un *focus* verso l'«umano» (contrapposto a divinità metafisiche) per capire quanto un'adorazione della natura, di cui siamo parte organica, rappresenti quanto di più «normale» e «logico». Il tema della spiritualità non è limitato quindi all'ambito dell'individuo o dell'umano e, in particolare modo in riferimento allo *shintō*, vira verso il campo semantico dell'«energia». In questo modo si combinano diversi elementi chiave della religiosità secondo il regime del Mercato Globale: l'enfasi sulla esplorazione della dimensione interiore del singolo, il re-incantamento del piano immanente tramite il concetto di energia, e la possibilità di auto-miglioramento in tale contesto. Troviamo ciò nei discorsi di V.C. (16), in cui buddhismo e *shintō* vengono nominati nel discutere di come la crescita dell'individuo dipenda dall'equilibrio che bisogna attuare tra sé stessi e la natura:

in alcuni culti occidentali e orientali come, per esempio, mi viene da dire il buddhismo, la crescita personale è fondamentale... c'è una crescita proprio della propria essenza [...] per esempio mi viene da pensare allo shintoismo. È una religione fondata sulla natura e l'uomo... sì, l'uomo fa parte di questo equilibrio insieme la natura e quindi la sua energia si accomuna con quella della natura. Non c'è un'altra persona che ci offre qualcosa, non c'è un'altra entità che ci offre qualcosa ma siamo noi che ci mettiamo con la nostra energia in un contesto più grande. (V.C. 16)

Riguardo alle altre tradizioni religiose nominate, figurano in maniera minore hinduismo e daoismo. Il primo in particolare sembra soffrire di minore *appeal* a causa di alcuni elementi negativi presenti nei discorsi dominanti sull'India, in particolare la questione delle caste e dello *status* della donna, o il fatto di essere ancora forse un po' troppo 'esotico', specialmente negli aspetti di carattere più 'etnografico'. A L.A. (14) sono rimasti infatti impresse immagini come quelle delle cerimonie funebri in cui le ceneri del defunto vengono

sparse nei fiumi sacri. L'hinduismo sembra quindi comparire nei discorsi prettamente in forma di pratiche e concetti 'ablati', come si è già visto nel caso dello yoga. V.C. (16) parla di voler comprendere ed espandere i propri *cakra*, parola che anche C.M (18) nomina, ma entrambe non la collegano esplicitamente all'hinduismo.

Anche il daoismo rimane in secondo piano. Probabilmente, ma nessuno degli intervistati ne ha mai esplicitato il nesso, è associato anche in questo caso a opinioni negative sulla Cina contemporanea, che a volte sono state espresse. Solitamente il daoismo è nominato in relazione al simbolo del *taijitu* e ai concetti di *yin* e *yang*, e pertanto ispira per lo più idee di «equilibrio» (D.N.C. 18) e di necessario dualismo tra il «bene» e il «male» (D.A.S 18). C.M. (18) non ignora il concetto di *dao*, ma sembra secondario e sussunto nella più generale idea di religioni orientali come immanenti e incentrate sulla natura: «se non sbaglio è la forza dell'universo no... quindi lo spirito della natura».

5 Contesti, modalità di incontro e di interazione col tema

Gli intervistati sono entrati in contatto, e continuano a farlo, con le religioni asiatiche in diverse modalità e occasioni, a riprova della quantità e molteplice natura degli *ethnoscapes* e - soprattutto - *mediascapes* a cui sono esposti gli adolescenti.

L.A. (14) è un caso esemplificativo. Ha avuto modo di affrontare tali argomenti a scuola, ma gli interessa molto ascoltare i racconti di amici di origine cinese e indiana. Sua nonna è appassionata di religioni orientali, di buddhismo e di yoga. Con lei discute e pratica volentieri la meditazione. Il fratello è stato in India per volontariato. Tra altri importanti fattori di esposizione di L.A. nonché fonti di approfondimento figurano media come internet e i social network. In questi ultimi, l'interesse soprattutto estetico di L.A. può trovare ampio ventaglio di immagini e brevi filmati - specialmente da social network come Instagram o TikTok. Ad essi si aggiunge il repertorio di immaginari, veicolato dagli anime, su templi e pratiche quotidiane relative alla religione in Giappone. Anime e manga hanno avuto un ruolo rilevante anche per altri intervistati: A.M. (14), C.M. (18) e I.D. (17). Nei casi di A.N. (18) e A.B. (18) è da notare che un maggiore interesse per manga e anime è nato in seguito al contatto con il tema delle religioni orientali.

A volte l'input familiare assume particolare rilevanza. Il padre di N.G. (18) è un *jūdōka* appassionato della cultura marziale giapponese, è stato il primo maestro del figlio e ha collezionato diversi libri e oggetti relativi alle arti marziali, alla figura del samurai e alle filosofie a esse collegate. Nonostante N.G. non si reputi particolarmente

esperto o rapito da tali argomenti, racconta di come nella palestra gestita dal padre – e definita *dōjō* – la pratica del *jūdō* sia spesso intervallata da momenti di *zazen*, lezioni di calligrafia, approfondimenti teorici su concetti buddhisti quali «svuotare la mente» o l'importanza dell'«armonia dei movimenti» e del «rispetto dell'avversario». Infatti, il padre e i suoi colleghi (cf. *supra*, col caso del daoismo) sembrano molto seri nel considerare il *jūdō* come una disciplina dai molti risvolti etici, filosofici ed estetici, piuttosto che un mero sport. In qualche modo tutto ciò è diventato parte integrante dell'identità di N.G. In maniera simile, D.N.C. (18) non avrebbe mai avuto modo di avvicinarsi allo yoga se sua madre e sua zia non le avessero consigliato di leggere dei libri sulla meditazione, sul respiro e sullo yoga.

Anche la scuola può essere un contesto chiave, ma a specifiche condizioni. G.Z. (16) studia cinese, ed è tramite la scuola che il suo interesse per le culture altre ha trovato uno sbocco 'orientale', nello specifico cinese. Il professore di cinese rimane la fonte principale di informazioni, coadiuvata da ricerche personali su internet. Anche per E.M. (18) la scuola è il luogo principale per informarsi e discutere grazie a un professore di religione particolarmente impegnato nel dialogo interreligioso. A.B. (18) durante il periodo di lockdown ha avuto modo di fare delle ricerche per una presentazione sul buddhismo. Questa occasione, unita alla conoscenza di un amico (inglese) che si professa buddhista e a periodi di stress dovuti alla pandemia, l'ha incuriosita verso il buddhismo e la meditazione. Altre, come I.D. (17) o D.A.S. (18), si sono invece lamentate della mancanza a scuola di questi argomenti e per questo motivo hanno intrapreso ricerche personali.

Come si sarà notato, nessuno degli intervistati ha fatto riferimento a centri, realtà organizzate e/o legate alla presenza istituzionale delle religioni asiatiche in Italia. Non che nelle loro zone di provenienza non ci siano presenze in tal senso. In Veneto esistono infatti diversi centri buddhisti tibetani come il centro Taracittamani a Padova, il Centro Lama Tzong Khapa in provincia di Treviso (entrambi scuola Gelugpa), il centro Kagyu Samye Dzong a Venezia (scuola Kagyu). Vi sono centri zen come il tempio Sōtō OraZen di Padova o il centro zen non-settario Muso Munen a Vicenza. Sempre in provincia di Vicenza è presente un centro della Sōka Gakkai, mentre vicino a Verona c'è la sede italiana del movimento neo-hinduista Ananda Marga Pracaraka Samgha. Senza contare i vari centri di diffusione e divulgazione su culture, filosofie e pratiche orientali, yoga *in primis*, sparsi in tutto il territorio veneto.³¹ Simile discorso vale per quelle palestre di arti marziali (giapponesi e cinesi) che sottolineano una

31 Cf. anche i dati risalenti al 2002 in Baffelli 2003, 206-12.

dimensione culturale auto-definendosi *dōjō*.³² Per evitare che questo dato palese non fosse una casualità dovuta al ristretto campione, ho contattato diversi di questi centri chiedendo loro informazioni anagrafiche sui partecipanti. Le risposte ricevute hanno confermato una quasi assenza di partecipanti adolescenti e, nei rari casi di presenza, l'interesse era limitato alla pratica di arte marziale in senso meramente sportivo.

Ritengo che ciò sia coerente con quanto discusso finora. In primo luogo, va ricordato che le religioni asiatiche vengono utilizzate come un insieme abbastanza omogeneo di risorse simboliche per definire in termini contrastivi la propria identità di fronte a un 'Occidente'. Quest'ultimo, quindi, non può che essere rappresentato in maniera altrettanto omogenea come non ancora ricettivo all' 'Oriente'. Questo spiegherebbe per esempio la convinzione di I.D. (17) che è e sarà molto difficile introdurre sia il pensiero che le pratiche delle religioni orientali in Italia. Dopo averla informata che esistono realtà come l'UBI, I.D. ha effettivamente ammesso un certo stupore. In maniera simile, D.N.C. (18) si lamentava di non trovare coetanei con cui condividere l'interesse per lo yoga, nonostante altri due partecipanti alla ricerca provenissero dalla sua stessa scuola. E.R. (18) dubita che in Italia, in cui lo yoga è considerato alla stregua di una ginnastica, si possa praticare la meditazione con la dovuta serietà. C.M. (18) vede molto difficile la pratica dello *shintō*, data l'assenza in Italia della necessaria «sensibilità».

Ci sono fattori familiari che potrebbero inibire la frequentazione di centri o templi. Nel caso di D.A.S. (18), il padre è restio a farle frequentare corsi di arti marziali, e A.B. (18) reputa ancora il cristianesimo ortodosso come parte della sua identità. In maniera simile, c'è il fattore dei retroterra familiari tradizionali cattolici, oppure spiccatamente atei, come nel caso di A.M. (14), che non frequenta nemmeno l'ora di religione. D'altro canto, a volte lo stesso contesto familiare è stato il punto di partenza.

Ricordiamo che nel regime di Mercato Globale la religione tende a disperdersi in altre sfere sociali e ad essere approcciata come repository di idee, immagini e pratiche con cui costruire un proprio 'stile di vita' personalizzato, connotato da libera e spontanea interiorità e individualismo. Ciò può inibire *ab origine* la prospettiva di entrare in contesti strutturati, comunitari, o che semplicemente implicino un certo tipo di impegno. Tutti gli intervistati, considerando anche la propria età, pospongono al futuro un eventuale coinvolgimento più

32 Il caso di N.C. (18) sembrerebbe l'unico che fa riferimento a un centro, in questo caso un *dōjō* di *jūdō*. Tuttavia, tale circostanza si deve alla mediazione del padre di N.C.: primaria occasione di contatto per il figlio con il tema delle religioni est asiatiche. Di conseguenza, non mi pare possibile considerare questo caso un vero esempio di spontanea affiliazione a un centro o a una realtà organizzata.

profondo – comunque quasi mai escluso. Infine, bisogna considerare anche la situazione del lockdown.

Tuttavia il loro essere nativi digitali sembra compensare adeguatamente questa mancanza di contatti diretti e anzi offre un'assai più ampia e accessibile gamma di informazioni e immaginari. La 'fluidità' attribuita alle religioni orientali si riflette quindi nella 'fluidità' dei modi e delle fonti in cui gli intervistati approfondiscono l'argomento. In particolar modo, social network come YouTube, Instagram, gli anime o i linguaggi audiovisivi sono quelli privilegiati, specie da chi – come L.A. (14), C.M. (18) o D.A.S. (18) – definisce il proprio interesse anche in senso estetico. Molte pagine Instagram dedicate raccolgono foto e immagini evocative relative alle religioni o alle filosofie orientali, spesso accompagnate da pillole e aforismi attribuiti al Buddha storico così come all'inventore della *Mindfulness Stress Based Reduction*, Jon Kabat-Zinn (1944-).³³ C.M. (18), parlando dei *social media*, racconta che «chiaramente puoi cercare su internet come funziona il rito shintoista e magari loro invece ti fanno vedere tutti gli step... insomma ti portano con loro», il che rinforza le osservazioni sullo *shintō* globale online.

Media tradizionali come i libri non sono totalmente ignorati. Tuttavia si nota sempre la necessità che il tema delle religioni orientali sia veicolato in forme che rispondono a inclinazioni personali. Per esempio, I.D. (17), oltre a citare classici come *Siddharta* di Hesse, afferma di leggere molti romanzi fantasy di ambientazione orientale. C.M. (18) afferma di non basarsi tanto su saggi o letteratura accademica, ma di necessitare di un approccio personale, estetico, narrativo. È interessante il suo interesse verso l'argomento del *kintsugi* o *kintsuroi*, il noto metodo di riparazione giapponese di oggetti in ceramica tramite inserti d'oro. In questo caso l'interesse estetico si lega a una sua necessità personale di ottenere un certo livello di resilienza psicologica. Non a caso il mercato editoriale italiano offre diversi volumi per il pubblico generale dedicati a questa moderna lettura psicologica e di auto-aiuto del *kintsugi*, con titoli esemplificativi quali *Kintsukuroi. L'arte giapponese di curare le ferite dell'anima* (Navarro 2018), *Kintsugi. L'arte segreta di riparare la vita* (Santini 2018). Ciò si riflette anche nei siti web che affrontano questo argomento, così come in pubblicazioni dedicate al tema della filosofia giapponese articolata in chiave di auto-aiuto. In queste ultime, assieme a concetti tradizionali come *yūgen* o *mono no aware*, si affrontano concetti e

33 Diffuso e famoso protocollo di terapia psicologica ispirato alle tecniche meditative buddhiste. Viene presentato come una procedura scientifica e non religiosa, non priva, tuttavia, di un certo grado di 'incantamento' (cf. Braun 2017).

termini di conio contemporaneo come *kaizen*, *shinrinyoku*³⁴ e, appunto, *kintsugi*, in chiave di resilienza psicologica. Nel caso specifico di C.M., si è trattato appunto di una pubblicazione del genere: *Il pensiero giapponese. Viaggio nello stile di vita del sol levante* (2020) di Le Yen Mai, svizzera di origini vietnamita trasferitasi a Milano. Non a caso è stata battezzata come la «Marie Kondo Italiana».³⁵ Marie Kondo è autrice di diversi manuali e libri di auto-aiuto. La sua fama a livello mondiale è iniziata dal best-seller del 2011 *Jinsei ga tokimeku katazuke no mahō*, edito in Italia nel 2014 come *Il magico potere del riordino: il metodo giapponese che trasforma i vostri spazi e la vostra vita*. Questa digressione sulla letteratura di auto-aiuto a partire da concetti filosofico-religiosi giapponesi ci aiuta ulteriormente a rilevare l'influenza del regime di Mercato Globale in cui l'imperativo neoliberista verso la produttività e la resilienza in un ambiente competitivo vengono re-incantati e culturalmente presentati come tradizioni antiche ed esotiche.³⁶

In generale per gli intervistati il criterio affinché una qualsiasi fonte sia ritenuta affidabile (siti web, libri, filmati, ecc.) si basa principalmente sulla frequenza con la quale una data informazione viene ripetuta in più fonti. Tuttavia, come si evince già anche dal caso di C.M. appena descritto, un altro criterio più implicito è il seguente:

penso che sia solo una questione di fidarsi di quello che senti... perché quando una persona dice delle cose con cui magari, non dico ti identifichi, però che senti che sono 'vere'... cioè non so spiegare. (D.N.C. 18)

Anche nel caso di D.N.C., tra le fonti sullo yoga - oltre al testo ritenuto il classico fondamentale, ossia gli *Yoga Sūtra* di Patañjali - ve ne sono alcune che rispondono alla sua aspirazione a «prendere le redini della situazione e riuscire ad andare avanti in maniera più stabile». Una è un libro di Deepak Chopra (1946-) - famoso e spesso criticato promotore di medicina alternativa, definito da Carrette e King (2005, 150-3) un tipico esempio di divulgatore di *capitalist*

³⁴ *Shinrinyoku* (bagno nella foresta) è un termine coniato nel 1982 da Akiyama Motohide, direttore dell'Agenzia Forestale giapponese, in relazione alle ricerche sui benefici del passare del tempo nelle foreste portate avanti da Miyazaki Yohifumi e Li Qing (cf. Kobayashi, Kondō, Takeda 2013). *Kaizen*, com'è noto, è una parola comune resa famosa grazie all'associazione con il modello produttivo della casa automobilistica Toyota e dal libro *Kaizen: The Key to Japan's Competitive Success* (Imai 1986).

³⁵ https://www.repubblica.it/moda-e-beauty/dossier/cambio-vita/2020/01/22/news/come_ordinare_armadi_cassetti_scarpiere_sgombrare_organizzare_le_yen_mai-291081558/.

³⁶ Cf. la serie Netflix su Marie Kondo, che ha suscitato suggestioni e dibattiti in merito a un supposto retroterra shintoista dietro al suo metodo (Thomas 2019).

spirituality - che unisce il concetto di cura olistica e l'enfasi su una *feel good philosophy* all'idea che l'evoluzione spirituale sia la chiave per liberare le proprie potenzialità sopite e raggiungere i propri obiettivi, anche (e soprattutto) quelli di natura materiale. Idee praticamente simili si ritrovano nell'altra fonte citata da D.N.C.: lo YouTuber inglese Sri Arkashana (vero nome: Eric Ho), che si auto-definisce nel proprio profilo LinkedIn «The Yogi with a Lamborghini». ³⁷ I contenuti dei suoi video uniscono infatti un generico immaginario legato all'hinduismo, che include metodi per lo yoga, meditazione o «purificazione dei *cakra*», a richiami a sintonizzare le proprie energie con quelle dell'universo per poter esprimere positività, creatività e - soprattutto - poter manifestare concretamente tutto quello che si desidera, compresa la ricchezza. ³⁸ Notiamo due caratteristiche del regime di Mercato Globale. La prima è il re-incantamento del sé creativo e imprenditoriale; la seconda è l'attribuzione di veridicità e autenticità non tramite ragionamento oggettivo o legittimazione istituzionale, bensì tramite la personale percezione di veridicità nonché grazie al carisma, ben spettacolarizzato nei video YouTube, di guru come Sri Arkashana.

Un altro esempio in cui il mercato mediatico stesso influenza e roborava le linee interpretative discusse finora è fornito da A.B. (18). Il suo iniziale interesse per il buddhismo e la meditazione come stili di vita e strumenti per raggiungere uno stato di benessere e felicità ha trovato conferma in una serie di documentari/video-lezioni della piattaforma Netflix. La serie, intitolata *Le guide di Headspace: meditazione* (Headspace Studios 2021) esordisce con una sbrigativa introduzione al contesto buddhista, ma in seguito adotta un approccio pratico e strumentale, come si evince dai titoli degli episodi *Come gestire lo stress*, *Come innamorarsi della vita*, *Come essere gentili*, *Come sfruttare il proprio potenziale illimitato*. Di fatto, i video si basano su concetti e pratiche relativi alla *Mindfulness Stress Based Reduction*, a volte esplicitamente citata.

In sostanza, l'influenza del regime di Mercato globale è individuabile sia negli interessi, nelle necessità individuali e nelle interpretazioni degli adolescenti, sia nella natura stessa delle fonti a cui essi si rivolgono. Questi due elementi, rispecchiandosi a vicenda, consolidano un certo discorso egemonico che risalta in particolar modo quando si va a toccare o addirittura violare i limiti di tale discorso. A.N. (18) mi racconta di una serie di conferenze sulla cultura giapponese. Il dato interessante è che, alla mia domanda se tra gli argomenti figurassero le religioni giapponesi, la risposta è stata:

³⁷ <https://www.linkedin.com/in/erichoofficial/>.

³⁸ <https://www.youtube.com/c/MasterSriAkarshana/featured>.

delle religioni non proprio... però delle tradizioni sì... come il fatto che... adesso non mi ricordo in quale notte dell'anno... ma quando si riunivano tutti in un monastero e accendevano anche delle fiaccole³⁹ [...] non mi ricordo come si chiamasse quel rito lì. [...] oppure la processione che c'è sotto... vicino al Monte Fuji quando... adesso le ho rimosso un po' di cose perché era giugno... e comunque i riti legati anche a... proprio i riti antichi di una volta che si fanno ancora adesso, quelli me li ricordo... oppure le leggende... la mitologia, anche quella me la ricordo... le religioni non troppo perché è stata una cosa più superficiale... perché abbiamo fatto più la mitologia, le cose così. (A.N. 18, corsivi dell'Autore)

L'interpretazione delle religiosità orientale come stile di vita libero, individuale e legato all'interiorità fa sì che fenomeni riconducibili a dimensioni comunitarie, rituali, corporee o narrative vengano automaticamente percepiti come categorie separate di 'tradizione' o 'mitologia'.

Infine, un esempio ancor più lampante è fornito da L.A. (14), che racconta di aver visto, su TikTok, un breve video che illustrava il processo di auto-mummificazione per diventare uno *sokushinbutsu* (giap. 'buddha in questo corpo'): una peculiare pratica ascetica nell'ambito del buddhismo giapponese *Shingon* (Raveri 1992).⁴⁰ È interessante notare il contrasto che si crea tra l'economia del sensazionalismo e dell'impatto visivo, tipico dei social network, e la concezione del buddhismo come stile di vita funzionale ai presupposti della società contemporanea. Ciò infatti produce in L.A. un palese conflitto cognitivo.

L.A. Ho visto, mi sembra due mesi, fa un TikTok appunto che parlava del processo di morte di un monaco... [...] che parlava che... dovevano passare per un processo in cui mangiavano sempre di meno... meditavano sempre di più fino a morire... e poi... prima venivano rinchiusi in una specie di grotta, una stanza... e questo serviva a preservare il corpo in una specie di mummificazione [...] mi ha molto colpito... [...]

39 In base a ulteriori dettagli da parte di A.N., presumo si tratti di un *matsuri*, evento comunitario tipico della religiosità giapponese, nello specifico lo *himatsuri* (cf. Raveri 2006, 97-8).

40 Sulla base di altri video nella medesima piattaforma e su commenti in altri siti web, sembra che l'interesse per il tema dell'automummificazione buddhista sia partito da un video, divenuto virale, che ritrae un anziano monaco buddhista thailandese estremamente emaciato al quale viene attribuita l'incredibile età di 163 anni. Tra le spiegazioni addotte in altri video per spiegare tale fenomeno, sembra che abbiano preso piede il concetto e il termine stesso di *sokushinbutsu*. Da notare che i video su TikTok sono molto brevi: fino al 2021 la durata massima era 3 minuti, attualmente sono massimo 10. In data 29 luglio 2020 i video col tag *#sokushinbutsu* contavano in totale 2 milioni di visualizzazioni.

AUT. Rispetto a quello che magari ti raccontava tua nonna, come hai interpretato questo aspetto del buddhismo?

L.A. Un po' crudele [piccola risata] cioè proprio... un po'... non mi ha fatto molto piacere... una religione che mi veniva sempre rappresentata come pace interiore... che fa questo processo molto... secondo me arretrato ok... mi ha fatto... mi è anche un po' dispiaciuto... proprio...

Così come le fonti seguono una linea coerente con l'immaginario e le interpretazioni sopra illustrate, lo stesso si può dire a riguardo delle rare occasioni di pratica effettiva, che mantengono complessivamente un ruolo marginale. Più specificatamente, le modalità di pratica seguono l'interpretazione delle religioni orientali come strumento di aiuto psicologico o pratico, o come mezzo di miglioramento personale. Come già accennato, A.B. (18) ha provato a meditare per un certo periodo assieme a un'amica seguendo le video-lezioni su Netflix. Inizialmente la motivazione era quella di superare lo stress, e in effetti avevano notato benefici in ambito sia scolastico che sportivo. Tuttavia col tempo sono giunte a considerarla non solo in termini strumentali, ma anche come una pratica che «lasciava qualcosa di più» in quanto occasione per «riflettere su sé stessi», «avvicinarsi a sé stessi» o «discutere interiormente». Similmente D.N.C. (18) ha iniziato a praticare yoga come metodo per alleviare la tensione. A causa del lockdown praticava da sola, affidandosi a una *app* che illustra le posizioni senza spiegazioni teoriche o dottrinali. Anche in questo caso alle considerazioni iniziali sul beneficio fisico sono subentrate quelle relative a una sensazione di «pace interiore a un livello diverso», tale da voler continuare proprio per mantenere costante tale stato e trasferirlo in altre dimensioni della vita. Per L.A. (14) e E.M. (18) la pratica di meditazione e yoga rimangono su un piano più strumentale, sebbene E.M. sottolinei l'importanza dei significati delle varie posizioni. Riguardo a N.G. (18) si è già accennato come concetti e pratiche religioso-filosofiche siano per lo più funzionali alla sua pratica sportiva del *jūdō*, nondimeno egli nota che lo aiutano anche in senso psicologico, a mantenere la calma in situazioni di tensione o nervosismo.

Infine è da citare il caso particolare di V.C. (16), per la quale il tema delle religioni orientali confluisce in un più generale interesse, sia teorico che pratico, per l'ambito religioso e 'spirituale'. Con un'esplicita e conscia prospettiva da *bricoleur*, racconta di prendere ecletticamente spunti da varie tradizioni per creare una sua personale visione metafisica e corredo di pratiche rituali. Tali rituali da un lato servono a un auto-miglioramento espresso come «espansione della propria conoscenza» e «della propria energia», dall'altro hanno un risvolto molto pratico, come ad esempio aiutare un'amica a superare l'ansia prima di un'interrogazione.

6 Conclusioni e riflessioni pedagogiche

La ricezione delle religioni asiatiche tra gli intervistati intrattiene quella che definirei come una profonda ma indiretta relazione con il contesto della presenza fisica/istituzionale di queste stesse tradizioni in Italia, e una più diretta relazione con tutta una serie di *media-scape* e discorsi che circolano tramite diversi media: internet e social media in primo luogo.

Si è visto come centri, templi e organizzazioni nazionali quali la UBI e la UII cerchino di mantenere un certo livello di istituzionalizzazione, legittimazione e coerenza pratico-dottrinale secondo un paradigma di religiosità ancora affine al regime di Stato-Nazione. Ciò si evince da elementi come l'enfasi sul lignaggio dei maestri e sulle differenze di scuole o nazionali, la preservazione della pratica di yoga da eccessiva mercificazione, o la malcelata insofferenza riguardo alla tendenza delle nuove generazioni a preferire una spiritualità *prêt-à-porter*.

D'altro canto, è palese l'influenza del regime di Mercato Globale, come si deduce dalla tendenza diffusa in molti centri, principalmente buddhisti ma non solo, a impegnarsi in attività non strettamente correlate alle loro dottrine, come vari tipi di yoga e *mindfulness*. Ancor più macroscopica è la crescente dispersione e diffusione di termini, idee e metodi che vanno a creare una nebulosa aria di famiglia orientale, legata soprattutto alla dimensione della pratica, nelle quali figurano anche le arti marziali. Queste pratiche sono generalmente accomunate da ideali di benessere, miglioramento e/o autoespressione di sé e re-incantamento delle altre sfere della dimensione sociale.

È proprio questa la tendenza che emerge con maggiore evidenza nelle modalità in cui le religioni asiatiche sono recepite e collocate all'interno dei discorsi e delle pratiche degli adolescenti intervistati. In altre parole si rileva - pur con le differenze legate all'età e, in una certa misura, al periodo di lockdown - una certa continuità intergenerazionale.⁴¹

Rinforzate tramite un confronto con il contesto cristiano, giudicate oppressive, esteriore e materiale, le religioni asiatiche, e in particolar modo il buddhismo, risuonano con l'imperativo che si ritrova sia nell'adolescenza (specialmente della GenZ), che nell'individualismo espressivo del consumismo, di ricerca e libera affermazione della propria identità. 'Interiorità' e 'spiritualità' sono i concetti chiave attorno a cui varie caratterizzazioni delle religioni 'orientali' sono articolate e giudicate positivamente. L'interiorità si collega ai benefici esistenziali e psicologici che queste tradizioni sembrano promettere di fronte alle piccole e grandi crisi dell'adolescenza, oltre che al

⁴¹ Cf. le conclusioni di Gauthier e Perrault (2013) sui giovani del Québec quali «eredi» della rivoluzione culturale-religiosa dei *baby boomer*.

sotteso imperativo neoliberista del benessere e del continuo auto-miglioramento. Tali benefici non si ottengono tramite una ‘conversione’, ma grazie a una più semplice applicazione di certe pratiche, meditazione *in primis*. Il concetto di ‘spiritualità’, assieme anche a quello di ‘energia’, articola le religioni orientali in termini di immanenza, di incantamento della quotidianità e di comunione con la natura.

Siffatto immaginario delle religioni asiatiche è coerente anche con le modalità e i contesti in cui gli intervistati sono giunti in contatto con esse. Non attraverso la presenza fisica dei centri afferenti alle singole tradizioni, ma attraverso l’esposizione a diverse sfaccettature di un nebuloso complesso di idee e pratiche ‘ablate’ dai loro contesti istituzionali e trasmesse in varie modalità, comprese agenzie di socializzazione quali scuola e famiglia. Il *medium* principale rimane internet, soprattutto tramite social media come Instagram, TikTok e YouTube. Questa fruizione tramite audiovisivi è collegata anche a un interesse di tipo estetico, manifestato soprattutto da chi unisce l’attrazione per le religioni asiatiche alla passione per la cultura giapponese, filtrata da anime e manga. In queste articolazioni di immaginari, specialmente quelle tratte da videoguide sulla meditazione, da video di guru-imprenditori o da letteratura di auto-aiuto ispirata a concetti tradizionali (e non) giapponesi, l’interpretazione secondo il regime di Mercato Globale ne esce spesso rafforzata.

A questo punto è necessaria una puntualizzazione. Il neoliberismo è spesso invocato come un *rascal concept* verso cui scagliare critiche (Gauthier 2020, 91). Similmente, c’è una forte polarizzazione tra fautori e critici della *consumer culture*, con questi ultimi che dipingono il consumismo come un lavaggio del cervello e un incentivo ai peggiori vizi delle società contemporanee (Sassatelli 2007, 74-8, 117 ss.). Tuttavia questo studio non intende dare un giudizio morale su adolescenti succubi di ideologie-canaglia, bensì mostrare la pervasività del neoliberismo e del consumismo come orizzonti di senso che ‘strutturano’ la ricezione di argomenti apparentemente estranei come le religioni est-asiatiche (Carrette, King 2005; Altglas 2014), ma non per forza li ‘guidano’. Infatti, la partecipazione alla *consumer culture* può anche dare vita a pratiche e discorsi di consumo alternativi, resistenti o addirittura sovversivi (Sassatelli 2007, 81-2, 182-9), i cui protagonisti possono essere anche giovani e adolescenti (cf. Ditton 2015). Allo stesso modo, è da notare che il rapporto tra gli adolescenti intervistati e il tema delle religioni asiatiche non è condannato a un appiattimento consumista, ma può invece aprirsi a una maggiore autoconsapevolezza critica in chiave interculturale.

Si noti, in primo luogo, che gli intervistati erano spesso consci dei problemi relativi alle fonti di informazione e alle rappresentazioni che ci si crea tramite esse. L.A. (14) è consapevole che gran parte delle informazioni sul buddhismo le ha ricavate dalla nonna, così come della contraddittorietà delle informazioni su internet. C.M. (18)

riconosce che la sua immagine del Giappone è idealizzata e A.N. (18) alla mia domanda sul suo immaginario in merito alle religioni orientali si premunisce subito dicendo che non vuole creare stereotipi.

Se, da un lato, l'alterità delle religioni orientali è impiegata nella costruzione di una identità in contrapposizione allo *status quo* simbolizzato dal cristianesimo, dall'altro sono chiare la volontà e la speranza che tramite l'incontro col diverso si possano evidenziare e mettere in discussione i presupposti fondamentali dei propri modi di pensare o, come dice G.Z. (16), «smontare i propri pensieri». L.A. (14) afferma che le religioni orientali non hanno un valore intrinseco, ma che in virtù della loro diversità forniscono un'occasione per assumere nuove prospettive. C'è coscienza critica, da parte di I.D. (17), del fatto che il proprio retroterra culturale possa inglobare e ricondurre a sé ogni aspetto delle culture altre. D.N.C. (18) se n'è resa conto quando il suo professore ha fatto notare che, parlando di religione, automaticamente si fa riferimento a quella cattolica come se fosse lo standard per tutte le religioni.

Complessità, contraddizioni e il ruolo di fattori economici e politici non sono totalmente assenti nei discorsi degli intervistati. Secondo E.R. (18) – sebbene lei tenda a ritenere la religione come slegata da altre sfere sociali – non si possono considerare i paesi asiatici senza tenere conto di colonialismo e imperialismo. Inoltre è conscia che idee, simboli e pratiche 'orientali' non rimangono 'alieni', ma entrano ormai nella quotidianità in modi in cui «non ci rendiamo ancora conto». A.N. (18), nel corso di un ragionamento, dopo aver definito come caratteristico dell'«oriente» il fatto che gli anziani o i «tradizionalisti» siano fermi e chiusi, mentre i giovani sarebbero dinamici ed aperti, si accorge subito dopo che un simile giudizio potrebbe valere benissimo per l'Italia. In altre parole, è come se percepisse l'infondatezza epistemologica di facili polarizzazioni tra 'oriente' statico e tradizionale *versus* 'occidente' dinamico e moderno. Mettendo a confronto le proprie rappresentazioni delle religioni asiatiche con le loro altre rappresentazioni dei luoghi di origine di quelle tradizioni (società e cultura in generale), molti hanno percepito delle contraddizioni. Infine la presenza di informazioni sulle religioni asiatiche contrastanti con le interpretazioni del regime di Mercato Globale⁴² – come nel caso dei video sui *sokushinbutsu* – mostrano come anche internet possa trasformarsi da gabbia discorsiva a opportunità.

⁴² Che i social media possano essere fonte anche di informazione e educazione sulle religioni secondo standard accademici lo dimostra il canale YouTube intitolato *Religion for Breakfast*, dotato di un discreto seguito (460.000 iscritti ca.): <https://www.youtube.com/c/ReligionForBreakfast>.

In altre parole, se ci poniamo in un'ottica di educazione alla complessità della situazione religiosa nell'epoca contemporanea e di sviluppo di capacità critiche e interculturali, dalle interviste si evincono delle tendenze che, se adeguatamente sfruttate, possono rendere le esperienze personali di interazione con le religioni asiatiche delle

cultural and cognitive resources to guide their learning and support their motivation and conceptual understanding as they encounter academic topics, issues, and concepts. (Silseth 2018, 293)

È vero che per l'educazione alle religioni basata sullo studio accademico della religione, affrontare le questioni personali dei discenti è visto come un problema di abbandono del paradigma delle scienze sociali. Allo stesso tempo si riconosce che è tuttavia una sfida impossibile da evitare, e possibilmente, da trasformare in opportunità (Durish Gauthier 2015).

Pertanto suggerisco che le modalità in cui gli intervistati interpretano le religioni asiatiche non debbano essere affrontate come errori a cui il sapere accademico deve rimediare (Nigris 2013, 55-61). Piuttosto, siano occasioni per i discenti di accorgersi, nella loro stessa esperienza, della presenza e influenza di ampi sviluppi discorsivi su scala globale, che si sono dispiegati in relazione organica con l'evoluzione storica e la diffusione delle religioni asiatiche nel mondo. In particolar modo, trattandosi di religioni extra-europee, è un'occasione per far risaltare ancor di più l'influenza su di esse, e sui discorsi attorno ad esse, di taluni fondamentali processi storico-globali, come il costituirsi del moderno ordine politico ed economico, i cui presupposti - *in primis* il concetto stesso di religione, ma ve ne sono altri come la naturalità del concetto di Stato o di un certo ideale di Mercato - rimangono spesso nascosti alla coscienza.

Il portare criticamente in primo piano tali presupposti, riconoscere la storia, l'influenza sul proprio modo di apprendere il mondo e l'impossibilità di astrarsi completamente da essi, è ritenuto una competenza interculturale importante dal *Reference Framework of Competences for Democratic Culture* del Consiglio d'Europa (CoE 2018a, 52-5). Allo stesso modo, porsi di fronte alle diverse interpretazioni possibili (incluse le proprie) di una data religione, nonché all'eterogeneità quasi contraddittoria dei fenomeni empirici legati a quella tradizione, può essere un'occasione per coltivare altre competenze interculturali fondamentali. Ossia, riconoscere che qualsiasi fenomeno culturale - persino quello ritenuto più 'statico' o 'tradizionale' come la religione - possiede una natura dinamica, fortemente contestata, internamente diversa e dipendente anche da fattori materiali e dinamiche di potere (cf. UNESCO 2013; CoE 2018b, 7-33). In tal modo l'esperienza diretta e personale dei discenti non rischia di essere denigrata e oppressa, durante le lezioni, attraverso una contrapposizione

con quelle rigide rappresentazioni 'accademiche' delle religioni asiatiche limitate alle forme premoderne e/o alle *élites* specialistiche. Al contrario, non solo tale esperienza viene riconosciuta come plausibile esempio degli sviluppi contemporanei, ma ancor più significativamente viene resa occasione per una riflessione più ampia e per una relativizzazione del proprio punto di vista.

Appendice: dati degli intervistati

Nome	Età	Sesso	Scuola	Nazionalità/ Provenienza
A.B.	18	F	Ist. tecnico	Moldava
A.M.	14	F	Lic. Linguistico	Italiana
A.N.	18	F	Ist. tecnico	Italiana
C.M.	18	F	Lic. Classico Europeo	Italiana
D.A.S.	18	F	Ist. Tecnico	Rumena
D.N.C.	18	F	Ist. Tecnico	Brasiliana
E.R.	18	F	Lic. Scientifico	Italiana
G.Z.	17	F	Lic. Linguistico	Italiana
I.D.	17	F	Ist. Tecnico	Italiana
L.A.	14	M	Lic. Linguistico	Italiana
N.G.	18	M	Lic. Classico Europeo	Italiana
V.C.	16	F	Lic. Classico	Italiana

Bibliografia

- Altglas, V. (2014). *From Yoga to Kabbalah: Religious Exoticism and the Logics of Bricolage*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199997626.001.0001>
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Arrigoni, G.; Consonni, C.; Però, A. (2014). *Proposte per l'insegnamento della storia delle religioni nelle scuole italiane*. Bergamo: Sestante.
- Baffelli, E. (2003). «La spiritualità contemporanea e l'«Oriente religioso»: proposta di analisi del caso della regione Veneto». Raveri, M. (a cura di), *Verso l'altro: le religioni dal conflitto al dialogo*. Venezia: Marsilio, 197-214.
- Baffelli, E.; Ugoretz, K. (2021). «Media and Technology». Baffelli, E.; Rambelli, F.; Castiglioni A. (eds), *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*. London; New York: Bloomsbury Academic, 137-45.
- Barone, C.; Molle, A. (2006). «Così vicini, così lontani: i percorsi di adattamento delle tradizioni buddhiste alla religiosità italiana in Soka Gakkai e Sokyō Mahikari». Sernesi, M.; Squarcini, F. (a cura di), *Il buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, istituzioni, modernità*. Firenze: Società editrice fiorentina, 163-86.
- Bennett, A. (2015). «Youth and Play: Identity, Politics, and Lifestyle». Wyn, J.; Cahill, H. (eds), *Handbook of Childhood and Youth Studies*. Singapore: Springer Singapore, 776-88.
- Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Integrated Media.
- Berzano, L. (2019). *The Fourth Secularisation: Autonomy of Individual Lifestyles*. London; New York: Routledge.
- Bignardi, P.; Marta, E.; Alfieri, S. (a cura di) (2018). *GENERAZIONE Z. Guardare il mondo con fiducia e speranza*. Milano: Vita e Pensiero.
- Bloch, E.; Keppens, M.; Hegde, R. (eds) (2010). *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*. Milton Park: Taylor & Francis.
- Borup, J. (2021). «Introduction. Japanese Buddhism in Europe». *Journal of Religion in Japan*, 10(2-3), 113-33. <https://doi.org/10.1163/22118349-01002003>
- Borup, J.; Fibiger, M.Q. (eds) (2017). *Eastspirit: Transnational Spirituality and Religious Circulation in East and West*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004350717>
- Braun, E. (2017). «Mindful but Not Religious: Meditation and Enchantment in the Work of Jon Kabat-Zinn». McMahan, D.; Braun, E. (eds), *Meditation, Buddhism, and Science*. New York: Oxford University Press, 173-97. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190495794.003.0009>
- Bremborg, A.D. (2011). «Interviewing». Stausberg, M.; Engler, S. (eds), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religions*. London; New York: Routledge, 310-22.
- Campbell, C. (1987). *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cao, N.; Giordan, G.; Yang, F. (2020). *Chinese Religions Going Global*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004443327>
- Cardano, M. (2018). «Il problema dell'invisibilità e l'eloquenza delle piccole cose: riflessioni sui punti di forza della ricerca qualitativa». *Revista Gaú-*

- cha de Enfermagem*, 39, 1-4. <https://doi.org/10.1590/1983-1447.2018.82654>
- Carrette, J.; King, R. (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. London; New York: Routledge.
- Clarke, P.B. (ed.) (2000). *Japanese New Religions in Global Perspective*. Richmond, Surrey: Curzon.
- CoE (Council of Europe) (2018a). *Reference Framework of Competences for Democratic Culture: Context, Concepts and Model*. Strausburg: Council of Europe.
- CoE (Council of Europe) (2018b). *T-Kit 4 Intercultural Learning*. Strausburg: Council of Europe.
- Cohen, L.; Manion, L.; Morrison, K. (2018). *Research Methods in Education*. 8th ed. Oxon; New York: Routledge.
- Corbetta, P. (2003). *Social Research. Theory, Methods and Techniques*. London: SAGE Publications.
- Cuzzocrea, D.V.; Benasso, S. (2020). «Fatti strada e fatti furbo: Generazione Z, musica trap e influencer». *Studi Culturali*, 17(3), 335-56. <https://doi.org/10.1405/99452>.
- Darga, M. (2009). «Zhang Sanfeng». *Pregadio* 2009, 1233-5.
- DeBernardi, J. (2010). «Wudang Mountain and the Modernization of Daoism». *Journal of Daoist Studies*, 3, 202-10. <https://doi.org/10.1353/dao.2009.0026>
- Dessi, U. (2020). «Resonance as a Constraining Factor in the Glocalization of Religion». *Glocalism: Journal of Culture, Politics and Innovation*, 3. <https://doi.org/10.12893/gjcp.2020.3.4>.
- Dimock, M. (2019). «Defining Generations: Where Millennials End and Generation Z Begins». <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/01/17/where-millennials-end-and-generation-z-begins/>
- Ditton, S. (2015). «Youth, Consumption, and Creativity on Australia's Gold Coast». Wyn, J.; Cahill, H. (eds), *Handbook of Childhood and Youth Studies*. Singapore: Springer Singapore, 776-88.
- Durish Gauthier, N. (2015). «La religion des autres. Quelle place pour les questions 'personnelles' des élèves en classe». *Revue de Didactique des Sciences Des Religions*, 1, 95-102.
- Eurispes (2019). *L'induismo in Italia. Primo Rapporto*. Roma: Eurispes.
- Falà, M.A. (2016). *Un altrove possibile. Viaggio tra vissute e immaginari del Dharma in Italia*. Napoli: Guida Editori.
- Ferreira, V.S. (2016). «Aesthetics of Youth Scenes: From Arts of Resistance to Arts of Existence». *YOUNG*, 24(1), 66-81. <https://doi.org/10.1177/1103308815595520>
- Fujii, S. (2021). «The History and Current State of Japanese Zen Buddhism in Europe». *Journal of Religion in Japan*, 10(2-3), 195-221. <https://doi.org/10.1163/22118349-01002003>
- Garelli, F. (2016). *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio? Bologna: il Mulino*.
- Gauthier, F. (2020). *Religion, Modernity, Globalisation: Nation-state to Market*. Oxon; New York: Routledge.
- Gauthier, F.; Perreault, J.P. (2013). «Les héritiers du baby-boom. Jeunes et religion au Québec». *Social Compass*, 60(4), 527-43. <https://doi.org/10.1177/0037768613504042>
- Ghidini, C. (2014). «L'insegnamento della storia (multi)culturale del buddhismo nella scuola italiana». Arrigoni, G.; Consonni, C.; Però, A. (a cura di), *Propo-*

- ste per l'insegnamento della storia delle religioni nelle scuole italiane. Bergamo: Sestante, 149-75.
- Giorda, M.; Saggiaro, A. (2011). *La materia invisibile: Storia delle religioni a scuola. Una proposta*. Verona: EMI.
- Goossaert, V. (2009). «Wudang shan». *Pregadio* 2009, 1052-3.
- Harding, J.S.; Hori, V.S.; Soucy, A. (2020). *Buddhism in the Global Eye: Beyond East and West*. London; New York: Bloomsbury Publishing.
- Hatcher, B.A. (2015). *Hinduism in the Modern World*. London; New York: Taylor & Francis.
- Huss, B. (2014). «Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular». *Journal of Contemporary Religion*, 29(1), 47-60. <https://doi.org/10.1080/13537903.2014.864803>
- Imai, M. (1986). *Kaizen: The Key To Japan's Competitive Success*. New York: McGraw-Hill Education.
- Introini, F.; Pasqualini, C. (2018). «Generazione Z, i "veri" Nativi digitali». Bignardi, Marta, Alfieri 2018, 81-108.
- Irizarry, J. (2015). «Putting a Price on Zen: The Business of Redefining Religion for Global Consumption». *Journal of Global Buddhism*, 16, 51-69. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1305896>
- Jackson, C.T. (1994). *Vedanta for the West: The Ramakrishna Movement in the United States*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jacobsen, K.A.; Sardella, F. (eds) (2020). *Handbook of Hinduism in Europe*. 2 vols. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004432284>
- Kato, M. (2021). «"New Religions"». Baffelli, E.; Rambelli, F.; Castiglioni, A. (eds), *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*. London; New York: Bloomsbury Academic, 167-74.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London: Routledge.
- Kobayashi I. 小林功; Kondō T. 近藤照彦; Takeda A. 武田淳史 (2013). «Shin-rinyoku no rekishi ni tsuite» 森林浴の歴史について (Sulla storia del shinrinyoku). *Gunma Pazu Daigaku Kiyō*, 15, 3-8.
- Komjathy, L. (2004). «Tracing the Contours of Daoism in North America». *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 8(2), 5-27. <https://doi.org/10.1525/nr.2004.8.2.5>
- Kondo, M. (2014). *Il magico potere del riordino. Il metodo giapponese che trasforma i vostri spazi e la vostra vita*. Trad. di F. Di Bernardino. Milano: Vallardi Editore. Trad. di *Jinsei ga tokimeku katazuke no mahō*. Tokyo: Sunmark Publishing Inc., 2011.
- Lam, K. (2021). «Introduction: The New 'Defenders': Youthful Articulations of Buddhism in a Contemporary Age». *Journal of Global Buddhism*, 22(2), 263-72.
- Lopez, D.S. (1995). *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lopez, D.S. (2008). *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lyden, J.C. (2015). «Definitions. What is the Subject Matter of 'Religion and Popular Culture'?». Lyden, Mazur 2015, 7-20.
- Lyden, J.C.; Mazur, E.M. (eds) (2015). *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*. New York: Routledge.
- Madsen, R.; Siegler, E. (2011). «The Globalization of Chinese Religions and Traditions». Palmer, D.A.; Shive, G.; Wickeri, P.L. (eds), *Chinese Religious Life*. New York: Oxford University Press, 227-40.

- Mai, L.Y. (2020). *Il pensiero giapponese. Viaggio nello stile di vita del Sol Levante*. Milano: Giunti.
- McMahan, D.L. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.
- Moje, E.B.; Mcintosh Ciechanowski, K.; Kramer, K.; Ellis, L.; Carrillo, R.; Collazo, T. (2004). «Working Toward Third Space in Content Area Literacy: An Examination of Everyday Funds of Knowledge and Discourse». *Reading Research Quarterly*, 39(1), 38-70. <https://doi.org/10.1598/RRQ.39.1.4>.
- Mori, L.; Squarcini, F. (2019). *Nel nome dello yoga*. Milano: Solferino.
- Navarro, T. (2018). *Kintsukuroi. L'arte giapponese di curare le ferite dell'anima*. Trad. di V. Gallo. Milano: Giunti. Trad. di *Kintsuroi. El arte de curar heridas emocionales*. Barcelona: Editorial Planetas, 2017.
- Nencini, A.M.; Squarcini, F. (2020). «Hinduism in Italy. A Condensed History of a Meteorological Phenomenon». Jacobsen, K.A.; Sardella, F. (eds), *Handbook of Hinduism in Europe*, vol. 2. Leiden: Brill, 1098-140.
- Nigris, E. (2013). «Didattica e saperi disciplinari: un dialogo da costruire». Rivoltella, P.C.; Rossi, P.G. (a cura di), *L'agire didattico: manuale per l'insegnante*. Brescia: La Scuola, 47-62.
- Ogihara-Schuck, E. (2014). *Miyazaki's Animism Abroad: The Reception of Japanese Religious Themes by American and German Audiences*. Jefferson: McFarland, Incorporated, Publishers.
- Palmer, D.A.; Siegler, E. (2016). «'Healing Tao USA' and the History of Western Spiritual Individualism». *Cahiers d'Extrême-Asie*, 25, 245-65. <https://doi.org/10.3406/asie.2016.1478>
- Palmer, D.A.; Siegler, E. (2017). *Dream Trippers: Global Daoism and the Predication of Modern Spirituality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Palmisano, S.; Gilli, M.; Lo Presti, A. (2021). «Spiritual But not Religious. A Survey on University Students in Turin». *Sociologia e ricerca sociale*, 125, 65-83. <https://doi.org/10.3280/SR2021-125004>
- Palmisano, S.; Pannofino, N. (2017). «So Far and Yet So Close: Emergent Spirituality and the Cultural Influence of Traditional Religion Among Italian Youth». *Social Compass*, 64(1), 130-46. <https://doi.org/10.1177/0037768616683329>
- Park, J.K. (2005). «'Creating My Own Cultural and Spiritual Bubble': Case of Cultural Consumption by Spiritual Seeker Anime Fans». *Culture and Religion*, 6(3), 393-413. <https://doi.org/10.1080/01438300500460443>
- Payne, R.K. (2018). «Intertwined Sources of Buddhist Modernist Opposition to Ritual: History, Philosophy, Culture». *Religions*, 9(11). <https://doi.org/10.3390/rel9110366>.
- Pedersen, P. (1995). «Nature, Religion and Cultural Identity: The Religious Environmentalist Paradigm». Bruun, O.; Kalland, A. (eds), *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*. New York: RoutledgeCurzon, 258-73.
- Pellitteri, M. (2014). «The Italian Anime Boom: The Outstanding Success of Japanese Animation in Italy, 1978-1984». *The Journal of Italian Cinema and Media Studies*, 2, 363-81.
- Possamai, A. (2018). *The I-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism*. Singapore: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-981-10-5942-1>.
- Prebish, C.S. (1979). *American Buddhism*. North Scituate, MA: Duxbury Press.
- Prebish, C.S.; Baumann, M. (eds) (2002). *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

- Pregadio F. (ed.) (2009). *The Encyclopedia of Taoism*. New York: Routledge.
- Raveri, M. (1992). *Il corpo e il paradiso: Esperienze ascetiche in Asia Orientale*. Venezia: Marsilio.
- Raveri, M. (2006). *Itinerari nel sacro: L'esperienza religiosa giapponese*. Venezia: Marsilio.
- Rigopoulos, A. (2019). «Tolerance in Swami Vivekānanda's Neo-Hinduism». *Philosophy & Social Criticism*, 45(4), 438-60. <https://doi.org/10.1177/0191453719828425>
- Roberts, I. (2007). «Adolescence». Zwozdiak-Mayers, P. (ed.), *Childhood and Youth Studies*. Exeter: Learning Matters, 85-95.
- Roof, W.C. (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Rots, A.P. (2015). «Worldwide Kami, Global Shinto: The Invention and Spread of a "Nature Religion"». *Czech and Slovak Journal of Humanities*, 3, 31-48.
- Rots, A.P. (2017). *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan: Making Sacred Forests*. London: Bloomsbury Publishing.
- Roudometof, V. (2016). *Glocalization: A Critical Introduction*. London; New York: Routledge.
- Ruspini, E. (2019). «Introduzione. La Fede in cammino dei Millennials. The National Survey 'Young People and Religion'». *Religioni e Società*, 93(1), 13-20.
- Santini, C. (2018). *Kintsugi. L'arte segreta di riparare la vita*. Trad. di M. Parolini; M. Curtoni. Milano: Rizzoli. Trad. di *Kintsugi. L'art de la résilience*. Paris: Édition First.
- Sassatelli, R. (2007). *Consumer Culture: History, Theory and Politics*. London: SAGE Publications.
- Sernesi, M. (2006). «Alla ricerca del vero dharma: Modelli descrittivi in competizione e la nascita del *Western Buddhism*». Sernesi, M.; Squarcini, F. (a cura di), *Il buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, istituzioni, modernità*. Firenze: Società editrice fiorentina, 15-42.
- Sharf, R.H. (1993). «The Zen of Japanese Nationalism». *History of Religions*, 33(1), 1-43.
- Siegler, E. (2003). *The Dao of America: The History and Practice of American Daoism* [PhD Dissertation]. Santa Barbara: University of California.
- Siegler, E. (2006). «Chinese Traditions in Euro-American Society». Miller, J. (ed.), *Chinese Religions in Contemporary Societies*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 257-80.
- Silseth, K. (2018). «Students' Everyday Knowledge and Experiences as Resources in Educational Dialogues». *Instructional Science*, 46(2), 291-313. <https://doi.org/10.1007/s11251-017-9429-x>.
- Snodgrass, J. (2003). *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Squarcini, F. (2006). «L'imperativo delle forme. Il buddhismo occidentale davanti ai processi di istituzionalizzazione». Sernesi, M.; Squarcini, F. (a cura di), *Il buddhismo contemporaneo. Rappresentazioni, istituzioni, modernità*. Firenze: Società editrice fiorentina, 69-96.
- Squarcini, F. (2007). *Ex Oriente lux, luxus, luxuria: Storia e sociologia delle tradizioni religiose sudasiatiche in Occidente*. Firenze: Società editrice fiorentina.
- Stokes, H.; Aaltonen, S.; Coffey, J. (2015). «Young People, Identity, Class, and the Family». Wyn, J.; Cahill, H. (eds), *Handbook of Children and Youth Studies*. Singapore: Springer Singapore, 260-78.

- Stortini, P. (2021). «Between Tradition and Revolution: Political Appropriations of Japanese Buddhism in Italy». *Journal of Religion in Japan*, 10(2-3), 243-70. <https://doi.org/10.1163/22118349-01002005>
- Streib, H.; Klein, C. (2016). «Religion and Spirituality». Stausberg, M.; Engler, S. (eds), *Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 73-83.
- Stuckrad, K. von (2013). «Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications». *Method & Theory in the Study of Religion*, 25(1), 5-25. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341253>
- Taira, T. (2013). «Making Space for Discursive Study in Religious Studies». *Religion*, 43(1), 26-45. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2013.742744>
- Taylor, C. (1991). *The Malaise of Modernity*. Toronto: House of Anansi Press Incorporated.
- Thomas, J.B. (2012). *Drawing on Tradition: Manga, Anime, and Religion in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Thomas, J.B. (2019). «Domesticity & Spirituality: Kondo Is Not an Animist». *Marginalia*. <https://themarginaliareview.com/domesticity-spirituality-kondo-not-animist/>
- Ugoretz, K. (2021). «Case Study: World-Wide Shinto: The Globalization of 'Japanese' Religion». Baffelli, E.; Rambelli, F.; Castiglioni, A. (eds), *The Bloomsbury Handbook of Japanese Religions*. London; New York: Bloomsbury Academic, 145-9.
- Ugoretz, K. (2022). «Do Kentucky Kami Drink Bourbon? Exploring Parallel Globalization in Global Shinto Offerings». *Religions*, 13(3). <https://doi.org/10.3390/rel13030257>
- UNESCO (2013). *Intercultural Competences: Conceptual and Operational Framework*. Paris: UNESCO.
- Urban, H.B. (2003). *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Van der Veer, P. (2014). *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*. Princeton: Princeton University Press.
- Wile, D. (2007). «Taijiquan and Daoism: From Religion to Martial Art and Martial Art to Religion». *Journal of Asian Martial Arts*, 16(4), 8-45.
- Willis, P. (2003). «Foot Soldiers of Modernity: The Dialectics of Cultural Consumption and the 21st-Century School». *Harvard Educational Review*, 73(3), 390-415. <https://doi.org/10.17763/haer.73.3.0w5086336u305184>
- Yang, F. (2018). *Atlas of Religion in China: Social and Geographical Contexts*. Leiden: Brill.
- Young, L.A. (1997). *Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment*. London; New York: Routledge.

Filmografia

HeadSpace Studios (2021). *Le guide di Headspace: meditazione*. Netflix.