

In limine

Esplorazioni attorno all'idea di confine

a cura di Francesco Calzolaio, Erika Petrocchi, Marco Valisano, Alessia Zubani

Tra la pelle e il mondo

Il vestiario del Buddha come strumento di codifica identitaria e di gestione delle pratiche monastiche

Marco Guagni

(Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract What does it mean to wear the Buddhist robe? As a symbolic act that both defines an individual's social status within a group and conveys specific values, there is more in the act of wearing a garment than just covering an otherwise naked body. In Buddhist texts, the imagery of the robe becomes an institutional device capable of structuring the identity of the individual and of the *saṅgha*, the Buddhist community. An analysis of the narrations on the different robes wore by the Buddha contained in these texts demonstrates the continuous work of authors and editors in developing and disseminating rules of deportment, standards of conduct, and values for the *bhikṣu* through textual models.

Sommario 1 'Essere' o 'apparire': confini incerti per fare l'uomo. – 2 Come una seconda pelle: a proposito del Buddha, del vestire e dell'apparire buddhisti. – 2.1 La veste 'tinta': vestire il Buddha, formare il *saṅgha*. – 2.2 La veste 'dismessa': vestire il Buddha, regolare il *saṅgha*. – 3 Conclusioni.

Keywords Buddha. Buddhist Robe. Pāṃśukūla. Dress. Biography.

1 'Essere' o 'apparire': confini incerti per fare l'uomo¹


L'immagine conta. Questo è quanto esorta a tener presente uno dei detti più diffusi della contemporaneità. Oltre a quello di immagine, infatti, si moltiplicano a dismisura gli inviti a porre attenzione e a investire su concetti come quello di aspetto, presenza, apparenza, fattezza, forma, figura. Tutte questioni legate alla sfera dell'esteriorità che se per un verso risultano essere elementi di grande rilevanza nell'ambito delle relazioni sociali, dall'altro sembrano suscitare un immediato sospetto, una diffidenza ben sintetizzata da un altro celebre detto che ricorda quanto l'apparenza inganni. Così, questo pensare ambiguo nei confronti dell'apparire viene spes-

¹ Tutte le traduzioni presenti nel seguente lavoro, quando non diversamente specificato, sono a cura dell'Autore.

Studi e ricerche 9

DOI 10.14277/6969-167-6/SR-9-7 | Submission 2017-04-21 | Acceptance 2017-05-09

ISBN [ebook] 978-88-6969-167-6 | ISBN [print] 978-88-6969-168-3 | © 2017

© 2017 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

so risolto attraverso l'impiego di un altro elemento, un ulteriore concetto che viene quasi automaticamente posto come controparte prevalente al mostrarsi, vale a dire l' 'essere', ciò che uno è realmente, ciò a cui si consiglia sempre di tendere. Sembra, insomma, che oltre alla nota opposizione fra mente e corpo, un'altra distinzione si sia imposta nel dire e pensare comune: quella che vede contrapporsi 'essere' e 'apparire', ciò che uno è e ciò che uno mostra di sé. È però il caso di chiedersi: stanno davvero così le cose? Vi è una così netta separazione fra ciò che si è e il modo in cui si appare? Siamo sicuri - tanto per evocare un altro proverbio spesso citato in questi casi e qui più che mai consono al tema d'indagine - che essere monaco è cosa diversa dal vestire l'abito monastico?

Ebbene, il presente scritto intende prendere le mosse da questa scissione, da questo confine tracciato dalle più comuni pratiche linguistiche per cercare di rilevare, invece, lo stretto legame esistente fra 'essere' e 'apparire'. Ma ancora di più, ciò che si intende mettere in luce è la fitta trama di traiettorie discorsive e di logiche rappresentative messe in atto dalle istituzioni le quali di fatto fondono le due componenti al fine di strutturare e regolare tanto l'identità dell'individuo quanto l'identità del gruppo dove il singolo si trova ad essere inserito.

A ben vedere questo vincolo che lega in modo cruciale 'essere' e 'apparire' risulta molto più immediato di quanto si pensi. È proprio a partire dal riconoscimento fisico, infatti, che si innesca la prima scintilla del 'divenire persona' di un soggetto. È dunque a partire dall'elemento somatico visibile e manifesto che si innesca tanto il percepire quanto il farsi percepire di un soggetto, cose che di fatto predispongono all'agire e all'interagire con altri soggetti, al far parte di un gruppo, ma anche al distinguersi da altri gruppi, vale a dire tutte quelle cose che rientrano all'interno delle più complesse pratiche sociali dell'essere umano (Ricoeur 2005, 73-81, 127-68). Sembra dunque che l' 'apparire', lontano dall'essere un fenomeno accessorio e secondario, esprima da subito tutta la sua carica costitutiva e fornisca materiale per la facoltà di pensiero e riflessione di un individuo, così da permettere il sorgere dell'idea di sé, di un appartenersi individuale e di un appartenere collettivo fondamentali per la possibilità di essere e sentirsi persone nella società (Gallagher 2011, 139-227; Carsetti 2004, 221-330).

Se dunque 'essere' e 'apparire' fanno tutt'uno e insieme mirano a formulare l'idea di individuo, rimane da svelare l'origine e le modalità di costruzione di un tale processo. Ciò significa comprendere il carattere istituito che si nasconde dietro l'immagine che uno offre di sé. In altre parole, l'immagine si rende uno strumento impiegato non solo dagli stessi soggetti che grazie ad essa si mostrano e si riconoscono, ma anche dalle istituzioni che proprio a partire dall'aspetto formano - letteralmente 'danno forma a' - le individualità, determinano le modalità di relazione fra individui, strutturano i rapporti inter-soggettivi all'interno di gruppi

e di comunità, istituendo così precisi vincoli e determinate finalità sociali (Legros et al. 2006).

Apparire diviene quindi un dispositivo impiegato per dotare i corpi di precise caratteristiche, così da conformare questi stessi corpi ai modi in cui è possibile, anzi è doveroso 'essere'. Per questo si assiste al sorgere di strategie che rivestono i medesimi corpi di codici, segni, marcature da esibire e che si saldano ai valori, ai compiti e agli obiettivi che quegli stessi corpi devono perseguire (Carnevali 2012; Maffesoli 1990). Strategie, insomma, attraverso le quali «l'uomo produce l'uomo» (Sloterdijk 2010, 7) a sua immagine e somiglianza, e che prevedono appunto il conferimento di un aspetto consono sia per il singolo, sia per il gruppo di cui un soggetto fa parte. È così, quindi, che ciò che si rende visibile non può che innescare e legittimare ciò che è di fatto invisibile, vale a dire la sfera dell'identità e il campo delle convenzioni, delle regole e dei ruoli sociali: tutte quelle cose che di fatto non sono immediatamente manifeste, ma lo devono essere, per essere riconosciute, per essere seguite e rispettate, per poter definire l'uomo, le sue relazioni e le sue possibilità pratiche nel mondo.

2 Come una seconda pelle: a proposito del Buddha, del vestire e dell'apparire buddhisti

Al fine di mostrare in maniera chiara la stretta relazione che lega 'essere' e 'apparire' nella formulazione dell'identità è possibile prendere come riferimento alcuni testi delle tradizioni buddhiste che delineano la biografia del Buddha. Questi testi, infatti, se da un lato mettono in scena l'esperienza del fondatore così da elevare alcune delle sue condotte a paradigmi e modelli esemplari d'azione (Guagni 2017), dall'altro narrano anche dell'ottenimento di alcuni precisi oggetti che ne caratterizzano l'aspetto. Tali vicende, quindi, mettono in scena alcune peculiarità estetiche e alcune acquisizioni del Buddha che non solo risultano altamente simboliche, ma si rendono caratteristiche e strumenti d'uso di cui disporre per tutti gli appartenenti del *saṅgha*, vale a dire della comunità dei praticanti buddhisti. Per questo motivo, le vicende biografiche del Buddha ben si prestano a far luce sulle dinamiche di costruzione di una precisa identità, quella buddhista, costruita attorno a precise scelte etiche ed estetiche che si sono legittimate anche a partire dalla definizione della figura del Buddha, ovvero dell'immagine e dell'aspetto che i testi hanno offerto del fondatore.²

2 Con ciò non si vuole negare la specificità della figura del Buddha. Infatti, non si può dimenticare che in alcuni apparati testuali l'aspetto del fondatore viene definito da qualità e proprietà uniche ed esclusive. Basti pensare alle varie 'caratteristiche da uomo eccelso' (*mahāpuruṣa lakṣaṇa*) del Buddha acquisite nel corso delle sue molteplici vite (Levman 2015; Xing 2005, 14-5, 23-35; Endo 1997, 156-63). È però altrettanto vero che altri elementi

Prima di leggere e interpretare alcune delle fonti che tematizzano tali peculiarità è tuttavia importante capire come si è imposto questo meccanismo di trasmissione di caratteri estetici che dal Buddha sono andati a interessare le vite ordinarie degli affiliati alla compagine buddhista. Quindi, al fine di capire in particolare come la veste del Buddha sia finita ad essere caratteristica e proprietà precisa di un gruppo, serve interrogarci brevemente su alcune questioni preliminari: cos'è un oggetto? Che tipo di relazione lega un oggetto a un soggetto? Quali sono le logiche che innervano tale rapporto?

A ben vedere, gli oggetti non sono altra cosa rispetto ai concetti. Ogni oggetto, compresi quelli che modellano l'aspetto esteriore, è imbevuto di questioni concettuali, vale a dire da logiche semantiche che vengono acquisite sotto forma di elemento materiale. Così, ogni tipo di oggetto, lontano dal rappresentare un mero strumento tecnico, media e struttura l'esperienza di un individuo con il reale: ogni oggetto viene percepito e permette di percepire la realtà, viene interpretato e consente di interpretare l'esistente, viene utilizzato e permette a sua volta l'utilizzo del mondo (Turkle 2006). È dunque attraverso l'acquisizione di oggetti che si innesca l'incessante processo di costruzione dei significati sul mondo, un'acquisizione che, proprio in virtù della dimensione materiale degli oggetti stessi, diviene anche possibilità effettiva di intervento e di azione nel mondo da parte di un soggetto. Tanto è vero, come ricorda Roland Barthes, che: «il significato viene dato sempre mediante i significanti 'in atto'; la significazione è un tutto indissolubile che tende a svanire nel momento stesso in cui la si divide» (2006, 36).

Per queste ragioni, oggetti e proprietà estetiche diventano componenti nodali nella formazione sia della capacità di pensiero, sia delle capacità pratiche di tutti quei soggetti che si trovano a impiegarli, a esibirli e, nel caso specifico degli indumenti, a indossarli. Non sorprende dunque che:

Essentially, it is this *expressive capacity* of objects that affords individuals the opportunity to articulate aspects of self through material engagements, in an attempt to communicate something *about* – and indeed *to* – themselves. Objects have the capacity to do 'social work'. Objects might signify sub-cultural affinity, occupation, wealth, participation in a leisure activity, or an aspect of one's social status – all aspects of *social identity*. (Woodward 2007, 135)

che ne costruiscono l'immagine, fra questi alcuni oggetti e indumenti a cui si darà rilievo nel seguito del lavoro, risultano di fatto appropriabili dal praticante buddhista ordinario. Per questo, il crinale fra ideale e ordinario, fra eccezionale e concreto, sembra aver posto non pochi problemi agli autori delle rappresentazioni riguardanti il Buddha, autori che ben conoscevano la necessità sia di tutelare l'eccezionalità del fondatore, sia di garantire la possibilità di ripercorrere alcuni aspetti della sua esperienza (DeCaroli 2015).

Ora, se tali riflessioni vengono calate entro un'ottica istituzionale, si capisce che le possibilità offerte dagli oggetti non sono solo colte da un individuo, ma vengono poste e proposte dalle istituzioni, in particolare da quelle che prevedono un tipo particolare di affiliazione. Infatti, se pensiamo ancora al vestiario, sono proprio le stesse agenzie istituenti che invitano i propri membri ad assumere un aspetto peculiare e consono alle funzioni che devono essere messe in atto. Dunque:

Da un lato, sul corpo degli individui, quali attori sociali attivi, si depositano le norme e i valori invalsi, gli equilibri e le tradizioni; dall'altro, invece, tra le pieghe dei corpi vestiti, si intravede l'azione prescrittiva del potere. (Botta 2009, 8)

Da ciò consegue che oggetti come vesti, corredi e accessori si rendono fondamentali per sviluppare le capacità di lettura del mondo e di intervento nel reale di un soggetto, ma si legano anche alle precise logiche istituenti delle agenzie che li diffondono (Entwistle 2001). Tutto questo attuato attraverso formule linguistiche e catene narrative indispensabili a saldare, per mezzo delle parole, gli elementi materiali ai rispettivi corpi, o meglio, alle biografie dei vari utenti (Hoskins 2006).

Per queste ragioni, dunque, le narrazioni biografiche del Buddha si sono rese capitali nel legare a doppio filo gli oggetti e gli aspetti della vita illustre del fondatore alle vite ordinarie degli appartenenti al gruppo buddhista. Cosicché, rendere noto l'aspetto del Buddha ha rappresentato uno strumento performativo essenziale a fissare alcuni dei caratteri esteriori del *bhikṣu* (pāli: *bhikkhu*), termine che abitualmente viene reso come 'monaco'. Un ruolo, uno status, un *habitus* quello del *bhikṣu* che ha necessitato di un abito peculiare per rendersi visibile, per farsi riconoscibile e diventare effettivo nei diversi ambiti territoriali nei quali le varie tradizioni buddhiste si sono diffuse (Kieschnick 1999; Faure 1995; Wijayaratna 1990, 32-55).³

Ecco che questo rivestire i corpi degli affiliati con un preciso indumento sembra aver soddisfatto almeno due questioni centrali nella costituzione dell'identità buddhista.

Innanzitutto, un tale meccanismo ha permesso un formidabile effetto aggregante. Come accennato sopra, sono stati proprio questi oggetti a rappresentare un espediente in grado di assegnare un'immagine comune al gruppo buddhista e a formulare l'idea di un 'noi' raccolto attorno a un medesimo apparire (Anālayo 2011, 165-6; Brekke 2002, 39-41). Inoltre, un preciso vestiario in grado di richiamare l'abito del Buddha ha per-

3 Qui mi riferisco quasi esclusivamente al *bhikṣu*, dunque al 'monaco', dal momento che per la *bhikṣuṇī* (pāli: *bhikkhunī*), la 'monaca', le ragioni e le regolamentazioni dell'apparire estetico variano per ragioni legate al genere.

messo l'esplicita differenziazione da altre forme del vestire, ovvero da altre formule estetiche codificate da diverse agenzie religiose stanziate sul territorio sudasiatico come quelle brahmaniche e jaina, solo per fare alcuni esempi, impegnate anch'esse nel risaltare l'aspetto unico dei propri fondatori (Balcerowicz 2016, 15-23) e nel dotare i propri appartenenti di chiari e precisi indumenti ed emblemi (Squarcini 2009; Olivelle 1980).⁴

Dall'altro lato, far indossare un abito analogo a quello del Buddha è servito a vincolare in modo somatico il *bhikṣu* agli ideali trasmessi dall'istituto buddhista, a legarlo emotivamente all'immagine del fondatore, a fissarlo in un ruolo da subito esibito come illustre e da percepire come rilevante. L'atto di conferire oggetti e indumenti così carichi di valenza simbolica non solo ha permesso a un soggetto di diventare ufficialmente un praticante del metodo impartito dal Buddha, ma lo ha anche fissato entro uno status dove doveva essere chiaro ciò che ci si aspettava da lui. In altri termini, vestire l'abito che è stato quello del Buddha e di altri illustri discepoli ha significato rivestire con un senso di responsabilità il corpo del praticante, far sentire sulla pelle i principi e i valori posti dall'istituzione buddhista. Un'operazione, questa, in grado di persuadere ancora di più il soggetto a conformarsi ai dettami del gruppo, alle sue regole e ai suoi propositi.⁵

Per tutti questi motivi, rintracciare le modalità con le quali si è rappresentato il vestiario del Buddha consente di tracciare il confine somatico che si è dato al *bhikṣu* e quindi il ritaglio, la distinzione, la specificità che ha costituito la figura del praticante buddhista e che ha marcato il suo (nuovo) posto nel mondo. È così che l'abito del *bhikṣu* si è reso un ideale regolativo, un secondo *soma* – posto tra la pelle e il mondo – capace di introdurre un individuo entro un nuovo ambiente, il *saṅgha*, e da qui entro un preciso percorso di vita.

4 Ciò è ancor più chiaro se si prende a riferimento il *Vinaya Theravāda* dove in *Mahāvagga* 1.70 (Vin, I, 90) la norma che impone la ciotola e la veste agli esponenti del gruppo buddhista viene enunciata a seguito del biasimo di alcuni laici che criticano i *bhikṣu* di sembrare «come gli altri gruppi ascetici» (*seyyathāpi titthiyā*). Come si vedrà anche nel seguito del lavoro, il giudizio laico è sempre centrale nelle scelte e nelle regolamentazioni estetiche e di portamento che il *saṅgha* effettua (Aono 2017). Ciò mostra l'importanza di avere un aspetto adeguato e distinto all'interno di un'arena sociale evidentemente governata da alti livelli d'interesse e competitività.

5 Si assiste qui al venire in essere di un 'discorso fisiomorale', riprendendo e ampliando il concetto proposto da Mroziak (2007, 61-81), dove l'oggetto, la veste, il connotato somatico acquisito rimanda subito alla componente etica e ai valori che l'istituzione intende diffondere, ma anche difendere, in particolare da quei soggetti che potevano potenzialmente discostarsi dagli ideali preposti. In merito a questa forma di disciplinamento operata attraverso l'assegnazione e l'uso dell'abito monastico si vedano le considerazioni di Arthur (1999, 1-29).

2.1 La veste ‘tinta’: vestire il Buddha, formare il *saṅgha*

Date queste premesse che permettono di guardare in senso istituzionale alla vestizione del Buddha e del *bhikṣu* è possibile inseguire ora il filo delle strategie identitarie stabilite in alcuni dei racconti agiografici riguardanti il fondatore.

Se ci si rivolge ad un testo come *Ariyapariyesanā-sutta* (MN 26), ad esempio, la modalità di acquisizione di un preciso aspetto da parte del Buddha negli immediati istanti dopo l’abbandono della sua dimora è così presentata:

Io, dopo aver tagliato barba e capelli e aver indossato le vesti tinte, lasciai la casa per la condizione di senza casa.⁶

Ebbene, la medesima formula la si ritrova impiegata per definire l’aspetto del *bhikṣu* ordinario. In *Sāmaññaphala-sutta* (DN 2), infatti, la figura di un aspirante *bhikṣu* è così resa:

Non è facile, per uno che resta a casa, condurre un’esistenza che sia ritirata, perfetta, pura e lucida come una conchiglia. Dunque, che io mi tagli barba e capelli, che indossi le vesti tinte ed esca di casa per andare verso lo stato di senza casa.⁷

In questi testi l’aspetto, le intenzioni e le azioni di colui che è l’individuo esemplare, il Buddha, combaciano perfettamente con quelle degli appartenenti al gruppo buddhista. Ed effettivamente tali apparati testuali, che riversano l’immagine ideale del fondatore nell’aspetto che il praticante ordinario deve assumere, finiscono per assegnare da subito tali formule estetiche a coloro che intendono far parte della comunità buddhista. Così, si assiste a una sorta di «dialettica tra esperienza interiore e immagine sociale [...] [dove] il gruppo produce e proietta il potere simbolico che si eserciterà su di esso» (Bourdieu 2012, 105). Ciò è chiaro se ci si rivolge al *Vinaya Theravāda* e in particolare alla porzione testuale che riguarda l’ordinazione *pabbajjā*, ovvero l’iniziazione del novizio, dove si legge:

Monaci, così si eseguirà l’atto dell’ordinazione primaria: dopo aver tagliato barba e capelli, indossato le vesti tinte e sistemato la veste su-

6 MN, I, 163: *kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajjīm*. È questa una formula standard che si ritrova anche in altri *sutta* a tema biografico come *Mahāsaccaka-sutta* (MN 36 in MN, I, 240), *Bodhirājakumāra-sutta* (MN 85 in MN, II, 83) e *Saṅgārava-sutta* (MN 100 in MN, II, 212).

7 DN, I, 62: *Na idaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā ekantaparipuṇṇaṃ ekantaparisuddhaṃ saṃkhalikhiṭaṃ brahmacariyaṃ carituṃ. Yaṃ nūnāhaṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajeyyan ti*.

periore sulla spalla, dopo essersi inchinato ai piedi dei monaci [...] [il novizio] dovrà dire: “Mi reco al [triplice] rifugio del Buddha, del *dhamma* e del *saṅgha*”.⁸

Ecco che la dotazione di oggetti necessari a costruire il nuovo aspetto del giovane novizio si pone come il passaggio primario che conduce un candidato a dismettere il suo status di laico così da ottenere quello di neofita del *saṅgha*. È chiaro da quanto letto, dunque, che fra fondatore, *bhikṣu* ideale e *bhikṣu* potenziale si assista alla riproposizione di medesime formule estetiche capaci di fissare e garantire i tratti fondamentali del gruppo buddhista. Questo attraverso l’istituzione di vincoli narrativi e rappresentativi che legano il passato della comunità del Buddha al futuro del gruppo buddhista, dunque alla comunità che sarà e a tutti gli appartenenti che verranno.

In altri resoconti dell’ordinazione, come ad esempio quelli contenuti nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*, le specifiche dotazioni vengono meglio delineate (Banerjee 1957, 110-9, 128-32; Schopen 2004, 233-35). Qui, il taglio di barba e capelli del novizio si ritualizza sino a differenziarsi in due momenti distinti, con l’eliminazione finale della ciocca di capelli lasciata sul capo: ciò ancora a perfetta immagine di quanto operato dal Buddha nelle rappresentazioni che raccontano dei momenti successivi all’abbandono della propria casa (Guagni 2017, 231-37; Schopen 2014, 376-78). Inoltre, le vesti ufficiali presentate al candidato diventano tre,⁹ illustrate nelle dimensioni e nell’uso che se ne deve fare, e si specificano i quattro ‘supporti/requisiti’ (sans: *nīśraya*; pāli: *nissaya*), ovvero quali tipi e qualità di vesti, di cibo, di alloggio e di medicinali il *bhikṣu* può fare suoi.¹⁰

Ora, per capire come l’esperienza diretta del Buddha sia sempre coinvolta al fine di stabilire le scelte estetiche del gruppo è possibile rivolgersi a un breve ma celebre episodio contenuto all’interno del *Vinaya Theravāda*.¹¹ Qui, la forma che l’abito monastico deve assumere è direttamente indicata dal Buddha ad Ānanda durante un viaggio nel Magadha. In questa regione, infatti, il Buddha mostra al discepolo i diversi elementi che costituiscono il paesaggio circostante. Con l’impiego di termini tecnici presi in prestito

8 *Mahāvagga* 1.54.3 in Vin, I, 82: *evañca pana bhikkhave pabbājetabbo: paṭhamam kesamassum ohārāpetvā kāsāyāni vatthāni acchādāpetvā ekamsam uttarāsaṅgam kārāpetvā bhikkhūnam pāde vandāpetvā [...] evam vadehīti vattabbo: buddham saraṇam gacchāmi, dhammam saraṇam gacchāmi saṅgham saraṇam gacchāmi.*

9 La triplice veste è costituita da una veste ‘interna’ (*antarvāsa*), una ‘superiore’ (*uttarāsaṅga*) e una ‘esterna’ (*saṃghāti*).

10 Per una disamina dei vari possedimenti che determinano l’immagine pubblica del *bhikṣu* e in particolare quali indumenti un esponente buddhista può detenere ma anche ereditare nelle più complesse relazioni monastiche si veda Kinnard (2014, 84-8).

11 *Mahāvagga* 8.12 in Vin, I, 287.

dal gergo agricolo, il fondatore equipara le porzioni del territorio attraversato alle varie parti che devono formare la veste, così da istruire infine Ānanda su come assemblare l'abito che i discepoli dovranno vestire (von Hinüber 2006, 7-9).

Ma anche il numero delle vesti limitato a soli tre capi si legittima attraverso l'esperienza privata del fondatore. Infatti, sempre all'interno del *Vinaya Theravāda*, le tre vesti corrispondono al numero di capi indossati dal Buddha durante una notte di veglia per non sentire freddo. Un'assegnazione e una limitazione sul numero di indumenti che dunque passa direttamente dal sentire del fondatore agli affiliati e che viene resa norma generale da rispettare per tutti gli appartenenti alla compagine buddhista.¹²

Altri apparati biografici del Buddha pongono una maggiore attenzione nella descrizione dell'apparire e delle dotazioni estetiche del fondatore.

Innanzitutto, alcuni testi, e in particolare le biografie più complete, presentano la descrizione della svestizione di Gautama effettuata poco dopo la dipartita da casa.¹³ Qui si narra dell'abbandono dei vessilli da laico del futuro Buddha i quali vengono affidati all'auriga che lo accompagna con la richiesta che essi vengano restituiti ai genitori. Tale gesto di reverenza nei confronti della propria famiglia sembra in realtà teso a strutturare un 'discorso familiare' in grado di dare rilevanza alle relazioni che il praticante ordinario deve continuare a mantenere con i propri consanguinei, persino durante i momenti delicati del distacco.¹⁴ A riproposizione dell'atto illustre del Buddha, infatti, in molte delle prassi cerimoniali tutt'oggi eseguite e che costituiscono l'ordinazione monastica i candidati sono invitati a spogliarsi pubblicamente dei loro indumenti da laici in presenza dei genitori - i quali devono aver dato in precedenza il consenso all'abbandono dei figli - e consegnarli poi agli officianti (von Rospatt 2005, 203, 214, 216-7; Strong 2004, 105; Abeysekara 1999, 260; Gellner 1988, 50-1). Così, anche nell'atto della svestizione, il ricordo dell'azione illustre del Buddha nei primissimi istanti della sua dipartita da casa si fa nodale nel marcare e gestire l'abbandono di casa dell'individuo comune, questo affinché non si creino fenomeni di risentimento nella comunità laica e si possano così avviare correttamente le operazioni di ingresso dell'individuo entro una nuova compagine sociale, ovvero il collettivo buddhista.

12 *Mahāvagga* 8.13 in Vin, I, 287-89. In realtà, sebbene si faccia riferimento esplicito a tre tipi di veste, gli indumenti vestiti dal Buddha e proposti ai discepoli risultano essere quattro dal momento che la veste 'esterna' (*saṃghāti*) si rivela essere 'doppia' (*diguṇa*).

13 *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, XXII, 102 b06-07); *Saṅghabhedavastu*, I, 89-90; *Mahāvastu*, II, 164-6; *Buddhacarita*, 6.12-14; *Nidānakathā* (Jā, I, 64); *Lalitavistara*, 163. A proposito si veda anche Bareau (1974, 246-7).

14 Sulla costruzione di un 'discorso familiare' teso a mantenere e a regolare i rapporti - di fatto mai interrotti - tra il praticante buddhista e i propri famigliari all'interno dei codici normativi delle varie tradizioni buddhiste si veda Clarke (2014).

Se si passa ora al tema dell'ottenimento della veste da parte del Buddha va detto che alcune fonti pongono la prima immagine della veste non in riferimento al fondatore, bensì a un asceta, sorta di proto-*bhikṣu* (Bareau 1974, 243), che il futuro Buddha incontra nel suo peregrinare fuori dal palazzo. È a seguito di tale incontro, infatti, che il Buddha sarà convinto ad abbandonare definitivamente la casa per intraprendere la ricerca della 'liberazione'. Ebbene, le fattezze e le dotazioni del praticante incontrato dal futuro Buddha – ovvero capo rasato, ciotola, vesti e altri aspetti del portamento – risultano tutti elementi esaltati nel loro valore, i quali richiamano assai da vicino quelli che lo stesso Buddha acquisirà nel seguito, così come gli aspetti tipici del praticante buddhista.¹⁵ È quindi probabile che l'incontro con tale personaggio e in particolare il rimarcare il suo aspetto da *bhikṣu* ideale, sia stato impiegato all'interno delle narrazioni per conferire non solo maggiore performatività all'episodio della rinuncia e alle scelte eseguite dal fondatore, ma anche per fissare con intento persuasivo la dimensione estetica che il praticante buddhista doveva assumere e mantenere (Guagni 2017, 132-8).

Passando ora alla veste del Buddha, le fonti agiografiche narrano dello scambio di indumenti avvenuto tra il fondatore e un cacciatore nei momenti appena successivi alla sua dipartita da casa.¹⁶ È qui che colui che diventerà Buddha ottiene la 'veste tinta' (sans.: *kāśāya cīvara*; pāli: *kasāva cīvara*). La quasi totalità dei testi che includono la vicenda sono concordi nel dire che il cacciatore risulta una proiezione creata da alcune divinità. Così, il *bodhisattva*, vale a dire colui che diventerà Buddha, si trova a cedere al cacciatore la sua veste da laico – i testi dicono di pregiato materiale proveniente da Kāśī (*kāśika*) – in cambio di un'umile veste trattata.

Se si prende la versione contenuta nel *Saṅghabhedavastu*, dunque presente all'interno del *Vinaya Mūlasarvāstivāda*, la vicenda dello scambio di indumenti tra divinità e futuro Buddha è accresciuta e fornisce informazioni proprio in merito alla storia della veste che il Buddha acquisisce.¹⁷ Il testo vuole che essa provenga da abiti di iuta (*sāṇa*) rifiutati da alcuni fratelli *pratyekabuddha* che, prevedendo la gloria del Buddha, richiedono alla madre di conservarli per l'avvento di colui che avrebbe davvero realizzato la 'liberazione'. Così, dopo una serie di cessioni, le vesti, ottenute dalla divinità Śakra, vengono cedute al futuro Buddha attraverso la figura illusoria del cacciatore. Il testo si conclude poi col riferimento ad un 'festi-

15 *Mahāpadāna-sutta* (DN 2 in DN, I, 62-3); DĀ 1 (T. 1, I, 7 a02); *Mahāvadana-sūtra*, 114; *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, XXII, 101 c15); *Saṅghabhedavastu*, I, 73; *Mahāvastu*, II, 156-7; *Buddhacarita*, 5.16; *Lalitavistara*, 138; *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, III, 724 a14-15).

16 *Vinaya Mahīśāsaka* (T. 1421, XXII, 102 b8-9); *Saṅghabhedavastu*, I, 92-3; *Mahāvastu*, II, 189-95; *Buddhacarita*, 6.60-64; *Lalitavistara*, 164; *Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (T. 190, III, 738 a01-15). A proposito si veda anche Bareau (1974, 255-6).

17 *Saṅghabhedavastu*, I, 92-3.

val della veste' (*kāśimaha*) istituito da Śakra a cui partecipano sia divinità, sia capifamiglia brahmani definiti 'devoti/pellegrini' (*caityavandaka*) che onorano il momento e il luogo della cessione dell'indumento del Buddha.

Ebbene, questo incremento narrativo che riconfigura e approfondisce l'intera vicenda diviene un meccanismo in grado di far guadagnare massimo valore sia alle scelte e azioni operate dal Buddha, sia agli oggetti da lui acquisiti (Silk 2003, 190-3; Strong 2004, 65-7). Così, oltre alla funzione legittimante delle divinità che vestono il Buddha e di fatto lo investono d'autorità così da elevarne il ruolo e il messaggio, è per mezzo dell'analese narrativa, la quale rimanda a vicende precedenti cariche di potere simbolico, che un oggetto come l'abito buddhista riceve il massimo grado di riconoscimento sociale, come di fatto rimarca anche il riferimento alla venerazione della veste da parte di dei e devoti laici.¹⁸ Oltre a ciò, va anche rilevato che il gesto di offrire la veste al Buddha innalza al massimo grado il valore che deve essere riconosciuto all'azione del donare (*dāna*). Un atto che oltretutto sembra richiamare e dare rilevanza proprio a quelle elargizioni ufficiali di vesti al *saṅgha* compiute da laici al fine di ottenere particolari benefici e meriti (Gombrich 2015).

A ulteriore conferma di quanti aspetti istituzionali e performativi si celino dietro i racconti che narrano della veste ottenuta dal Buddha si ha la peculiare versione dell'accadimento conservata nel *Nidānakathā*.¹⁹ Questo testo agiografico in lingua pāli non presenta la figura del cacciatore, bensì l'apparizione della divinità Brahmā Ghaṭikāra che consegna al futuro Buddha una precisa serie di oggetti. Il testo inizia con il *bodhisatta* che, in riferimento al suo vestiario da laico, esclama: «queste vesti di Kāsi non sono adatte a un asceta (*samaṇa*)». ²⁰ Così, Brahmā Ghaṭikāra, udita tale esclamazione, giunge a donare al futuro Buddha quelli che sono definiti gli 'accessori del *samaṇa*' (*samaṇaparikkhāra*), ovvero «le tre vesti, la ciotola dell'elemosina, il rasoio, l'ago, la cintura e il filtro dell'acqua: gli otto [accessori] del *bhikkhu* devoto». ²¹ Ebbene, tutti questi accessori figurano come oggetti ammessi dal *Vinaya Theravāda* e risultano quindi parte del corredo idoneo di cui il praticante buddhista può e deve disporre. ²² Questo

18 A proposito dell'istituzione di 'festival' (*mahā*) pubblici atti a ricordare ed esaltare le varie tappe dell'esperienza del *bodhisattva*, molti dei quali profondamente legati all'apparire estetico e alla dimensione sociale di colui che successivamente diventerà Buddha, si veda Schopen (2014).

19 Jā, I, 65.

20 Jā, I, 65: "imāni kāsikavatthāni mayhaṃ na samaṇasāruppānīti".

21 Jā, I, 65: "Ticīvaraṇ ca patto ca vāsi sūciṇ ca bandhanaṃ parissāvanena aṭṭh' ete yutayogassa bhikkhuno" ti.

22 In particolare, per quanto riguarda l'uso della ciotola si veda *Cullavagga* 5.8-10 (Vin, II, 110-5), per il rasoio si veda *Cullavagga* 5.27 (Vin, II, 133-5), per la cintura si veda *Cullavagga*

dato conferma, quindi, quanto l'opera biografica *Nidānakathā* abbia saputo integrare nella vicenda riguardante le dotazioni del Buddha ulteriori oggetti d'uso quotidiano riconosciuti essere gli strumenti di pertinenza del *bhikṣu* (Strong 2001, 79).

A questo punto è possibile avanzare l'idea che le varie forme di investitura del Buddha siano state poste a fondamento di altre e future investiture: quelle in grado di assegnare a soggetti ordinari il ruolo di appartenenti al *saṅgha*. Tutto questo operato col rimando continuo alle vicende del fondatore, le quali hanno fornito una base di legittimità, di virtù e valore, ma anche i riferimenti attraverso i quali poter definire un'identità – che vuol dire anche un'omogeneità – da assegnare all'intera compagine monastica. Ecco così che lo strutturarsi di un preciso 'apparire' buddhista, raccolto attorno all'aspetto illustre e nobile del fondatore, ha consentito un immediato poter diventare e un definitivo 'essere' buddhisti.

2.2 La veste 'dismessa': vestire il Buddha, regolare il *saṅgha*

Dopo aver visto alcuni testi che narrano dell'acquisizione della veste 'tinta' da parte del Buddha è bene considerare altri apparati testuali che presentano differenti versioni dell'avvenimento. Tali narrazioni rivelano notevoli discontinuità a proposito della qualità e del tipo di indumento indossato dal fondatore, ma si dimostrano allo stesso modo foriere di politiche identitarie messe in atto dagli autori buddhisti, così come di strategie atte alla definizione di ruoli e condotte entro la comunità monastica.

Oltre al conferimento della veste 'tinta' da parte del cacciatore, un altro importante passaggio di vesti ha coinvolto il Buddha. È il caso che narra del mutuo scambio di abiti avvenuto fra il fondatore e uno dei suoi discepoli più celebri: Kāśyapa.

Come messo in luce da più studiosi, tale scambio di vesti, evento riscontrabile in più *loci* testuali dai *sutta* in pāli sino alle scritture Mahāyāna, ha avuto lo scopo di mettere in mostra l'autorità acquisita da Kāśyapa, tanto da presentare quest'ultimo come il successore del Buddha (Tournier 2012; Strong 2004, 216-20; Silk 2003). Tale scambio d'indumenti, infatti, si rivela una sorta di *medium* narrativo in grado di stabilire il primato di Kāśyapa su tutti gli altri discepoli del Buddha così da stabilire linee di lignaggio e di successione fondamentali alla definizione delle più tarde tradizioni buddhiste. Tuttavia, quello che importa ai fini del nostro discorso è la natura dell'oggetto che di fatto rende possibile tale conferimento di potere. Nella vicenda, infatti, si vede Kāśyapa ricevere dal Buddha una

5.29 (Vin, II, 135-7), per l'ago si veda *Cullavagga* 5.10 (Vin, II, 114-5), per il filtro dell'acqua si veda *Cullavagga* 5.13 (Vin, II, 118-9). A proposito si veda anche von Hinüber (2006, 13-4).

veste *pāṃśukūla* (pāli: *paṃsukūla*), ovvero una veste ‘dismessa’,²³ mentre il Buddha viene mostrato ottenere dal discepolo una veste di buona fattura.

Ora, il riferimento alla peculiare veste *pāṃśukūla* non risulta accessorio. Questo perché l’indumento conferito dal Buddha rimanda a peculiari pratiche messe in atto da alcuni praticanti buddhisti. Tale abito, infatti, è legato alle condotte che prenderanno il nome di *dhūtaguṇa* (pāli: *dhutaṅga*): una serie di prassi rigorose, letteralmente ‘purificatrici’, eseguite per ottenere particolari avanzamenti e meriti nell’esercizio ascetico.²⁴ Per questo motivo, lo scambio di vesti, oltre a consentire a Kāśyapa di porsi come il massimo rappresentante del *saṅgha*, permette anche di identificarlo come il garante esemplare di queste condotte da ritenere particolarmente virtuose.

Ora, se nella vicenda appena considerata si può già rilevare la presenza di un altro tipo di indumento indossato dal Buddha e adatto per il praticante buddhista vi è da considerare che la medesima veste *pāṃśukūla* è impiegata anche in altre vicende biografiche del fondatore.

A proposito, all’interno del *Mahāvastu* e del *Lalitavistara* compare l’episodio dell’acquisizione di una veste *pāṃśukūla* da parte dello stesso Buddha.²⁵ Questo particolare indumento è ottenuto, dicono i testi, nelle fasi che precedono di poco il raggiungimento della ‘risveglio’, tuttavia le versioni discordano su alcuni elementi narrativi. Per questo, al fine di apprezzare le somiglianze e le discontinuità testuali, e prima di rivelarne le ragioni sottese, è bene riassumere lo svolgersi dei fatti.

Il *Mahāvastu* racconta come nei pressi di Uruvilvā una donna di nome Gavā offra una veste ‘dismessa’ al *bodhisattva* appendendola ai rami di un albero, nel luogo dove l’asceta sta compiendo la sua pratica. Il racconto prosegue con la descrizione della morte della donna e della sua felice rinascita nel cielo Trāyastriṃśa, questo grazie al merito conseguito attraverso il dono compiuto (*deyadharmā*). Successivamente, la donna, con l’aspetto di divinità, torna a far visita al *bodhisattva* chiedendogli che indossi l’offerta, questo affinché il suo merito risulti ancora più grande. Il futuro Buddha finisce per accettare la richiesta, nonostante ciò voglia dire rifiutare vesti

23 Traduco con il termine ‘dismessa’ per mantenere l’ambivalenza del termine *pāṃśukūla* costituito da *pāṃśu* (‘polvere’, ‘sabbia’) e *kūla* (‘mucchio’, ‘ammasso’), quindi una veste costituita da materiali rifiutati, accantonati, ma anche in cattivo stato.

24 Le pratiche *dhūtaguṇa*, in numero di dodici o tredici a seconda delle liste che i testi superiori presentano, oltre a proporre la veste ‘dismessa’, prescrivono ai soggetti praticanti vesti in numero limitato a tre (sans.: *traicivarika*; pāli: *tecivarika*), cibo elemosinato (sans.: *paiṇḍapātika*; pāli: *piṇḍapātika*) e raccolto di casa in casa (*sapadānika*), con la sola ciotola (*pattapiṇḍika*). Esse riguardano le modalità di consumo del cibo e interessano, infine, alcune forme del risiedere: nella foresta (sans.: *āraṇyaka*; pāli: *ārañṇaka*), sotto un albero (sans.: *vṛkṣamūlika*; pāli: *rukṅhamūlika*), all’aperto (sans.: *ābhyavakāśika*; pāli: *abbhokāśika*), in luoghi adibiti alla sepoltura (sans.: *śmāsānika*; pāli: *sosānika*) e persino sul non giacere mai sdraiati (sans.: *naiṣadika*; pāli: *nessajjika*). Si veda Dantinne (1991).

25 *Mahāvastu*, III, 311-3; *Lalitavistara*, 194.

offerte da altre divinità. Nel seguito, il racconto descrive una serie di azioni compiute dal *bodhisattva* sulla veste *pāṃsukūla*. Inizialmente egli desidera purificare (*dhovitukāma*) la veste e per fare questo ottiene l'aiuto della divinità Śakra che rivolge verso l'oggetto un corso d'acqua chiamato Pāṅikhātā. Poi, affinché l'operazione sia eseguita efficacemente, quattro *mahārāja* offrono quattro supporti di pietra (*śilāpaṭṭā*): con il primo la veste viene 'purificata' (*dhauta*), con il secondo viene 'asciugata' (*śoṣita*), il terzo supporto viene lanciato verso i devoti laici Trapusa e Bhallika e con il quarto la veste viene 'rammendata' (*sīvita*). Infine, si racconta di come i quattro supporti vengano venerati per mezzo di santuari *caitya* da uomini e dei. La vicenda finisce con il bagno del *bodhisattva* e le ulteriori azioni che lo condurranno al 'risveglio'.

Il *Lalitavistara*, invece, inizia la narrazione mostrando l'intenzione del *bodhisattva* di acquisire una nuova veste, questo perché le sue vesti 'tinte' risultano completamente usurate dopo sei anni di pratiche ascetiche. Il testo prosegue dicendo che nel frattempo il cadavere di una serva, Rādhā, viene deposto ai bordi di un cimitero (*śmaśāna*) avvolto in una veste di iuta. Questa veste 'dismessa' viene dunque avvistata e raccolta dal futuro Buddha. Successivamente, il *bodhisattva* decide di purificare la veste attraverso un apposito stagno fatto sgorgare da alcuni dei e chiamato Pāṅihateti. Inoltre, aiutato da Śakra, egli ottiene anche un supporto di pietra (*śilā*) dove mondare l'indumento. Infine, benché Śakra si proponga di farlo al posto suo, si mostra il *bodhisattva* compiere l'azione purificante da solo, così da «mostrare i doveri propri di un rinunciante» (*svayaṃkāritāṃ pravrajyāyāḥ saṃdarsayitum*). Anche in questo caso la vicenda della veste *pāṃsukūla* si conclude con il bagno del *bodhisattva* e le successive attività che lo portano al 'risveglio'.

Ora, i due racconti, benché attraversati da evidenti discontinuità, mostrano una sorta di valorizzazione comune delle veste *pāṃsukūla*. L'atto narrativo che dispone la vestizione del Buddha pone in essere un meccanismo di legittimazione che assegna un riconoscimento decisivo a questo specifico indumento. Tuttavia, per le medesime ragioni sopra accennate, la veste 'dismessa' permette un esito ancor più cogente: riconoscere e valorizzare le pratiche *dhūtaguṇa* a cui la veste *pāṃsukūla* è direttamente collegata. E non è un caso che nel *Lalitavistara* il *bodhisattva* ottenga la veste suddetta durante la frequentazione di un campo di sepoltura, svestendo addirittura un cadavere, cosicché le pratiche 'purificanti' presenti nel testo risultano ben due: quella che riguarda l'indossare una veste 'dismessa' e quella che prevede di visitare e risiedere presso cimiteri.²⁶

26 Il caso presente nel *Mahāvastu* non contempla la frequentazione di un cimitero. La vicenda, però, sembra far parte di quelle formule narrative presenti anche in altri *Vinaya* buddhisti che mettono in scena l'offerta di una veste *pāṃsukūla* composta da tessuti di scarto donati da donatori laici (Witkowski, in corso di stampa, 313-8).

Ora, il fatto che pochi testi biografici diano rappresentazione di tale evento e addirittura altri testi proponano indumenti del tutto differenti, lascia intuire che nei confronti della veste *pāṃśukūla* e delle pratiche connesse vi fosse una certa cautela e diffidenza, se non un'aperta rimostranza.

Questo è chiaro se ci si rivolge ad alcuni episodi presenti nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*. Come messo in luce da Schopen (2007), infatti, in questo preciso codice normativo si riscontra una chiara ostilità verso alcuni degli elementi evidenziati nelle narrazioni sopra considerate. Qui, la veste *pāṃśukūla*, la frequentazione di luoghi di cremazione e di cimiteri, la meditazione solitaria in luoghi appartati, la serie di attività connesse con la manipolazione di oggetti impuri sono tutti elementi fortemente squalificati e de-valorizzati. Tali questioni, infatti, sollevano le critiche della comunità laica e, per questo, necessitano di un'azione disciplinante, se non addirittura inibente. Ecco, perciò, che la necessità di determinare relazioni proficue dentro e fuori il gruppo monastico ha portato al sorgere di narrazioni in grado di generare forme di controllo sull'immagine pubblica della comunità monastica e sull'agire dei suoi appartenenti; narrazioni di fatto legittimate dalla figura del Buddha, il quale si rende giudice severo dei comportamenti di discepoli *pāṃśukūlika* e *śmāsānika* mostrati come errati e pericolosi per l'intera comunità.

Pertanto, ancora una volta, l'uso della vita del Buddha si è mostrato discontinuo e per certi versi ambiguo. La scrittura agiografica riferita al fondatore si è applicata sia per legittimare le pratiche *dhūtaguṇa*, come nel caso dell'episodio di Mahākāśyapa, del *Mahāvastu* e del *Lalitavistara* sopra considerati, sia per svalutare e isolare le medesime condotte, come nei molti casi presenti nel *Vinaya Mūlasarvāstivāda*. Tuttavia, quello che si riscontra ovunque è la *ratio* metonimica della scrittura biografica, dove per metonimico si intende quel 'dire' a proposito del Buddha usato per orientare l'intero *saṅgha*, un 'raccontare' che sembra aver proposto prospettive differenti e, nei casi qui contemplati, persino divergenti a proposito del 'fare' collettivo.

Ora, se è vero che alcuni *loci* testuali *Mūlasarvāstivāda* sembrano respingere e porre un veto ad alcune modalità di condotta *dhūtaguṇa*, è altrettanto vero che in altri contesti normativi buddhisti la veste 'dismessa' è riconosciuta come pratica consentita e proprio per questo sottoposta ad attenta regolazione. Infatti, in varie porzioni dei *Vinaya Mahīśāsaka* e *Dharmaguptaka* si hanno pratiche di esponenti *pāṃśukūlika* presso campi di sepoltura che non ricevono denuncia e sanzione, bensì un'oculata ammissione (Witkowski, in corso di stampa, 308-38). Le analisi condotte sugli apparati normativi rivelano perciò istanze divergenti a proposito delle condotte rigorose e, soprattutto, difformi orientamenti che guidano la produzione normativa delle tradizioni buddhiste. Cosa che dimostra la presenza di problematiche differenti alle quali dare rilievo e soluzione, probabilmente legate ai diversi contesti geografici, alle varie influenze

culturali e agli immaginari simbolici con cui le diverse agenzie buddhiste si son trovate ad interagire (Schopen 1992, 17-21).

Ora, se torniamo alle due vicende agiografiche contenute nel *Mahāvastu* e nel *Lalitavistara* e le analizziamo alla luce delle riflessioni e posizioni contenute nei codici normativi considerati si può riscontrare un elemento narrativo comune attorno al quale entrambe le vicende sono costruite: l'incitamento alla purità. Infatti, entrambi i racconti si concludono con il futuro Buddha che depura la veste *pāṃśukūla* per mezzo di una serie di operazioni tutte precisamente descritte e che addirittura il *Lalitavistara* propone come un dovere del praticante.²⁷

Ebbene, perché inserire queste precise azioni? Perché mettere in evidenza la volontà di purificarla? Il motivo sembra rifarsi alle disposizioni che si possono ritrovare nei vari codici normativi a proposito di come il *bhikṣu* deve trattare le proprie vesti acquisite, anche quelle *pāṃśukūla*. Nelle attente regolamentazioni a come procedere nel mantenimento dell'abito monastico si trovano indicazioni che riguardano proprio il lavaggio, la colorazione, l'asciugatura e il rammendo dell'abito (Heirman 2014; von Hinüber 2006, 9-12). Questioni che a maggior ragione riguardano la veste *pāṃśukūla* dal momento che essa è per definizione legata ad ambienti impuri e contaminati, e che per questo la vedono essere soggetta a trattamenti ancora più incisivi per la sua purificazione (Heirman 2014, 480-3). Così, proprio per permettere ai *bhikṣu* la vestibilità dell'indumento *pāṃśukūla*, i vari *Vinaya* hanno puntato a delineare quali interventi di pulitura effettuare affinché essa mantenesse il suo grado di eccezionalità e di valore così da evitare il biasimo del mondo laico attento alle forme di purità connesse con il vestiario ascetico.

Per tutte queste ragioni è possibile affermare che i racconti biografici riguardanti la veste *pāṃśukūla* abbiano incorporato la dimensione normativa relativa a quali azioni compiere sugli indumenti monastici per renderli puri, rispettabili e quindi accettabili dalle comunità laiche circostanti. In altre parole, l'ammissione delle pratiche dei *pāṃśukūlika* operata da tali apparati, validata dall'illustre aspetto e portamento del fondatore, ha integrato il grado di regolamentazione affinché la condotta rigorosa, sempre a rischio di critica da parte della collettività laica, non risultasse riprovevole e non finisse per essere d'ostacolo all'immagine pubblica del *saṅgha*.²⁸ Tutto questo, pertanto, rivela una polifonia e una tensione costante nelle

27 La veste *pāṃśukūla* compare come dotazione del Buddha anche nel *Vinaya Theravāda* (*Mahāvagga* 1.20.1-6 in Vin, I, 28-9) sebbene in riferimento all'episodio della conversione di Uruvela Kassapa. Nella porzione testuale non si racconta dell'acquisizione della veste 'dismessa' da parte del Buddha, tuttavia anche qui il racconto si focalizza sulle modalità di pulizia dell'abito eseguite con l'aiuto della divinità Sakka.

28 A proposito delle complesse relazioni fra praticanti delle condotte *dhūtaguṇa* e la collettività laica si veda Collins (2013, 125-37).

proposte istituzionali rispetto alle condotte idonee, alle pratiche consone e, di conseguenza, anche verso la dimensione materiale che il gruppo doveva far proprie. Da qui, l'urgenza di un'attività di controllo rivolta, in particolare, alle prassi *dhūtaguṇa* mostrate a volte come degne di riconoscimento e di virtù, a volte come dannose e squalificanti (Boucher 2008, 40-84; Freiburger 2006).

Ebbene, per avere ulteriore prova rispetto al fenomeno di gestione delle pratiche *dhūtaguṇa* operato tramite l'aspetto del Buddha e dei suoi discepoli è possibile rivolgersi agli apparati in lingua pāli della corrente theravāda. Apparati che non nascondono una certa ambiguità in riferimento all'ammissibilità di tali prassi rigorose.

È il caso, ad esempio, di *Attantatapa-sutta* (AN 4.198) dove tali condotte, associate a molte altre attività ascetiche di probabile origine extra-buddhista, vengono riferite a colui che intraprende 'la pratica del tormento di sé' (*attaparitāpanānuyoga*) e quindi svalutate e messe in cattiva luce rispetto alle azioni ritenute consone per il praticante buddhista mostrate nel seguito.²⁹ Così, anche in *Paṭipadā-vagga* (AN 3.156-157) le medesime pratiche sono associate ad altre forme d'esercizio e designate come 'metodo ardente' (*nijjhāmā paṭipadā*) in contrasto con il 'metodo di mezzo' (*majjhimā paṭipadā*) proposto come idoneo per gli appartenenti al *saṅgha*.³⁰

Tutto ciò contrasta con altre porzioni testuali dove si mette in luce la virtù insita nelle pratiche suddette e, quindi, anche nell'indumento *pamsukūla*. Si veda, per restare ancora all'interno di *Aṅguttara-nikāya*, il *Jhāna-vagga* (AN 1.20.1).³¹ Qui, risiedere nella foresta, eseguire unicamente la questua per ottenere cibo, avere la veste 'dismessa' e possedere solo tre vesti sono azioni associate ad altri comportamenti quali, solo per citarne alcuni, osservare le regole monastiche, essere istruito, possedere un bell'aspetto (*ākappa-sampadā*),³² insomma elementi e qualità che, insieme, rendono nobile un *bhikkhu*. Ma ancora, nel *Dhammapada* il Buddha afferma in senso positivo: «Uno che porta una veste 'dismessa', emaciato, pieno di vene e meditante nella foresta, costui io chiamo un *brāhmaṇa*». ³³

Tale ambivalenza di posizioni è però presente anche nei *sutta* che direttamente si riferiscono all'aspetto del Buddha. A proposito, un caso em-

29 AN, II, 206. Tra le pratiche non consentite compare espressamente la veste 'dismessa' insieme ad altre tipologie di indumenti.

30 AN, I, 295-6. Anche qui compare espressamente la veste 'dismessa'.

31 AN, I, 38.

32 Avere un bell'aspetto è una qualità indicata per il *bhikkhu* presente anche in *Vuḍḍhapabbajita-sutta* (AN 5.59 in AN, III, 78) e *Abhāvanīya-sutta* (AN 5.231 in AN, III, 261).

33 Dhṃ 395 in Dhṃ, 111: *Pamsukūladharam jantūṃ | kisaṃ dhamanisanthataṃ | ekaṃ vanasmim̐ jhāyantaṃ | tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ ||*.

blematico è presente in *Mahāsakuludāyi-sutta* (MN 77),³⁴ un testo dove si prendono in riferimento alcune prassi rigorose praticate da alcuni discepoli del Buddha come mangiare poco, vestire abiti ‘dismessi’, condurre la questua ‘in successione’, cioè di casa in casa senza accordare alcun favore, risiedere ai piedi di un albero o all’aperto, oppure dimorare nella foresta (Anālayo 2011, 422). Tali condotte di rigore sono a torto ritenute dall’asceta non buddhista (*paribbājaka*) Sakuludāyī le motivazioni per cui i discepoli onorano il Buddha come maestro. Infatti, nel dialogo, è lo stesso Buddha a considerare tali prassi come lontane dal rappresentare le sue preferenze. Si legge in riferimento alla veste ‘dismessa’:

Supponi, Udāyi, che i miei discepoli mi onorino, rispettino e riveriscano [...] con il pensiero che “Il *samaṇa* Gautama è soddisfatto con qualsiasi veste e loda la soddisfazione [che si ha] con qualunque veste” [...] Ci sono miei discepoli, Udāyi, che indossano vesti ‘dismesse’ e vesti grezze. Essi, dopo aver raccolto indumenti presso cimiteri, mucchi di spazzatura, oppure negozi, e dopo averli assemblati, li indossano. Io, Udāyi, a volte indosso vesti [date] da capifamiglia tali che i peli della *cucurbita lagenaria* sono grezzi a confronto. Dunque, se i miei discepoli mi onorassero, rispettassero e riverissero per il fatto che “Il *samaṇa* Gautama è soddisfatto con qualsiasi veste e raccomanda la soddisfazione [che si ha] con qualunque veste”, allora quei miei discepoli che [indossano i tipi di abiti sopra descritti] non mi potrebbero invero onorare, rispettare e riverire per questa mia qualità.³⁵

È chiaro che lo scopo del *sutta* è in realtà mostrare come ben altre siano le qualità del Buddha, le quali sono svelate nel seguito della narrazione e comprendono: la ‘suprema virtù’ (*adhisīla*), ‘conoscenza e visione’ (*ñāṇadassana*), la ‘conoscenza discernente’ (*adhipaññā*), l’insegnamento delle quattro nobili verità e l’insegnamento del ‘metodo’ (*paṭipadā*). Ma sono le intime ragioni e gli scopi soggiacenti al testo che vanno intesi: qui è l’esempio in prima persona del Buddha a fungere da meccanismo

34 MN, II, 1-22.

35 MN, II, 7: *Santuṭṭho samaṇo Gotamo itarītarena cīvarena itarītaracīvarasantuṭṭhiyā ca vaṇṇavādī ti, iti ce maṃ, Udāyi, sāvakaṃ sakkareyyuṃ, garūkareyyuṃ, māneyyuṃ [...] santi kho pana me, Udāyi, sāvakaṃ paṃsukūlikā lūkhacīvaradharā; te susānā vā saṃkārakūṭā vā pāpaṇikā vā nantakāni uccinitvā saṅghāṭiṃ karitvā dhārenti. Ahaṃ kho pan’, Udāyi, app’ ekadā gahapatani cīvarāni dhāremi dalhāni yattha lūkhāni alābulomasāni. Santuṭṭho samaṇo Gotamo itarītarena cīvarena itarītaracīvarasantuṭṭhiyā ca vaṇṇavādī ti, iti ce maṃ, Udāyi, sāvakaṃ sakkareyyuṃ, garūkareyyuṃ, māneyyuṃ, pūjeyyuṃ, sakkatvā garūkatvā upanissāya vihareyyuṃ, ye te, Udāyi, mama sāvakaṃ paṃsukūlikā lūkhacīvaradharā te susānā vā saṃkārakūṭā vā pāpaṇikā vā nantakāni uccinitvā saṅghāṭiṃ karitvā dhārenti, na maṃ te iminā dhammena sakkareyyuṃ garūkareyyuṃ māneyyuṃ pūjeyyuṃ, sakkatvā garūkatvā upanissāya vihareyyuṃ.*

regolatore e fattore coagulante per il gruppo monastico. Le differenze di abito e di condotte che alcuni discepoli palesano con l'uso della veste *pamsukūla* sono qui ri-orientate dal testo per mezzo del riferimento biografico che mette in scena un Buddha che si dice capace di vestire abiti donati e di pregevole fattura. Così, un Buddha in grado di indossare indumenti differenti diviene lo strumento che detta la misura della pratica ed è in grado di uniformare le vedute in fatto di portamento e di condotta dei suoi discepoli. È ancora il dire a proposito dell'aspetto del fondatore che permette di riportare l'intera compagine dei praticanti buddhisti verso nozioni e obiettivi pratico-dottrinali comuni e che consentono il reale raggiungimento degli scopi prefissati. Non è difficile pertanto riconoscere dietro le ragioni offerte dal testo la costante attenzione di autori e redattori a operare una continua attività di mediazione e di compattamento delle varie 'anime' presenti nel *saṅgha*.³⁶

Al gruppo dei *pamsukūlika*, tuttavia, non si preclude tale pratica, solo la si riporta entro i confini delle cose in comune. Viene pertanto operata un tipo di regolazione politetica, cioè «characterized by a set of features such that none of them is necessary, but any large enough subset of them is sufficient for something to fall under the term» (Sperber 1996, 22).

Non sorprende allora che anche il *Vinaya Theravāda* ricorra alla stessa tecnica di gestione. Si prenda a proposito la vicenda che vede il Buddha essere curato dal medico *Jīvaka Komārabhacca* e che si conclude con la norma che consente alla comunità dei *bhikṣu* di accettare vesti donate dai capifamiglia.³⁷ L'esito normativo disposto dal testo è chiaro. Tuttavia, sono ancora le discontinuità nell'aspetto e nel portamento degli appartenenti alla comunità del Buddha e le loro diverse condotte a essere usate come sfondo narrativo che permette la risoluzione normativa delle differenze che il gruppo mostra. Il medico *Jīvaka*, infatti, si lamenta col fondatore che la «comunità dei *bhikkhu* è costituita [solo] da individui che vestono abiti 'dismessi'» (*pamsukuliko bhikkhusaṃgho*). Così, *Jīvaka*, grande benefattore del Buddha, decide di donare alla comunità vesti di miglior fattura. Azione che il fondatore approva e che rende reiterabile mediante un'apposita norma. È però il *dictum* del Buddha che ribadisce quanto già visto sopra, ovvero l'attenta opera di negoziazione e di consolidamento dell'unità del *saṅgha* attraverso un'opera di omogeneizzazione dell'apparire collettivo. Si legge infatti:

Io permetto, monaci, [di ottenere] le vesti [date] dai capifamiglia. Chi lo desidera sia un portatore di vesti 'dismesse'. Chi lo vuole accetti le

36 Per simili dinamiche di gestione monastica nel più tardo *Visuddhimagga* si veda Bretfeld (2015).

37 *Mahāvagga* 8.1.30-35 in *Vin*, I, 278-80.

vesti [date] dai capifamiglia. Io, monaci, lodo la soddisfazione [che si ha] con qualunque [tipo di veste].³⁸

È chiaro come il *sutta* sopra analizzato e il passo del *Vinaya* appena letto si richiamino espressamente su questo preciso punto ed entrambi facciano ricorso alla scelta estetica del Buddha come manovra rappresentativa, come mezzo per generare norme e orientamenti di condotta. È qui che la dimensione regolativa fa perno e si associa all'elemento somatico, all' 'apparire' del fondatore, così da tenere in considerazione le istanze avanzate dagli ambienti laici e preservare l'immagine pubblica del gruppo, contenere e normare l'esercizio delle pratiche rigorose, mantenere unite le varie componenti presenti nella comunità monastica, ma lasciare comunque aperta la possibilità della scelta personale in fatto d'esercizio.

3 Conclusioni

Dalle vicende prese in considerazione si è vista l'importanza di assegnare oggetti, simboli e fattezze in grado di definire un'identità individuale e comune per il gruppo dei praticanti buddhisti. Tutto questo grazie al rimando continuo alla figura paradigmatica del Buddha. Tuttavia, le dotazioni fissate per il *bhikṣu* sono risultate essere diverse e discontinue negli apparati testuali presi in esame. A questo riguardo, si è visto come l'uso della veste *pāṃśukūla* identificasse specifici praticanti buddhisti in grado di condurre prassi d'esercizio ascetico più rigorose e intransigenti per raggiungere determinati obiettivi.

A fronte di questo carattere eterogeneo degli elementi estetici si è rilevata l'attenzione degli istituti buddhisti a esercitare un'azione di controllo su tali simboli, i quali, se da un parte si rendevano capaci di costruire il senso di appartenenza al gruppo, dall'altra potevano anche compromettere l'omogeneità e persino l'immagine pubblica della compagine buddhista. A tal proposito, ancora la veste *pāṃśukūla*, proprio per il grado d'eccezionalità dei suoi materiali e delle pratiche che l'accompagnavano, sembra essere stata variamente intesa negli apparati testuali: a volte svalutata e osteggiata, altre volte esaltata e ammessa, ma sempre dietro a una chiara regolamentazione.

Questa attività di controllo tesa a regolare l'utilizzo di indumenti e pratiche differenti ha naturalmente coinvolto gli apparati agiografici riferiti al Buddha. Infatti, è stato ancora l'aspetto del Buddha ad essere variamente

³⁸ *Mahāvagga* 8.1.35 in *Vin*, I, 280: *anujānāmi bhikkhave gahapaticivaraṃ. yo icchati paṃsukūliko hotu, yo icchati gahapaticivaraṃ sādīyatu. itaritarena p' āhaṃ bhikkhave santuṭṭhiṃ vaṇṇemīti*. Simile è la disposizione data al *saṅgha* dal Buddha a seguito del tentativo di scissione operato da Devadatta (*Cullavagga* 3.14 in *Vin*, II, 197).

impiegato al fine di legittimare o meno l'uso della veste 'dismessa' e l'esercizio delle pratiche a essa collegate. L'immagine esemplare del fondatore, dunque, si è resa fondamentale nella definizione e gestione dell'individuo e della comunità buddhista, nella capacità di stabilire qualità e prassi ritenute efficaci e meritorie, nella possibilità di gestire i rapporti con il mondo laico e le relazioni interne all'ambito monastico, nel tentativo di mantenere il più unito e omogeneo possibile il gruppo dei praticanti anche in accordo con la più estesa comunità dei devoti.

Nelle immagini che l'uno, il Buddha, e i molti, i *bhikṣu*, si scambiano si assiste a un gioco di specchi che ha avuto conseguenze nodali nella costruzione dei corpi degli affiliati e dell'intero corpo istituzionale buddhista, delle prassi d'azione individuali e delle forme di relazione collettive. È qui che il confine fra 'apparire' ed 'essere' si dissolve e si rivela, in realtà, un metodo di costruzione e di gestione delle identità, uno strumento che riveste e investe le singolarità somatiche di simboli, valori e orientamenti di condotta affinché esse diventino soggetti appartenenti a precisi gruppi e comunità: insomma, vite che hanno forma, vite che si fanno simili, vite che si danno senso.

Bibliografia

Fonti primarie

Tutti i testi in lingua pāli sono da ricondurre alle edizioni disposte dalla Pāli Text Society. Di seguito la lista delle abbreviazioni dei testi utilizzati:

DN	<i>Dīgha-nikāya</i>
MN	<i>Majjhima-nikāya</i>
AN	<i>Aṅguttara-nikāya</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
Jā	<i>Nidānakatha</i>
Vin	<i>Vinaya Theravāda</i>

Buddhacarita = Johnston, E.H. (1936). *The «Buddhacarita»: Or, Acts of the Buddha*, part 1, *Sanskrit Text*. Calcutta: Baptist Mission Press.

Lalitavistara = Vaidya, P.L. (1958). *Lalitavistara*. Darbhanga: The Mithila Institute.

Mahāvadana-sūtra = Fukita, Takamichi (2003). *The «Mahāvadānasūtra». A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Turkestan*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Mahāvastu = Senart, Émile (1882-1897). *Le «Mahāvastu». Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*. 3 vols. Paris: Imprimerie nationale.

Sanghabhedavastu = Gnoli, Raniero (1977). *The Gilgit Manuscript of the «Sanghabhedavastu», part 1*. Roma: IsMEO.

Per le fonti in lingua cinese si è fatto ricorso a: *The SAT «Taishō Shinshū Daizōkyō» Text Database*. Di seguito le abbreviazioni dei testi utilizzati:

- DĀ *Dīrgha-āgama*
T. 1421 *Vinaya Mahīśāsaka*
T. 190 *Abhiniṣkramaṇa-sūtra*

Fonti secondarie

- Abeyssekara, Ananda (1999). «Politics of Higher Ordination, Buddhist Monastic Identity, and Leadership in Sri Lanka». *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 22 (2), 255-80.
- Anālayo (2011). *A Comparative Study of the «Majjhima-nikāya», vol. 1*. Taipei: Dharma Drum.
- Aono, Michihiko (2017). «The Rules of Discipline Enacted to Deal with Criticisms from Lay People in the *Bhikkhuvibhaṅga* of the *Vinayaṭīka*». *Fo Guang Journal of Buddhist Studies*, 3 (1), 87-106. In lingua giapponese.
- Arthur, Linda (1999). *Religion, Dress, and the Body*. Oxford: Berg.
- Balcerowicz, Piotr (2016). *Early Asceticism in India: Ājīvikism and Jainism*. London: Routledge.
- Banerjee, Anukul Chandra (1957). *Sarvāstivāda Literature*. Calcutta: Calcutta Oriental Press.
- Bareau, André (1974). «La jeunesse du Buddha dans les *Sūtrapitaka* et les *Vinayapitaka* anciens». *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 61, 199-274.
- Barthes, Roland (2006). *Il senso della moda. Forme e significati dell'abbigliamento*. Torino: Einaudi.
- Botta, Sergio (2009). «Introduzione». Botta, Sergio (a cura di), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 7-11.
- Boucher, Daniel (2008). *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna: A Study and Translation of the Rāṣṭrapālaparipṛcchā-sūtra*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Bourdieu, Pierre (2012). «Genesi e struttura del campo religioso». Alciati, Roberto; Urciuoli, Emiliano R. (a cura di), *Il campo religioso. Con due esercizi*. Torino: Accademia University Press, 73-129.
- Brekke, Torkel (2002). *Religious Motivation and the Origins of Buddhism: A Social-Psychological Exploration of the Origins of a World Religion*. London: Routledge.

- Bretfeld, Sven (2015). «Purifying the Pure: The *Visuddhimagga*, Forest-Dwellers and the Dynamics of Individual and Collective Prestige in Theravāda Buddhism». Bley, Matthias et al. (eds.), *Discourses of Purity in Transcultural Perspective (300-1600)*. Leiden: Brill, 320-47.
- Carnevali, Barbara (2012). *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*. Bologna: il Mulino.
- Carsetti, Arturo (ed.) (2004). *Seeing, Thinking and Knowing: Meaning and Self-Organisation in Visual Cognition and Thought*. Dordrecht: Kluwer
- Clarke, Shayne (2014). *Family Matters in Indian Buddhist Monasticism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Collins, Steven (2013). «The Body in Theravāda Buddhist Monasticism». Collins, Steven, *Self & Society: Essays on Pāli Literature and Social Theory 1988-2010*. Chiang Mai: Silkworm Books, 119-39.
- Dantinne, Jean (1991). *Les qualités de l'ascète (Dhutagūṇa): Étude sémantique et doctrinale*. Bruxelles: Thanh-Long.
- DeCaroli, Robert (2015). *Image Problems: The Origin and Development of the Buddha's Image in Early South Asia*. Seattle: University of Washington Press.
- Endo, Tashiichi (1997). *Buddha in Theravada Buddhism: A Study of the Concept of Buddha in the Pāli Commentaries*. Dehiwala: Buddhist Cultural Center.
- Entwistle, Joanne (2001). «The Dressed Body». Entwistle, Joanne; Wilson, Elizabeth (eds.), *Body Dressing*. Oxford: Berg, 33-58.
- Faure, Bernard (1995). «Quand l'habit fait le moine: The Symbolism of the *kāṣāya* in Sōtō zen». *Cahiers d'Extrême-Asie*, 8 (1), 335-69.
- Freiberger, Oliver (2006). «Early Buddhism, Asceticism, and the Politics of the Middle Way». Freiberger, Oliver (ed.), *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*. New York: Oxford University Press, 235-58.
- Gallagher, Shaun (ed.) (2011). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Gellner, David (1988). «Monastic Initiation in Newar Buddhism». Gombrich, Richard F. (ed.), *Indian Ritual and its Exegesis*. Delhi: Cambridge University Press, 42-112.
- Gombrich, Richard (2015). «Why Is the *kaṭhina* Robe So Called?». *Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies*, 8, 155-62.
- Guagni, Marco (2017). *Agiografia, identità, controllo. Narrazione e normatività in alcuni episodi della biografia del Buddha* [Tesi di dottorato]. Venezia: Università Ca' Foscari Venezia.
- Heirman, Ann (2014). «Washing and Dyeing Buddhist Monastic Robes». *Acta Orientalia*, 67 (4), 467-88.
- von Hinüber, Oskar (2006). «Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery». *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, 9, 3-31.

- Hoskins, Janet (2006). «Agency, Biography and Objects». Tilley, Christopher et al. (eds.), *Handbook of Material Culture*. London: SAGE, 74-84.
- Kinnard, Jacob N. (2014). «Proper Possessions: Buddhist Attitudes toward Material Property». French, Rebecca R.; Nathan, Mark A. (eds.), *Buddhism and Law: An Introduction*. New York: Cambridge University Press.
- Legros, Patrick et al. (éds.) (2006). *Sociologie de l'imaginaire*. Paris, Armand Colin.
- Levman, Bryan G. (2005). «The *Buddhalakṣaṇa* and the *Gaṇḍavyūha Sūtra*». *Canadian Journal of Buddhist Studies*, 1, 31-57.
- Maffesoli, Michel (1990). *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*. Paris: Plon.
- Mrozik, Suzanne (2007). *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick (1980). «*Pañcamāśramavidhi*: Rite for Becoming a Naked Ascetic». *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 24, 129-45.
- Ricoeur, Paul (2005). *Percorsi del riconoscimento*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- von Rospatt, Alexander (2005). «The Transformation of the Monastic Ordination (*pravrajyā*) Into a Rite of Passage in Newar Buddhism». Gengnagel, Jörg et al. (eds.), *Words and Deeds: Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 199-234.
- Schopen, Gregory (1992). «On Avoiding Ghosts and Social Censure: Monastic Funerals in the Mūlasarvāstivāda-Vinaya». *Journal of Indian Philosophy*, 20, 1-39.
- Schopen, Gregory (2004). «Making Men into Monks». Lopez, Donald S. Jr. (ed.), *Buddhist Scriptures*. London: Penguin Books, 230-51.
- Schopen, Gregory (2007). «Cross-Dressing with the Dead: Asceticism, Ambivalence, and Institutional Values in an Indian Monastic Code». Cuevas, Bryan J.; Stone, Jacqueline I. (eds.), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 60-104.
- Schopen, Gregory (2014). «Celebrating Odd Moments: The Biography of the Buddha in Some Mūlasarvāstivādin Cycles of Religious Festivals». Schopen, Gregory, *Buddhist, Nuns, Monks, and Other Worldly Matters: Recent Papers on Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 361-89.
- Silk, Jonathan A. (2003). «Dressed for Success: The Monk Kāśyapa and Strategies of Legitimation in Earlier Mahāyāna Buddhist Scriptures». *Journal Asiatique*, 291 (1-2), 173-219.
- Sloterdijk, Peter (2010). *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Sperber, Dan (1996). *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishing.

- Squarcini, Federico (2009). «Vestiti anche se nudi. Politiche identitarie e codifiche del vestiario ascetico nella classicità sudasiatica». *Rivista di Studi Orientali*, 82 (1-4), 153-72.
- Strong, John (2001). *The Buddha: A Short Biography*. Oxford: Oneworld.
- Strong, John (2004). *Relics of the Buddha*. Princeton: Princeton University Press.
- Tournier, Vincent (2012). «Matériaux pour une histoire de la légende et du culte de Mahākāśyapa: une relecture d'un fragment inscrit retrouvé à Silao (Bihār)». Ducœur, Guillaume (éd.), *Autour de Bāmiyān. De la Bactriane hellénisée à l'Inde bouddhique*. Paris: De Boccard, 375-413.
- Turkle, Sherry (ed.) (2007). *Evocative Objects: Things We Think With*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Xing, Guang (2005). *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*. London: Routledge.
- Wijayaratna, Mohan (1990). *Buddhist Monastic Life According to the Texts of the Theravāda Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Witkowski, Nicholas (in corso di stampa). «Pāṃśukūla as a Standard Practice in the Vinaya». Chen, Jinhua et al. (eds.), *Rules of Engagement: Medieval Traditions of Buddhist Monastic Regulation*. Hamburg: University of Hamburg Press, 293-348.
- Woodward, Ian (2007). *Understanding Material Culture*. London: SAGE.

