

1222·2022
800
ANNI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università
Ca' Foscari
Venezia

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Università Ca' Foscari Venezia

Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea

Corso di Laurea Magistrale Interateneo in
Scienze delle Religioni

IL RUOLO DELLA DIMENSIONE RELIGIOSA E
SPIRITUALE A BANGKOK:

spaccati di vita di giovani adulti Thai

Relatore:

Ch.mo Prof. Stefano Beggiora

Correlatore:

Ch.mo Prof. Edoardo Siani

Laureanda: Alessia Bonadimani

Matricola: 1242253

ANNO ACCADEMICO 2021/2022

Indice

Introduzione.....	3
CAPITOLO I - IL CONTESTO RELIGIOSO	
1.1 Il Buddhismo Theravāda.....	5
1.2 Problematizzare “Theravāda”.....	10
1.3 La riforma religiosa	13
CAPITOLO II – IL PERCORSO DELLA RICERCA	
2.1 Metodologia.....	21
2.2 Accesso al campo e raccolta dati: Metodo	25
2.3 Rappresentazione.....	33
CAPITOLO III – ELEMENTI TEORICI	
3.1 Molteplicità.....	37
3.2 Sfide della modernità.....	43
CAPITOLO IV – DATI RACCOLTI	
4.1 I principali interlocutori.....	50
4.2 Dialoghi sulla religiosità.....	53
4.3 Dialoghi sulla divinazione	62
Conclusioni	75
Bibliografia.....	81

INTRODUZIONE

In questo lavoro intendo esplorare il ruolo che la dimensione religiosa e spirituale svolge, e la percezione che hanno di essa alcuni giovani adulti thailandesi a Bangkok. Essendo una tematica potenzialmente molto ampia, ho deciso di focalizzarmi sulla conoscenza e fruizione da parte dei miei interlocutori di pratiche afferenti al mondo della divinazione. Nonostante avrò modo di mostrare che una definizione precisa del termine “divinazione” risulti complessa, ho scelto di tenere come guida il modo in cui Patrick Curry, molto concisamente, si esprime a riguardo: «Divination is any ritual and its associated tradition performed in order to ask a more-than-human intelligence for guidance»¹.

Per la stesura di questo lavoro ho condotto un periodo di ricerca esplorativa della durata di due mesi a Bangkok, capitale della Thailandia, tra marzo ed aprile 2022. L’obiettivo che mi sono proposta era d’indagare, per quanto possibile, come la sfera del religioso partecipasse della quotidianità delle persone che sarei riuscita ad intervistare o con le quali avrei avuto modo di parlare. Ho cercato di esplorare questa particolare declinazione della vita di una persona tramite i racconti e le informazioni raccolte nelle interviste, nelle conversazioni occasionali, congiuntamente a ciò di cui facevo esperienza mentre viaggiavo, mangiavo ed uscivo con le persone del luogo che ho conosciuto.

Al fine di orientarsi meglio nello sviluppo del lavoro, inizierò facendo una panoramica sul contesto religioso thailandese, nella quale avrò modo di esporre alcune sue peculiarità e criticità, insieme a qualche elemento storico.

Procederò esponendo la metodologia utilizzata durante il periodo di ricerca: per lo scopo che mi ponevo, ho scelto di privilegiare un approccio qualitativo, che si concentra sul riportare i racconti e i vissuti personali raccolti tramite interviste non strutturate. Saranno messi in chiaro anche i limiti della mia ricerca che principalmente si riferiscono al poco tempo avuto a disposizione e alla lingua utilizzata per dialogare, che è stata l’inglese e non thailandese. Inoltre, la letteratura presente sulla divinazione in Thailandia è molto limitata, questo da un lato incentiva e richiama la necessità di lavori di ricerca propriamente detti, ma nel mio specifico caso ha rappresentato una difficoltà aggiunta avendo a disposizione meno punti di riferimento teorici. La mia ricerca, quindi, non ha in nessun modo la pretesa di essere completa, ma piuttosto, esplorativa. Successivamente

¹ Curry, P. (Ed.). “Divination: Perspectives for a New Millennium” (1st ed.). *Routledge*, 2010.

riporterò alcune teorizzazioni proposte da diversi studiosi della religiosità e della società thailandese. In questo frangente cercherò di riportare i diversi contributi disponibili, analizzandoli nell'ottica del mio interesse di ricerca.

Nel capitolo finale metterò in dialogo i dati da me raccolti con alcune teorizzazioni della letteratura presente prima esposte, focalizzandomi sul modo in cui vengono proposte pratiche di divinazione e come vengono fruite da parte di un pubblico giovane. Questo verrà affrontato alla luce anche di cambiamenti riscontrati da alcuni autori, ricondotti ad un processo di modernizzazione, che hanno dato vita a nuove dinamiche di tipo economico e sociali, dalle quali derivano altrettanto nuove necessità e richieste da parte della popolazione, che si riflettono anche sull'ambito religioso e spirituale.

CAPITOLO I – IL CONTESTO RELIGIOSO

1.1 Buddismo Theravāda

Per fare una panoramica generale sulla religiosità thailandese risulta forse interessante partire da un'indagine statistica condotta nel 2015, dalla quale risulta che quasi il 95 per cento della popolazione thailandese è di religione buddhista². Nonostante quanto appena riportato, la realtà, come sempre accade, è molto più sfaccettata e difficile da cogliere rispetto a ciò che un dato simile da solo può comunicarci. Tuttavia, la percentuale riportata può essere un importante indicatore di quanto il buddhismo sia presente nella cultura materiale e immateriale thailandese. Il dato restituisce anche il fatto che molti thailandesi si identifichino come buddhisti. Certamente non è l'unico elemento dal momento che oggigiorno sono presenti anche comunità cristiane, induiste, confuciane, animiste e musulmane. Quest'ultima, la più numerosa dopo quella buddhista, si concentra in particolare nella minoranza di etnia malese presente nella zona sud del paese, confinante con la stessa Malesia, nazione nella quale l'Islam è religione di stato, nonché la maggiormente diffusa. Da tener presente anche che le pratiche ed i culti animisti erano presenti ben prima dell'arrivo del buddhismo e del Brahmanesimo venissero introdotti. Pur con questa consapevolezza, in questa prima parte del capitolo prenderò prevalentemente in considerazione il buddhismo per dare alcune coordinate storiche, per un motivo di fonti storiche a disposizione, per la sua funzionalità alle tematiche che tratteremo, dove spesso funge da riferimento e data anche la grande influenza che ha avuto nello sviluppo della nazione e della cultura thailandese. Nonostante verranno fatti molti riferimenti alla così detta "religiosità popolare", risulta complesso se non impossibile individuare dei dati storici che ne seguano e spieghino la genesi e gli sviluppi, anche semplicemente per il fatto che in questo particolare ambito prevale una trasmissione di tipo orale piuttosto che scritta. Vedremo in ogni caso come il confine tra buddhismo e religiosità popolare sia tutt'altro che definito e di come gli studiosi abbiano idee tutt'ora discordanti sul come le due interagiscano.

² <https://web.archive.org/web/20171210020110/http://web.nso.go.th/en/survey/popchan/data/2015-2016-Statistical%20tables%20PDF>

Per dare alcune coordinate storiche mi rifarò in particolare al testo del 2015 *Buddhisms: an introduction*³ di John Strong e a *Encyclopedia of Buddhism*⁴ edito da Robert Buswell nel 2004. Entrambi questi testi premettono chiaramente come, data la scarsità e la frammentarietà delle fonti, sia complesso ricostruire una cronologia accurata dello sviluppo e della diffusione in particolare della tipologia di buddhismo che si è propagata partendo dalla zona sud dell'India, quella che ha poi interessato ed influenzato maggiormente molte aree dell'odierno Sud est asiatico.

La complessità e la natura spesso contraddittoria delle fonti (soprattutto quelle che si riferiscono ai periodi più antichi), portano ad una mancanza di dati storici certi, il che rende complesso delineare una genesi delle prime scuole buddhiste e delle loro dinamiche, rendendo dubbia anche la storicità dei diversi concili all'interno dei quali si sarebbero verificati i primi scismi, compreso quello che avrebbe dato vita a ciò che chiamiamo Theravāda o "la via degli anziani", l'odierna tipologia di buddhismo dominante in Thailandia. In questo senso si fa a volte più riferimento a "storie" che a "storia". I concili venivano convocati quando si rendesse necessario affermare la dottrina e/o dare uniformità al sangha, la comunità monastica buddhista, in modo da evitare atteggiamenti settari. Per il buddhismo Theravāda importante è il concilio di Vaiśālī⁵ (datazione incerta ma circa 116 anni dopo il parinibbāṇa del Buddha), nel quale si racconta ebbe luogo la prima grande divisione nella comunità buddhista che diede vita alle scuole Mahāsāṃghika ("la grande comunità") e Sthavira ("gli anziani"). La causa della separazione non è chiara, ma fu probabilmente dovuta a un disaccordo sulle regole del Vinaya⁶. Altri tre gruppi nacquero dagli Sthavira: Vibhajjavāda, Pudgalavāda e Sarvāstivāda. Theravāda si pensa sia un'ulteriore divisione all'interno della scuola analitica del Vibhajjavāda, oppure alcuni credono anche una continuazione di quest'ultima.

Nel concilio di Pāṭaliputra, che viene riportato solo nelle fonti Pali⁷ invece, si racconta di come il buddismo Theravāda sarebbe arrivato nello Sri Lanka: Attorno al III secolo B.C.E, il samgha era considerato corrotto a causa di diversi monaci detti "eretici".

³ John, Strong. "Buddhisms: an introduction", 2015.

⁴ Robert E. Buswell, Jr., editor in chief. "Encyclopedia of Buddhism". New York: *Macmillan Reference*, USA, 2004.

⁵ Strong, *Buddhisms: an introduction...*cit. p. 363-364.

⁶ *Ivi*, p. 364.

⁷ *Ivi*, p. 365.

La tradizione vuole che il re Aśoka⁸ (vissuto circa tra il IV e il III secolo B.C.E) decise di convocare un grande consiglio di anziani (*theras*), presieduto dal monaco Moggaliputta Tissa⁹, per consultarsi sulla dottrina e risolvere una disputa interna a due branche nate dalla scuola Sthavira: i Sarvāstivāda e i Vibhajjavāda. Questi ultimi ebbero il favore del Re Maurya e prevalsero. Secondo la tradizione Theravāda, al termine di questo concilio, Aśoka espulse i non ortodossi (gli “eretici”) e mandò missionari a diffondere la dottrina corretta (quella dei *theras*, da cui *Theravada*) in Sri Lanka e nell’odierno Sud est asiatico¹⁰.

Secondo le cronache cingalesi¹¹ (nel Mahāvamsa in particolare), fu Mahinda, figlio di Aśoka, che, una volta ordinato monaco, portò questi insegnamenti in Sri Lanka dove, sempre secondo la tradizione, convertì il re e costruì il monastero e l'ordine monastico del Mahāvihāra. Questa narrazione, presente solo nel canone Pali, è tenuta in grande considerazione da coloro che si identificano come appartenenti alla tradizione Theravāda, in quanto gli consente di darsi un fondamento ed uno status più ortodossi, autentici, dal momento che la loro tradizione si considera erede di lignaggi fatti risalire direttamente ai primi concili e al Buddha storico¹², quindi alle origini del buddismo stesso perché continuatori della scuola di Sthavira.

Il lignaggio monastico dello Sri Lanka venne usato successivamente come fonte di autorità, lustro e purezza, per la rivendicazione della diretta discendenza da Gautama Buddha e dal Primo Concilio. Il suo prestigio deriva anche dal fatto di essere stato centro nevralgico per l'elaborazione della dottrina che in seguito verrà chiamata con il nome di Theravāda. Questo "primato" però non implicava una dipendenza istituzionale per le zone al di fuori dello Sri Lanka, che a loro volta potevano liberamente ordinare nuovi monaci, creando nuove comunità e talvolta anche nuove divisioni interne. Citando un articolo di Peter Skilling:

«Southeast Asian sanghas that renewed their ordination lineages in Sri Lanka were, as soon as they returned to their own lands, autonomous or rather independent entities. They

⁸ *Ibidem*.

⁹ Personalità fondamentale nel Theravāda perché si ritiene abbia scritto il *Katthavatthu*, testo dell'Abhidhamma Pitaka contenuto nel canone Pāli dove le posizioni dottrinali di altre scuole buddiste, in particolare Sarvāstivāda, sono respinte.

¹⁰ Strong, *Buddhisms: an introduction...*cit. p. 365.

¹¹ *Ivi*, p. 45.

¹² Robert E. Buswell, *Encyclopedia of Buddhism...*cit. p. 837.

invoked their Lankan credentials as a claim to ritual purity, but they did not maintain binding institutional links with Lanka»¹³

Anche per questo motivo nonostante oggi le tipologie di buddhismo presenti ad esempio in Thailandia, in Birmania o nello Sri Lanka ricadano sotto la classificazione di “Theravāda”, sussistono chiaramente delle differenze create nel corso del tempo anche a causa dell’appena citata “libertà di movimento” di cui in qualche misura godevano le singole comunità buddhiste.

Tornando ora nello specifico del contesto thailandese, la tipologia solitamente identificata con il nome “Theravāda” è attualmente la forma dominante. La tradizione buddhista tra Thailandia, Birmania e Sri Lanka, fa risalire il suo arrivo al III secolo B.C.E. grazie ai monaci missionari che sarebbero stati inviati direttamente dal leggendario sovrano Maurya Aśoka a Suvarnabhumi¹⁴, ossia alla "Terra d'Oro" che i thailandesi individuano a sud dell'attuale Bangkok, nonostante la sua localizzazione di sia ancora sconosciuta e dibattuta, come la sua stessa esistenza. Significativo è il fatto che l'aeroporto internazionale di Bangkok oggi porta proprio il nome *Suvarnabhumi*. Secondo fonti archeologiche e testuali il buddhismo Theravāda fu introdotto in Thailandia probabilmente a partire dal IV secolo C.E., grazie all’opera missionaria dei monaci Mahāvihāra inviati dallo Sri Lanka e arrivati in Thailandia tramite la Birmania¹⁵. Questi giungevano in un contesto dove erano presenti diverse forme di religiosità. Il Theravāda andava infatti ad inserirsi in una società già profondamente influenzata dalla cultura indiana che nei secoli precedenti aveva portato elementi Mahayana, Tantrici, Indù e Brahmanici, che si erano fusi o avevano iniziato a convivere con credenze e culti locali così detti “animisti” già presenti sul posto. Questo nuovo tipo di buddhismo diventò dominante a partire dal XIII secolo con i regni Tai di Sukhothai e Chiangmai, quando iniziò a delinearsi uno stretto rapporto che tutt’ora lega il monarca al buddhismo e alla comunità monastica buddhista (*sangha*)¹⁶. Questo legame, fatto derivare dall’unione di elementi di cosmologia buddhista ed induista, è fondamentale al sovrano per la propria legittimazione e quindi per lo statuto che gli garantisce. Il potere politico e religioso in

¹³ Peter, Skilling. “Theravada in History”, *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies* 11, 2009. p. 62.

¹⁴ Strong, *Buddhisms: an introduction...*cit. p. 554.

¹⁵ Ivi, p. 555.

¹⁶ Robert E. Buswell, *Encyclopedia of Buddhism...*cit. p. 831.

Thailandia risulta profondamente interconnesso. Il sovrano viene spesso considerato un *bodhisatta* (i.e. buddha a venire) ed è collocato al vertice della gerarchia morale buddhista¹⁷. Questa è basata su un sistema di accumulo di merito che avviene tramite azioni definite “pure”, a cui viene sommato il merito accumulato nelle vite precedenti. Da questa combinazione deriva la quantità di *kamma* positivo che ogni individuo possiede e che ne determina la posizione nella scala gerarchica cosmica e quindi sociale:

«Human beings in Thai Buddhist cosmology operate within a moral universe, in which any action (kan kratham) has a moral dimension and, as a result, karmic consequences. This universe is governed by the Dharma (thamma), an ultimate cosmic law that is simultaneously moral and natural. When humans behave virtuously – that is, in accordance with the Dharma (yang mi sin tham), and thus morality and nature – they automatically accumulate positive karma, or merit (bun). When they behave unvirtuously (tham bap), they are penalised with negative karma, or demerit (kam)»¹⁸

In quanto essere con la maggior quantità di merito, al Re spetta il ruolo di “difensore del Dhamma” e quindi della comunità buddhista tutta. Come conseguenza, il potere monarchico è strettamente legato al ruolo di mantenimento dell’ordine sociale e viceversa. Al livello di virtuosità viene associata anche la più o meno elevata capacità di riconoscere le vere intenzioni che muovono un’azione, fondamentali per determinare la qualità morale dell’azione stessa. Il sovrano, quindi, gode anche di una conoscenza superiore che ne legittima il ruolo di capo politico. Come rimarca Christine Gray, le intenzioni del sovrano (e degli esseri con un elevato potere karmico) sono «opaque or unknowable (invisible) to men of lesser merit»¹⁹. In questo modo si traccia una linea in particolare tra il re e gli altri esseri (eccezion fatta forse per i monaci) che comporta delle limitazioni su ciò che si può o meno dire a riguardo. Da qui si può comprendere come questa forma di religiosità sia anche un fondamentale strumento di potere, di legittimazione, e quindi di autorità. Dispositivi questi utilizzati per la costruzione di una identità nazionale thailandese, oltre che per il consolidamento del potere monarchico.

¹⁷ Tambiah, Stanley J. *World “Conqueror, World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background”*. Cambridge, UK : *Cambridge University Press*, 1976. p. 97.

¹⁸ Siani, E. “Buddhism and Power”, in Pavin Chachavalpongpun (ed.), *Routledge Handbook of Contemporary Thailand*. London and New York: Routledge. Pp, 268-77. 2020. p. 270.

¹⁹ Christine, Gray. “Hegemonic Images: Language and Silence in the Royal Thai Polity”, *Man, New Series*, Vol. 26, No. 1 (1991), p. 49.

Nonostante l'importante ruolo che il Theravada ha acquisito negli anni, l'elemento di pluralità che ha caratterizzato il panorama religioso thailandese fin dai suoi albori, non è certo andato perduto.

1.2 Problematizzare “Theravāda”

Sempre nell'ambito della creazione di un'identità rientra l'interessante ricostruzione e problematizzazione che viene fatta del termine “theravāda” nel testo del 2012 edito da Peter Skilling, Jason A. Carbine, Claudio Cicuzza e Santi Pakdeekham dal titolo *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*²⁰, nel quale diversi autori interrogano la letteratura buddhista declinata nelle diverse forme che ha assunto nelle fonti storiche disponibili, prevalentemente nei contesti Sud Asiatici e Sud est Asiatici. Nello specifico si fa riferimento al canone Pali e ai commentari su di esso. Il termine “theravāda”, che prima abbiamo utilizzato molto, è quello con cui il buddhismo, la monarchia e lo stato Thailandesi si identificano tutt'oggi. Tuttavia, negli esiti di queste ricerche, risulta storicamente “vuoto” se inteso come designante una scuola buddhista, distinta dalle altre, con un proprio corpus di idee ed interpretazioni. Il suo impiego ed utilizzo in questo senso viene collocato proprio tra il XIX e il XX secolo, nel quadro delle dinamiche descritte alla fine del paragrafo precedente. Questo fatto emerge in particolare nel contributo di Rupert Gethin²¹, il quale va a ricercare la presenza del termine "theravāda" nel canone Pali, nei suoi commentari e nelle cronache cingalesi, per capire come è stata costruita l'identità monastica dell'isola di Ceylon e se questa ha a che fare con il termine in esame. Il risultato è che nei testi del canone Pali, il termine appare solo una volta, e sebbene non siamo sicuri di cosa indichi a questo punto, non si riferisce a una tradizione o scuola buddhista. Nei commentari Pali (*aṭṭhakathā*), per contro, il termine viene rilevato da Gethin trentaquattro volte ma, anche qui, indica nella maggior parte dei casi l'opinione o il punto di vista di un anziano. Anche in *Samantapāsādikā* (un

²⁰ Peter Skilling, Jason A. Carbine, Claudio Cicuzza & Santi Pakdeekham (eds.), “How Theravada is Theravada? Exploring Buddhist Identities”, Chiang Mai, *Silkworm Books*, (2012).

²¹ Rupert, Gethin. “Was Buddhaghosa a Theravādin? Buddhist Identity in the Pali Commentaries and Chronicles” in “How Theravāda Is Theravāda? Exploring Buddhist Identities”, Ed. by Peter Skilling and Others, pp 1-63,2012, p. 13.

commentario al Canone redatto da Buddhaghosa²²), come parte di una classificazione gerarchica di fonti più o meno autorevoli, il termine viene usato per riferirsi alle "opinioni degli anziani" (*sabbo theravādo*) che sono fatte rientrare nella categoria delle "opinioni individuali". In questa classificazione sono anche menzionati, in ordine di autorità, i *Sutta* e le "opinioni dei maestri" (*ācariyavāda*) che sarebbero i cinquecento *arahant*²³ che parteciparono al primo concilio. Secondo l'autore in questo contesto non possiamo chiamare queste "opinioni" un sistema organizzato di elaborazioni dottrinali, men che meno una scuola. Il fatto che questa "fonte autorevole" rientri sotto il nome di "theravādo", nel contesto di un commentario al canone Pali, è più probabilmente dovuto al fatto che, come suggerisce Gethin:

«Since all early Buddhists might wish to cite respected 'elders' as an authority for their traditions of exegesis, it is difficult to read this as a sectarian claim to the particular authority of the Theriya or Theravāda tradition»²⁴

Dalla sua analisi, Gethin evince che nei commentari Pali, il termine "theravāda" viene usato semplicemente per riferirsi a questo insieme di punti di vista dei *theras*, che dovevano verosimilmente essere monaci con una certa autorità²⁵. Ci sono alcune ricorrenze di termini simili come *theriya* / *sthavira* / *thera* ma, sono utilizzati in un senso diverso, il più delle volte onorifico, e possono riferirsi a un gruppo così come a un individuo. Gethin nel suo intervento aggiunge anche che il termine *theravādin* «is barely used at all in pre-twentieth century Pali literature, perhaps only three times, and only once before the twelfth century»²⁶. Tralasciando quindi la possibilità che l'oggetto considerato abbia origini derivate dai casi analizzati, non ci resta che guardare brevemente alla modernità.

²² «The most famous and prolific of the Pali commentators and exegetes, Buddhaghosa was active at the beginning of the fifth century C.E [...] Buddhaghosa subsequently went on to write commentaries on many works of the Pali Canon. [...] In these works, which contain both exegeses of words and contextual excursi, Buddhaghosa succeeded in more or less defining the ways scholars have read the Theravada canonical texts ever since. » In Robert E. Buswell. *Encyclopedia of Buddhism*...cit. p. 75.

²³ « The arhat (Sanskrit) or arahant (Pali) is a being who has attained the state of enlightenment that is the goal of Theravada and other Mainstream buddhist schools. The arhat is fully human yet has reached a transcendent state of wisdom and liberation that the texts describe as being almost identical with that of the Buddha. In this way, the arhat fulfills a dual role as both an ideal for imitation and an object of veneration ». In Robert E. Buswell. *Encyclopedia of Buddhism*...cit. p. 28.

²⁴ Gethin, *Was Buddhaghosa a Theravādin?*...cit. p. 9.

²⁵ "Thera" o "Theriya", ci ricorda sempre Gethin, sono i termini più frequentemente usati nelle fonti sanscrite e anche nelle fonti Pali più antiche per designare la scuola di antitesi dei Mahāsaṅghikas.

²⁶ Gethin, *Was Buddhaghosa a Theravādin?*...cit. p. 13.

La conclusione a cui giunge Gethin, e in generale il volume nel quale il suo contributo è inserito, sottolinea come non si abbia un riscontro nelle fonti testuali a disposizione dell'utilizzo di questo termine in quanto designante una presunta scuola o tradizione buddhista, modalità con cui è invece inteso oggi, e che quindi la sua origine sia da ricondurre ad una costruzione molto più recente. Il termine in questo senso è quindi vuoto, fino almeno alla fine del XIX o inizio del XX secolo quando inizia ad essere utilizzato in ambito accademico o comunque di studio. Nello specifico del contesto thailandese, inizia ad essere utilizzato dalla monarchia come indicatore di una determinata appartenenza religiosa, diversa da altre e quindi segno di una particolare identità.

Un articolo prima citato di Peter Skilling del 2009 intitolato *Theravada in History* viene costruito attorno alla consapevolezza che il termine "theravāda" non sia stato sufficientemente compreso e studiato, ma che si sia comunque affermato in questo campo di studi dando vita ad errori e approssimazioni:

«The overuse of the term Theravāda in historical studies has led to several misconceptions. One is the idea that there existed some sort of monolithic religion, or institutional entity, called “Theravāda,” that spread throughout the region »²⁷

L'autore, pur mettendo in evidenza le difficoltà a livello di fonti storiche o testuali di ricostruire una genesi precisa del termine “theravāda”, illustra i problemi che possono sorgere quando i limiti e le possibilità di questo non vengono adeguatamente definiti. Un tema importante, evidenziato ripetutamente, è la complessità dietro questo termine che spesso viene applicato indifferentemente a categorie e realtà diverse:

« As a type of Buddhism, the very idea of Theravāda is a by-product of globalization. With increased international migration in the second half of the twentieth century, Sinhalese, Burmese, Khmer, Lao, and Thai communities have had to construct identities in a multicultural world, and so have become “Theravāda Buddhists” »²⁸

Il discorso si inserisce quindi nella nuova necessità di un dato periodo storico di darsi un riconoscimento identitario e distintivo. Questo aspetto sociale è in linea con gli esiti delle

²⁷ Ivi, p. 63.

²⁸ Ivi, p. 62.

ricerche sul termine prima esposte, che ne individuano l'utilizzo solo appunto a partire dal secolo scorso. Come ricorda Skilling, infatti, in Thailandia solitamente ci si identifica come "buddhista" e non certo "buddhista Theravāda"²⁹, altro elemento che sottolinea la natura artificiosa del termine.

Riassumendo, quello che oggi viene comunemente definito come "Buddismo Theravāda" non può essere declinato al singolare in quanto ha assunto fin dall'inizio forme differenti e autonome a seconda del luogo, del momento e delle esigenze sociopolitiche del contesto, venendo utilizzato anche in modo politicamente strategico nel caso thailandese.

1.3 La riforma religiosa

Credo sia interessante accennare ad una dinamica rappresentativa, oltre che utile al nostro discorso, dell'impiego di dispositivi di legittimazione cosmologica di cui la monarchia si è dotata nell'ottica di un maggiore potere e controllo sociale. A partire dal XIX secolo³⁰ la monarchia assoluta di quello che allora era il regno del Siam, dovette far fronte alle pressioni dei colonizzatori occidentali che spingevano per l'applicazione del proprio modello di "civilizzazione" nei territori occupati. Anche se la penisola thailandese non venne mai direttamente colonizzata dalle potenze occidentali, non fu risparmiata dai cambiamenti che questi processi provocarono nel Sud est Asiatico e non solo. Riferendosi all'odierna Thailandia, infatti, si preferisce spesso parlare di periodo semi-coloniale o di cripto-colonialismo³¹. Con quest'ultimo termine si vuole rimarcare come un processo riconducibile a quello di tipo coloniale ci sia stato ma di come la sua matrice non fosse militare o di conquista territoriale, elemento che si è soliti associare al colonialismo, ma piuttosto culturale ed emergesse dall'interno del paese stesso, solitamente tramite figure prominenti anche se in risposta ad agenti esterni. La delineazione di confini, la nascita di nuovi stati-nazione, la conseguente burocratizzazione del paese e, in generale, l'intrusione della configurazione culturale e politica occidentale in Thailandia, portarono a dei cambiamenti significativi su molti aspetti. Nello specifico del nostro interesse, la

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Tambiah, *World conqueror and world renouncer...* cit. p. 204.

³¹ Harrison, Rachel V., and Peter A. Jackson. "Introduction: Siam's/Thailand's Constructions of Modernity under the Influence of the Colonial West." *South East Asia Research* 17, no. 3: 325–60. 2009. p. 339.

riforma del Buddhismo iniziata nel XIX secolo durante i regni di Re Mongkut (1804-1868) e del successore, nonché figlio, Re Chulalongkorn (1853-1910), è sintomatica di questa neo-nata esigenza di modernizzazione:

«It was later, particularly in the second quarter of the nineteenth century, that in an atmosphere of political stability the Western impact (particularly that of the missionaries) helped to generate dynamic changes within the sangha, particularly under the leadership of the princely monk who later became King Mongkut»³²

Erick White, in una sua analisi di questo fenomeno³³, spiega come l'intento della riforma religiosa fosse di riportare alla luce una forma più "pura" di buddhismo. Ciò prevedeva inevitabilmente una revisione delle diverse pratiche religiose co-esistenti al Buddhismo e con cui esso nei secoli si era legato ed interconnesso, ma che venivano ora lette sotto la lente della modernità come:

«non-Buddhist in origin and character, [...] conceptualized as irrational and primitive remnants of an earlier stage of civilizational evolution that was infused with the magical and the superstitious»³⁴

Tra queste pratiche, ora considerate eterodosse perché esterne alla nuova logica razionale, l'autore cita: «Fortune telling and astrology, amulets and love potions, divination and spirit possession»³⁵. Anche Tambiah ne parla in questi termini:

«In mid-nineteenth century Thailand a reform movement occurred that had the twofold effect of intensifying the learning of, and interest in, the canonical texts, thereby producing true scholar-monks and at the same time devaluing and indeed attacking a wide range of traditional fields of knowledge relating to ritual, astrology, medicine, folklore, and so on. In other words, we face here the consequences of scripturalism and reformism

³² Tambiah. *World conqueror and world renouncer...*cit. p. 204.

³³ White, Erick. "Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity in the Public Sphere: Moral Campaigns to Prohibit, Reform, and Demistify Thai Spirit Mediums." *Spirited Politics: Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*, Eds. Andrew Willford and Kenneth George, 2005. p. 70.

³⁴ *Ivi*, p. 71.

³⁵ *Ibidem*.

that desire to return from an alleged corrupt state to the pure pristine doctrine and practice of canonical Buddhism»³⁶

Il tentativo era quello di creare un'autorità religiosa centralizzata, quindi una élite monastica con determinati testi canonici a riferimento (il canone Pali in questo caso). In altre parole, si cercava di stabilire un'ortodossia. Non a caso, infatti, l'ordine monastico creato da Re Mongkut nell'ambito della riforma religiosa, porta il nome di Dhammayuttika, "Thammayut" in thailandese, ovvero "coloro che aderiscono alla legge"³⁷, dove con "legge" s'intendono gli insegnamenti del Buddha. Quest'ordine monastico divenne centro dell'educazione delle élite thai e negli anni è stato privilegiato dalla monarchia e dal governo³⁸, sia in quanto fondato da un membro della famiglia reale ma anche per fare in modo che la fonte dell'ortodossia rimanesse vicino alla monarchia:

«The Thammayut sect, although still a minority sect, had continued to recruit monks of princely and aristocratic connections, and its royalist membership was reciprocated with official support»³⁹

A Mongkut si deve anche la prima revisione o "purificazione" del Canone Pali, anche se ne seguirono di successive, che comportò la rimozione di tutti quegli elementi ritenuti non più conformi alla nuova logica "razionale e moderna":

«The search for the pure canon inevitably involves a puritanical cleaning of the stables and the removal of impurities. A puritanical intellectualism is inevitably hostile to what it considers unfounded myths, fantastic cosmologies, and superstitious beliefs»⁴⁰

A Chulalongkorn si deve invece la prima stampa del canone e quindi una sua maggiore diffusione⁴¹. Ancora oggi questo testo viene adottato come riferimento e distribuito anche nell'ambito dell'educazione scolastica.

³⁶ Tambiah. *World conqueror and world renouncer...* cit. p. 208.

³⁷ *Ivi*, p. 210.

³⁸ *Ibidem*; Anche in White, *Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity...* cit. p. 72.

³⁹ *Ivi*, p. 256.

⁴⁰ *Ivi*, p. 212.

⁴¹ *Ivi*, p. 468.

Decisivo ed evidente è qui il ruolo della monarchia, cosmologicamente legittimata e fondata nel plasmare e purificare il “nuovo” buddhismo, che viene identificato con il nome “Theravāda”:

«In fact, power makes the scriptures themselves subject to change. Thai monarchs gain legitimacy by regarding themselves as the protectors of Buddhism. They have the duty to adapt the sacred texts so as to ensure that religious practice in the kingdom is always aligned with the ultimate cosmic Truth»⁴²

Questa riforma è stata utilizzata sia in chiave di consolidamento del potere monarchico, che si rivendica fonte dell'ortodossia (non solo in senso religioso), sia come risposta o meccanismo di difesa dalle potenze straniere, percepite in quel momento come una minaccia all'indipendenza del paese⁴³.

Nell'evento preso in considerazione abbiamo parlato dei diversi tentativi di sopprimere quelle pratiche religiose considerate più “superstiziose”, in contrasto quindi con l'immagine civilizzata che si voleva trasmettere del paese. Quanto però sono stati efficaci o perpetuati questo tipo di provvedimenti? Il quadro contemporaneo, nel quale si inserisce anche la mia ricerca, restituisce infatti un contesto molto ricco proprio delle pratiche contro le quali l'apparato governativo, sulla carta, si era schierato contro. Parliamo in particolare di divinazione, astrologia, medium etc. Queste sono tutt'ora ampiamente presenti, e la loro fruizione comune. Lo testimoniano molti studi, la mia stessa esperienza nel suo piccolo, ma anche l'ampio dibattito⁴⁴ che si costruisce proprio attorno alla presa di consapevolezza dell'evidenza dei molteplici elementi presenti, di cui queste pratiche fanno parte, e del come si relazionino tra loro.

Andando quindi avanti nell'analisi di questo fenomeno, Erik White ricorda puntualmente come:

⁴² Siani, *Buddhism and Power...* cit. p. 269.

⁴³ Murashima, Eiji. “The Origin of Modern Official State Ideology in Thailand”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 1988 Mar 1;19(1):80-96. p. 89.

⁴⁴ Kirsch, T. A. “Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation”, *Journal of Asian Studies*, 36(2): 241-266. 1977; Pattana, K. “Beyond Syncretism: Hybridisation of Popular Religion in Contemporary Thailand”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3): 461-487. 2005; Jackson, Peter A. “Beyond Hybridity and Syncretism: Kala-Thesa Contextual Sensitivity and Power in Thai Religious and Gender Cultures.” *Journal of Anthropology* (Warasan Manutsayawitthaya), Sirindhorn Anthropology Centre, 2020.

«The extent of modernist reform Buddhism's social appeal and public support was limited primarily to that minority of Buddhist monks, royal elites, state bureaucrats, and public intellectuals who were both familiar with the unique intellectual challenge of Christian and Western thought and strongly affiliated with and committed to the Chakri dynasty's modernizing project of nation-state building»⁴⁵

L'effetto di questi cambiamenti sembra quindi restare in gran parte ad un livello possiamo dire "elitario"⁴⁶, non andando a modificare in modo radicale ed irreversibile la religiosità popolare. Si viene però a creare uno spazio di eterodossia del quale divinazione, astrologia, possessione spirituale ora si trovano a far parte, ma nel quale continuano ad operare se pur confinate in una sfera di pratica privata. Un esempio interessante riportato da White è quello di una legge del 1891⁴⁷, promulgata da Re Chulalongkorn, che intendeva proibire i medium e la stessa possessione spirituale in quanto visti come potenziali truffatori. Questa e altri provvedimenti, secondo l'autore, non riuscirono a sopprimere o limitare questo tipo di pratiche, perché non si fece pressoché ricorso a questi strumenti e per la generalità degli stessi a fronte alla varietà delle pratiche riconducibili a ciò che si voleva vietare⁴⁸. Secondo Peter Jackson questo perché non c'era interesse da parte dell'apparato governativo thailandese di attuare un profondo rivoluzionamento sociale a tutti i livelli dal momento che l'obiettivo della riforma e di questi cambiamenti era preservare l'indipendenza della nazione, minacciata dalle potenze coloniali Francesi e Britanniche, ma a questo scopo un atteggiamento "di facciata" o degli interventi superficiali potevano essere sufficienti a dare una propria immagine civilizzata alle potenze straniere, i cui centri di potere rimanevano in ogni caso fisicamente distanti⁴⁹. Erick White aggiunge un ulteriore elemento, fondamentale a mio parere, quando scrive di come, data l'enorme sfaccettatura e varietà delle pratiche afferenti al mondo della religiosità o spiritualità non istituzionale, sarebbe stato ed è praticamente impossibile

⁴⁵ White, *Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity...*cit. p. 71.

⁴⁶ Reynolds, Craig J. "Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change." *The Journal of Asian Studies* 35, no. 2 (1976), p. 220.

⁴⁷ White, *Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity...*cit. p. 69. Guarda anche: Cohen, Erik. "Spirit mediumship and the state in mainland Southeast Asia: A comparative perspective", *Journal of Southeast Asian Studies*, 51(1-2), 72-94, (2020), p.13. e Kitiarsa, Pattana. "Magic monks and spirit mediums in the politics of Thai popular religion", *Inter-Asia Cultural Studies*, 6:2, 209-226, (2005).

⁴⁸ *Ivi*, p. 78.

⁴⁹ Jackson, Peter A. "The performative state: semicoloniality and the tyranny of images in modern Thailand", *Sojourn: Social Issues in Southeast Asia*, Vol 19, No 2, pp 219-253, 2004b. p. 220.

standardizzarle al fine di un regolamento a livello burocratico, giuridico o statale⁵⁰. Secondo Jackson è anche da questa difficoltà che ne deriva una maggiore accondiscendenza, forse un'impossibilità o più probabilmente un disinteresse, nel normare questa sfera, che viene lasciata, come dicevamo, all'ambito della pratica privata:

«This creates a significant private social and cultural space for heterodox beliefs, provided they do not lead to any breaches of public performative norms»⁵¹

Paradossalmente, come ricorda anche Erik Cohen:

«The various minor religious phenomena often vaguely called 'folk religion' or 'popular religion', in which spirit mediumship is widely practised, remain formally unrecognised. This puts them into an ambiguous position: while they are often able to conduct their rituals free from state control or intervention, their status is also precarious, since they lack official standing, and hence easily subjected to prohibitions and persecution»⁵²

Il fatto di non venir organizzate o strutturate al fine di un controllo governativo, ha quindi da un lato permesso a queste pratiche di godere di una maggiore libertà a livello rituale e creativo: nel senso di commistione, adattamento e cambiamento, in base alle necessità e novità dei diversi periodi, in cui riesce ad esprimersi la molteplicità propria del panorama religioso thailandese. Qui, infatti, sta la chiave della loro sopravvivenza fino ai nostri giorni. Nonostante si credesse che il processo di modernizzazione e razionalizzazione avrebbe pian piano fatto scomparire questo tipo di pratiche, dagli anni '90 in poi autori come White⁵³, Morris⁵⁴ e Kitiarsa⁵⁵ testimoniano un andamento opposto, quindi un incremento del numero, nel loro caso si parla di medium e di culti ad essi legati, che ora iniziavano a non essere più "nascosti" ma pubblici. In particolare, come scrive Walter

⁵⁰ White, *Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity...*cit. p. 80.

⁵¹ Jackson, Peter A. "The Thai regime of images", *Sojourn: Social Issues in Southeast Asia*, Vol 19, No 2, pp 181-218, 2004a, p. 201.

⁵² Cohen, *Spirit mediumship and the state...* cit. p. 1.

⁵³ White, *Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity...*cit. p. 74.

⁵⁴ Rosalind C. Morris. "Modernity's Media and the End of Mediumship? On the Aesthetic Economy of Transparency in Thailand", *Public Culture* 1 May 2000; 12 (2): 457-475.

⁵⁵ Kitiarsa, Pattana. "Beyond syncretism: Hybridization and popular religion in contemporary Thailand", *Journal of Southeast Asian Studies* 36, 3 (2005): p. 471.

Irvine⁵⁶, le zone urbane sono quelle più interessate da questa nuova tendenza. Grazie anche al boom economico degli anni Ottanta, che aveva causato significative migrazioni dalle aree rurali a quelle urbane, implicando anche uno spostamento del patrimonio simbolico, religioso e spirituale di queste persone.

Un ultimo breve approfondimento credo vada fatto per il termine “religione popolare”, che viene solitamente impiegato, nel contesto thailandese, come termine ombrello per indicare, secondo Pattana:

«A large-scale, cross-social spectrum of beliefs and practices – incorporating the supernatural powers of spirits, deity, and magic – that have emerged put of the interplay between animism, supernaturalism, folk Brahmanism, the worship of Chinese deities, and state-sponsored Theravada Buddhism»⁵⁷

La mia intenzione è di utilizzarlo in questo senso. Sono tuttavia consapevole che il termine può risultare problematico in quanto può far pensare ad una contrapposizione di livello sociale: da un lato una religiosità d'élite solitamente identificata con il Buddhismo, mentre dall'altro una differente, quella del popolo in cui sono incluse le pratiche sopra citate. La separazione tra i due, tuttavia, non è così netta ed evidente: «divination, for instance, was regularly practiced at the royal court»⁵⁸, nota inoltre è la presenza tutt'oggi di un divinatore personale della famiglia reale. Pattana riporta anche testimonianze di come la possessione spirituale fosse ancora, nel periodo in cui queste pratiche si stava cercando di vietarle (anni 20 del '900), praticata a corte, se pur segretamente ⁵⁹.

L'autore, che utilizza largamente questa denominazione, riferendosi al termine “religione popolare” dice: «Its existence and continuation depend very much on distinguishing it from mainstream religious traditions»⁶⁰. La creazione di questa categoria può quindi essere intesa nel contesto della strategia di difesa e del processo di razionalizzazione

⁵⁶ Irvine, Walter. “Decline of Village Spirit Cults and Growth of Urban Spirit Mediumship: the Persistence of Spirit Beliefs, the Position of Women and Modernization”, *Mankind*, 14: 315-324, 1984.

⁵⁷ Kitiarsa, Pattana. “Mediums, Monks and Amulets : Thai Popular Buddhism Today”. Chiang Mai and Seattle : *Silkworm Books and University of Washington Press*, 2012, p. 2.

⁵⁸ Siani, *Buddhism and Power...*cit, p. 273.

⁵⁹ Kitiarsa, Pattana. “You may not believe. But never offend the spirits: spirit-medium cult discourses and the postmodernization of Thai religion.” In *Global Goes Local: Popular Culture in Asia*, edited by Timothy J. Craig and Richard King, 160-76. British Columbia, Canada: University of Brithis Columbia Press, 2002. p. 165.

⁶⁰ *Ibidem*.

descritto pocanzi, quindi nell'ambito di un'operazione d'immagine, ma che proprio per questo motivo rimane ad un livello superficiale, penetrando relativamente nel tessuto sociale. Questo può restituire una certa artificiosità al termine, che tuttavia torna utile talvolta, anche solo per una questione di sintesi, cercherò in ogni caso di limitarne l'uso.

Con gli elementi che ho avuto modo di toccare in questo primo capitolo spero di essere riuscita a restituire alcune complessità del contesto in cui si colloca questo lavoro. Queste sono state tenute in considerazione anche durante il mio percorso di ricerca sia teorico che pratico.

CAPITOLO II – IL PERCORSO DELLA RICERCA

Per un'esigenza e una voglia di "toccare con mano" ciò che leggevo negli articoli o nei testi (ispirato forse al «being there»⁶¹ di cui parlava Geertz), e per dare un qualcosa di personale a questo lavoro, ho condotto un periodo di ricerca esplorativa della durata di due mesi a Bangkok, odierna capitale della Thailandia. Il soggiorno si è svolto nei mesi di marzo e aprile 2022 in quella che, con i suoi 10 milioni di abitanti su una popolazione nazionale complessiva di quasi 70 milioni⁶², si presenta come una vera e propria metropoli dove convivono diverse culture e stili di vita. Sono presenti comunità cinesi, indiane, frutto delle migrazioni di inizio '900, ma troviamo anche gruppi provenienti da altri paesi del sud est asiatico. È inoltre molto comune vedere diversi *expats* provenienti dall'Asia, dall'America o dall'Europa. Anche dal punto di vista religioso e spirituale questa molteplicità si riflette. Saltano all'occhio i numerosi templi buddhisti (Thai, cinesi o anche alcuni Tibetani) e le colorate case degli spiriti, solitamente poste a lato dell'entrata di un edificio. Sebbene in misura minore, ho avuto modo di vedere anche alcune chiese cristiane e moschee. Come ricorda Siani scrivendo di Bangkok «Foreignness here is not new. It is part of the familiar»⁶³.

2.1 Metodologia

Per quel che riguarda la metodologia impiegata, non avendo io mai studiato questi argomenti fino alla decisione di intraprendere questa esperienza, mi sono state suggerite delle letture⁶⁴ prima della partenza che mi hanno introdotta principalmente al metodo etnografico e ad alcune delle sue componenti e questioni come: l'osservazione partecipante, interviste strutturate o meno, field notes, come riportare le informazioni sul diario, oltre che in generale dare dei consigli con comportamenti ed atteggiamenti da

⁶¹ Geertz, Clifford. "Words and Lives", Stanford: *Stanford University Press*, 1988, p. 4-5.

⁶² <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?contextual=default&locations=TH&view=map>

⁶³ Siani, *Stranger Diviners and their Stranger Clients...* cit. p. 421.

⁶⁴ Moeran, Brian. "From Participant Observation to Observant Participation: Anthropology, Fieldwork and Organizational Ethnography", *Samfundslitteratur*, 2007; Skinner, Jonathan, ed. "The interview: An ethnographic approach", Vol. 49. *A&C Black*, 2013; Jenkins, Timothy. "Fieldwork and the Perception of Everyday Life." *Man* 29, no. 2: 433-55, 1994; Fumanti, Mattia. "The Making of the Fieldwork-er: Debating Agency in Elites Research." *Anthropology Matters* 6 (2): 1-9. 2004; Geertz, Clifford. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight." *Daedalus* 101, no. 1: 1-37. 1972.

utilizzare, evitare e tenere in considerazione, basati su altre esperienze sul campo. Sono strumenti questi che indubbiamente richiedono tempo per essere padroneggiati, inizialmente quindi ho proceduto provando diverse modalità, avendo chiaro il fatto che per ottenere delle informazioni dovevo intervistare o dialogare con delle persone e che per ricordarle dovevo fissarle da qualche parte. Il quadro di riferimento a cui si ispira (non si identifica) il tipo di esperienza che ho svolto è quello della ricerca di tipo qualitativo, chiaramente con i dovuti ridimensionamenti e limitazioni dettati dalla mia inesperienza, dall'obiettivo finale che era quello di una tesi magistrale, ed in particolare dal breve periodo di tempo che ho avuto a disposizione. Vengono solitamente riconosciuti cinque approcci alla ricerca di tipo qualitativo che coprono non solo l'ambito antropologico ma anche psicologico, sociologico, medico, politico etc. Questi sono: Fenomenologico, Narrativo, Grounded Theory, Caso studio ed Etnografico⁶⁵. Sussistono chiaramente delle differenze tra i diversi metodi negli obiettivi e nelle modalità con cui vengono perseguiti. In questo caso però non ritengo necessario sfogliarli uno ad uno, dirò piuttosto qualche parola sui due metodi che ritengo essere i più utili ad inquadrare da dove ho tratto ispirazione per il tipo di lavoro che ho svolto: narrativo ed etnografico.

Il principale tipo di approccio a cui mi ispirò è quello narrativo. Anche a posteriori, mi è sembrata la modalità forse più coerente al tipo di obiettivo che mi proponevo, che intendeva esplorare il ruolo delle pratiche religiose nel vissuto (passato e presente) o nella quotidianità delle persone nel contesto thailandese. Credo sia adatto per il tipo di materiale che ho raccolto dal momento che si compone di molti racconti degli intervistati. L'approccio narrativo si concentra proprio sulle storie e le esperienze di vita dell'individuo, o individui, in questione, valorizzandole: «Narrative stories tell of individual experiences, and they may shed light on the identities of individuals and how they see themselves»⁶⁶. O ancora, come scrive Clandinin:

«The focus of narrative inquiry is not only valorizing individuals' experience but is also an exploration of the social, cultural, familial, linguistic, and institutional narratives

⁶⁵ Creswell, J. W., & Poth, C. N. "Qualitative inquiry & research design: Choosing among five approaches" (Fourth edition.). SAGE, 2018. p. 143.

⁶⁶ *Ivi*, p. 148.

within which individuals experiences were, and are, constituted, shaped, expressed and enacted»⁶⁷

Questo tipo di ricerca può quindi abbracciare diversi ambiti della socialità e della società nei quali le singole individualità si declinano. Nell'approccio Narrativo il punto di partenza fondamentale per il ricercatore è l'esperienza sul campo, metodologia comune a tutti gli approcci prima descritti. Questa prevede la permanenza per un periodo prolungato all'interno del gruppo o dei soggetti che si intende studiare. Nello specifico dell'approccio narrativo le informazioni possono essere raccolte in diversi modi:

«Narrative stories are gathered through interviews that may be the primary form of data collection but also through observations, documents, pictures, and other sources of qualitative data»⁶⁸

Gli strumenti sono simili alla ricerca di tipo etnografico a cui accenneremo poi, la differenza sta in una particolare funzionalità in questo caso riconosciuta all'intervista⁶⁹, modalità da me principalmente utilizzata. In ultimo, la ricerca Narrativa non richiede solitamente un ampio campione di riferimento ma tende a privilegiare pochi informatori di cui però si approfondisce in maniera più consistente il vissuto:

«The researcher needs to collect extensive information about the participant and needs to have a clear understanding of the context of the individual's life»⁷⁰

Il secondo, come già accennavo, è il metodo etnografico, il cui principale strumento è quello della ricerca sul campo. Inaugurata forse più inconsapevolmente da Franz Boas alla fine del 1800 con le sue ricerche tra i nativi dell'America settentrionale, venne poi teorizzata e dotata di una metodologia da Bronisław Malinowski negli anni '20 del '900 con il suo testo *Argonauti del pacifico Occidentale* (1922). In questo importante volume riporta la sua esperienza durata circa due anni tra le popolazioni delle isole Trobriand, in Melanesia. Proprio qui viene introdotto ed impiegato il metodo dell'osservazione

⁶⁷ Clandinin, D. J. "Engaging in narrative inquiry". *Walnut Creek, CA* : Left Coast Press. 2013, p. 18.

⁶⁸ Creswell, J. W, *Qualitative inquiry & research design...*cit, p. 148.

⁶⁹ Ivi, p. 213.

⁷⁰ Ivi, p. 156.

partecipante, che tutt'oggi rimane alla base della ricerca antropologica. Questa metodologia prevede un coinvolgimento in prima persona dello studioso, che trascorre un periodo prolungato di tempo (nell'ordine degli anni) all'interno della comunità che intende studiare, vive, mangia, partecipa alle loro attività e cerca di condividere il più possibile il loro stile di vita:

«It is long-term immersion that enables the fieldworker to see connections where they are not immediately apparent, to move beyond the half-truths and deceptions of her informants, to put together an account that is reasonably objective and contextually sensitive»⁷¹

Stare a stretto contatto per un periodo prolungato permette di apprendere e iniziare ad utilizzare a propria volta i modelli del gruppo umano di riferimento, di entrare in qualche misura nel loro mondo pur tenendo presente il proprio bagaglio culturale, anch'esso fondamentale. A questo proposito l'antropologo Ugo Fabietti:

«l'esperienza della ricerca sul campo è fatta proprio di questi continui “vai e vieni” tra due mondi, quello che l'antropologo studia e quello dal quale l'antropologo proviene»⁷²

Anche Morean ne parla in termini molto simili, riferendosi alla ricerca sul campo:

«Firstly, it requires intensive participant observation (Clifford 1992), during which the researcher finds herself closely involved – participating in and observing – the everyday lives of a particular set of actors or informants»⁷³

Questo nuovo strumento introdotto da Malinowski segna un punto di svolta rispetto alla tradizione antropologica ottocentesca che teorizzava principalmente su resoconti di viaggi compiuti da missionari, militari, viaggiatori o amministratori coloniali, recandosi molto di rado sul luogo o comunque per brevissimi periodi di tempo. Con questo autore viene teorizzato un forte legame con l'esperienza. Trovo interessante anche ciò che viene riportato nel volume *Participant observation: a guide for fieldworkers* dove, tra le altre

⁷¹ Moeran, Brian, *From Participant Observation to Observant Participation* ...cit, p. 6.

⁷² Ugo, Fabietti, "Elementi di antropologia culturale", Milano, *Mondadori Università*, 2015.

⁷³ Moeran, Brian, *From Participant Observation to Observant Participation* ...cit, p. 5.

cose, viene ricordato come “l’osservazione partecipante” non sia una metodologia creata *ad hoc* o dal nulla ma che:

«Participant observation is the main method that all humans use to learn their own culture, anthropologists and other social scientists have sought to more clearly define and formalize the method as a means for doing social research»⁷⁴

Nello specifico della mia esperienza che, come dicevo, è durata due mesi, non ho avuto modo di approfondire i legami che ho creato o di inserirmi così a fondo nel gruppo di riferimento secondo le modalità appena descritte. Come ricorda puntualmente l’antropologo statunitense Alex Stewart: «the less time for fieldwork, the less the ethnography will be an ethnography»⁷⁵. Anche per questo motivo ciò che ho fatto non è definibile “etnografia”, che comprenderebbe invece:

«Focus on an entire culture-sharing group. Granted, sometimes this cultural group may be small (a few teachers, a few social workers), but typically it is large, involving many people who interact over time. [...] Ethnographers study the meaning of the behavior, the language, and the interaction among members of the culture-sharing group»⁷⁶

Da questa modalità ho mosso i primi passi che mi hanno in seguito fatto approfondire ed arrivare alla scoperta degli altri diversi approcci, fino a scegliere quello narrativo come principale. Del metodo etnografico ho per lo più sfruttato gli strumenti di ricerca che metteva a disposizione, dai quali anche gli altri approcci attingono. Gli esiti del mio lavoro però sono chiaramente differenti rispetto ad un tipo di ricerca puramente e propriamente etnografica.

⁷⁴ DeWalt, Kathleen Musante, and Billie R. DeWalt. “Participant observation: a guide for fieldworkers”, *Rowman Altamira Press*, 2011, p. 15.

⁷⁵ Stewart, Alex. "The Ethnographer's Method". *Qualitative Research Methods Series 46*. Newbury Park : Sage. 1998, p. 20.

⁷⁶ Creswell, J. W, *Qualitative inquiry & research design...cit*, p. 182.

2.2 Accesso al campo e raccolta dati: metodo

Una volta arrivata a Bangkok, le prime settimane sono state necessarie per ambientarmi ed iniziare a cercare qualche gruppo dove fare le prime conoscenze, e individuare successivamente le persone più adatte o disponibili ad aiutarmi nella mia ricerca. Per quanto riguarda la ricerca di un gruppo o di nuove conoscenze mi sono mossa in questo modo: ancora prima di partire ho cercato online delle applicazioni o dei social network che mettessero in connessione persone tramite chat o eventi. Ho provato in particolare ad utilizzare Facebook e Twitter, seguendo pagine thailandesi filtrandole in base ai miei interessi, musicali nello specifico. In questo modo speravo di avere per lo meno un argomento di conversazione per instaurare un primo legame con qualcuno degli altri partecipanti, di fatto sconosciuti. Questo metodo non si è rivelato molto efficace sul breve termine, anche perché nell'ambito dei social network la comunicazione, almeno all'inizio, rimane completamente online e può essere molto sporadica e richiedere quindi più tempo. Credo che questo possa anche forse generare una maggiore diffidenza verso interazioni con sconosciuti o "nuovi arrivati" di cui si dubita anche della buona fede o meno con la quale sono entrati nel "gruppo", data la possibilità ahimè non così rara di scontrarsi con episodi di "hate speech".

Per ciò che riguarda le applicazioni per telefono invece, ho utilizzato "Meetup", una App che permette, selezionando il luogo d'interesse, di accedere ad una lista di eventi o attività molto variegati (dallo sport all'improvvisazione teatrale, da lezioni di yoga ad aperitivi a fine giornata) che possono essere creati da chiunque e proposti. Questo strumento si è rivelato decisivo nella mia ricerca di persone con cui relazionarmi. Inizialmente ero un po' scettica data la vocazione "internazionale" dell'applicazione, adatta in particolare a coloro che arrivano in un luogo nuovo e vogliono fare amicizie, quindi solitamente non abitanti stessi del luogo. Dato che il mio interesse però verteva sui vissuti (presenti o passati), conoscenza e/o fruizione di pratiche religiose o divinatorie da parte di un pubblico thailandese, necessitavo di relazionarmi con persone del luogo. In questo senso ho provato dunque a partecipare a delle attività di scambio linguistico inglese/thailandese che hanno avuto decisamente più successo rispetto ai tentativi precedenti. In questo modo infatti sono riuscita ad ovviare al problema sia di trovare persone di nazionalità thailandese sia a quello della barriera linguistica.

In linea con i codici etici internazionali dell'antropologia come quello della *American Anthropological Association*⁷⁷ mi sono sempre presentata spiegando fin da subito perché fossi lì e, se l'altra persona mi sembrava in qualche modo incuriosita o ben disposta, facevo un passetto in più chiedendo se fosse disponibile a fare una chiacchierata a riguardo:

«No matter the setting, it is important for the researcher to carefully explain the purposes of the research project in terms that are comprehensible to the people who will be included as participants»⁷⁸

Posizione questa largamente condivisa nella ricerca, anche Van Willigen afferma:

«Full disclosure of research purposes is an important ethical principle as well as a key to entrée and rapport. By having a socially recognized purpose, the researcher assumes a less ambiguous role within the group studied»⁷⁹

Un limite della mia ricerca è stato indubbiamente rappresentato dalla lingua, essendo il mio thailandese molto elementare⁸⁰, le mie interazioni con gli informatori si sono svolte in lingua inglese. Da un lato questo può rappresentare un problema perché la cerchia di persone con cui si può interagire è limitata a coloro che conoscono l'inglese, e anche in questo caso il linguaggio con cui ci si esprime può essere un limite perché, per quanto padroneggiato, non è il proprio e per molti versi non è in grado di tradurre o rendere ogni emozione, sensazione o concetto, specialmente quelli più sfumati o culturalmente più emici (sia per me sia per coloro con cui parlavo). Guardando all'altra faccia della medaglia però, questa mia mancanza ha fatto sì che mostrassi sempre molta curiosità a riguardo con le persone che ho conosciuto e ad esempio chiedessi che mi venissero insegnate e spiegate frasi o termini, cosa che ho visto sempre molto apprezzata dall'altro lato e in più di un'occasione mi ha permesso di fare nuove conoscenze o rafforzate dei legami. Attraverso Meetup ho partecipato ad uno di questi scambi linguistici, il luogo

⁷⁷ Consultabile qui : <https://www.americananthro.org/LearnAndTeach/Content.aspx?ItemNumber=22869>

⁷⁸ DeWalt, *Participant observation...*, cit. p. 44.

⁷⁹ Van Willigen, John, and Billie R. DeWalt. "Training Manual In Policy Ethnography", Washington, DC: *American Anthropological Association*, 1985, p. 20.

⁸⁰ Ho frequentato e superato il corso da 12 crediti di "Lingua Thai 1" all'università Ca' Foscari (nell'anno accademico 2020/2021).

d'incontro era la "food court" di uno dei moltissimi centri commerciali che si possono trovare a Bangkok, rifugio per molti dal torrido clima. Il gruppo era formato da almeno una quindicina di persone, alcune thailandesi e altre no, eravamo semplicemente seduti a dei tavoli, si cenava e si chiacchierava di ciò che si voleva, nella lingua che si preferiva. L'internazionalità di questo tipo di incontri faceva sì che ci fossero sempre nuove persone da posti diversi del mondo, alcune però rimanevano più fisse, in particolare quelle thailandesi. Qui, feci da subito amicizia con un ragazzo del luogo di nome Sam, sulla trentina, e gli spiegai perché ero lì. Lui fu molto disponibile e mi invitò sempre più spesso anche al di fuori di queste cene organizzate del venerdì. Sam mi disse infatti che quelle erano aperte un po' a tutti, mentre per il gruppetto più ristretto di persone, che si conoscevano e uscivano già da qualche tempo, c'era un gruppo Line (una applicazione per messaggiare analoga al noi più conosciuto WhatsApp) dove organizzavano uscite, attività e quant'altro. Grazie a lui e alla costanza nel frequentare gli incontri, sono riuscita ad entrare abbastanza in fretta nella cerchia un po' più ristretta. I miei informatori, coloro che hanno acconsentito ad aiutarmi e ad essere intervistati, provengono tutti da questo gruppo, oppure da contatti esterni ma di persone appartenenti al gruppo.

Le persone con cui mi sono relazionata in questi due mesi avevano tutte tra i 25 e i 35 anni, io invece ne avevo 24 ma non ho percepito molta differenza in questo senso, neanche con le persone con diversi anni in più di me. I miei interlocutori appartenevano generalmente alla classe media, avevano viaggiato o soggiornato in altri paesi, possedevano una buona conoscenza dell'inglese acquisita attraverso l'università, con esperienze all'estero, con dei corsi o spinti da loro passioni di respiro internazionale come possono essere la musica, i film o le serie tv. Vivevano e lavoravano a Bangkok, anche se spesso le loro famiglie abitavano fuori dalla capitale, nella quale loro erano venuti per lavorare in cerca di migliori opportunità.

Ho preferito evitare di usare la parola "interview" all'interno delle interazioni con loro perché mi suonava come qualcosa di troppo serio e accademico, che poteva far sorgere determinate aspettative o magari creare diffidenza. Il mio intento è stato quello prima di cercare di instaurare un rapporto con le persone conosciute, vedere se si avevano degli argomenti di conversazione o un qualche tipo di affinità o simpatia (contestuale al fatto che sarei rimasta solo due mesi). Solo in seguito, chiedevo eventualmente la disponibilità a parlarmi della loro esperienza. In quanto soggetto attivo e coinvolto

nell'intervista, avevo l'esigenza che dall'altro lato ci fosse una persona con cui potessi dialogare anche al di fuori dell'argomento della mia ricerca. Questo sia per approfondire il legame ma anche per evitare di rendere le conversazioni monotematiche o monopolizzarle. Alla base della costruzione di un rapporto di tipo personale De Walt si pone in questo modo:

«To large extent, rapport is built in much the same way as any other personal relationship. It is built over time. It requires that the researcher put effort into learning appropriate behavior in a setting; showing respect for people in a setting; being a good and careful listener; and being ready to reciprocate in appropriate ways. It means that if the researcher expects informants to tell the truth, at least as they see it, the researcher must also be prepared to tell the truth»⁸¹

Concordo appieno con quanto appena citato, che è proprio il modo in cui ho cercato di pormi con le persone (anche se può valere in generale con ogni rapporto umano).

Mi è capitato di organizzare delle interviste di persona (la maggior parte) o di farle online in videochiamata, con persone conosciute e amiche o con sconosciuti. Ho provato a segnarmi ciò che vedevo, di cui facevo esperienza o che di interessante mi veniva detto su di un piccolo quadernino, che avevo sempre in borsa, sottoforma di *jot notes* per poi svilupparle più completamente su di un diario alla prima occasione, nel mio caso solitamente a fine giornata o dopo pranzo. Questa maniera di annotare non l'ho trovata molto comoda perché mi costringeva a tirare fuori carta e penna e, sembrerà banale, ad utilizzare entrambe le mani e concentrare lo sguardo sul foglio, distogliendolo da ciò che mi circondava anche se per breve tempo. Tutto questo non era congeniale se magari dovevo fare attenzione perché camminavo in mezzo a moltissime persone in un traffico intenso e caotico, quando aspettavo l'autobus dato che non si sa quando arriva o quando ci ero sopra con le forti vibrazioni che avevano (quelli che ero solita prendere io perlomeno). Arrivandomi molti input a volte anche velocemente, specialmente all'inizio, ho preferito optare per fare dei memo vocali con il telefono che mi permettevano di riportare più informazioni, in meno tempo, e venivano salvati anche il tono e le modalità con cui le esprimevo, che indicavano le sensazioni provate in quel momento. In questo

⁸¹ DeWalt, *Participant observation...*, cit. p. 48.

modo anche se per qualsiasi motivo passava del tempo prima che riuscissi a sviluppare le note nel diario, avevo in un certo senso la registrazione (quasi in diretta) di come mi ero sentita riguardo un certo fenomeno, oltre che al fenomeno stesso.

Come si sarà intuito, ho condotto delle interviste di tipo non strutturato⁸², in un contesto che è sempre stato abbastanza informale: una passeggiata al parco, un caffè in un bar o un pranzo insieme solitamente. Quanto prima descritto del mio approccio è in linea con il modo in cui Skinner riassume la tipologia di intervista non strutturata:

«The unstructured (informal or semi-structured) interview which has more open-ended questions on themes, can involve probing or follow-on/supplementary questions relating to the answers, is conducted more as a conversation and is supposed to be more natural and egalitarian in the relationship between the interviewer and interviewee»⁸³

Il mio intento è stato quello di lasciare il dialogo più libero possibile per favorire le persone intervistate a condurre la conversazione sui temi che a loro più premevano, riguardo i quali avevano chiaramente molto più da dire e raccontare se comparati alle risposte che mi sono state date a domande più specifiche o chiuse come “C’è un periodo dell’anno migliore di altri per ricorrere ad un divinatore?”, “Come sono inquadrati di solito queste figure? C’è prevalenza di una certa fascia d’età o di un sesso?” “si tende ad andare sempre dallo stesso o si può cambiare?”, “Quanto spesso ci si va?”. Questo tipo di domande, infatti, potevano di certo essere utili a me ma probabilmente non altrettanto soddisfacenti o attraenti per loro. Come dicevo, cercavo di seguirli nel discorso, inserendo al bisogno alcune domande o stimoli per approfondire un determinato tema o per tornare su di esso se si stava divagando troppo. Un rischio concreto del lasciare la discussione poco o per nulla strutturata è quello del divagare e perdere di vista l’obiettivo dell’intervista. Trovo utile puntualizzare che per quanto abbia voluto trattare le interviste il più possibile in termini di informali conversazioni con persone che in gran parte mi sono poi state amiche, è importante riconoscere che questi colloqui avevano, almeno da parte mia, sempre un obiettivo: «interviews are conversation with a purpose»⁸⁴, che poteva anche non essere raggiunto ma c’era, non erano completamente libere di andare

⁸² Skinner, Jonathan, ed. “The interview: An ethnographic approach”, Vol. 49. *A&C Black*, 2013, p. 8.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Robson, C. “Real World Research”, *Oxford : Blackwell*, 1993, p. 28.

dove volevano, di divagare appunto. C'era un filo conduttore, che spesso era molto disteso, faceva delle curve, mentre in altre occasioni veniva teso un po' di più: «An interview is a nonroutine conversation, with a purpose or design which at least one of the talking-partners has previously determined»⁸⁵. Avevo in ogni caso stilato una lista con alcune domande che ho integrato e modificato man mano che guadagnavo conoscenze ed esperienza intervistando. Tenevo come riferimento macro-domande abbastanza generiche e aperte che usavo come introduzione al dialogo sulle tematiche che mi interessavano, chiedendo ad esempio se si ritenessero persone religiose, se loro o qualcuno che conoscevano erano mai stati da un divinatore nella loro vita, che cosa ne pensano a riguardo, che percezione hanno riguardo questi temi delle persone della loro stessa età etc. Riconosco essere domande a volte approssimative o vaghe, ma era interessante anche osservare come veniva compresa la domanda e che tipo di risposta ne venisse fuori.

«In unstructured interviewing, the researcher typically has a plan for the interview and may have a brief interview guide that includes the topics to be addressed as an aid to memory, but he or she presents topics in an open-ended way and exerts as little control over the interaction as possible»⁸⁶

Queste macro-domande potevo utilizzarle anche nel caso in cui l'argomento di mio interesse non sorgesse naturalmente per un periodo prolungato e servisse quindi indirizzare la conversazione. Tuttavia, per quest'ultima non ho avuto molto bisogno di questo strumento dal momento che gli intervistati sapevano il motivo del nostro incontro e, a volte è capitato fossero loro stessi ad entrare nell'argomento "religiosità/divinazione", da subito o dopo qualche discorso. Avevo anche un'altra serie di domande più specifiche in particolare sulla divinazione che cercavo di porre a tutti, per quanto possibile, una volta che si fosse entrati nell'argomento, per confrontare le risposte. Queste erano di carattere meno personale, riporto alcuni esempi: "c'è una fascia di età che ricorre di più a queste pratiche", "sai che tecniche vengono utilizzate dai divinatori? sono standard o possono spaziare?", "questo servizio è accessibile a tutti?" etc. Anche qui molte domande non le

⁸⁵ Skinner, J. *The interview...* cit. p. 55.

⁸⁶ DeWalt, *Participant observation...*, cit. p. 139.

avevo già pronte ma le ho create man mano che parlavo con le persone o che completavo le interviste.

Arriviamo quindi alla fase finale di questo capitolo, dove le informazioni ottenute necessitano di essere riportate e fissate: «Observation is not data unless it is recorded; and your brain is a poor recording device»⁸⁷. Nell'arco della mia esperienza ho avuto modo di intervistare in modo più approfondito cinque persone. Le conversazioni duravano solitamente qualche ora, ad eccezione di una, durata all'incirca 40 minuti, che rappresenta un caso particolare: l'ho condotta online, con una persona sconosciuta fino a quel momento, raggiunta tramite un contatto datomi da un amico che già le aveva spiegato quello che facevo, l'intervista è quindi stata abbastanza "fredda" e composta per lo più di botta e risposta molto concisi ma si è comunque rivelata utile.

Tornando all'argomento principale, come detto anche ad inizio capitolo, durante la giornata mi segnavo con dei memo vocali gli elementi che ritenevo interessanti per il mio scopo, ma soprattutto ciò che vedevo o mi succedeva che catturava la mia attenzione. La sera solitamente, prima di dormire, dedicavo del tempo per riportare il materiale in maniera estesa su di un diario seguendo possibilmente un ordine cronologico ed includendo anche mie sensazioni, pensieri ed eventuali riflessioni a riguardo.

Per ciò che concerne le interviste, ero molto combattuta sul registrare o meno le conversazioni perché non volevo mettere a disagio od ostacolare lo scorrere del colloquio appoggiando un registratore sul tavolo, con il timore che potesse essere percepito come una barriera e frenare il dialogo. Per le medesime ragioni ho preferito non prendere appunti in diretta. Allo stesso tempo però ero ben consapevole che non sarei mai riuscita a ricordare ore (ma neanche decine di minuti) di conversazioni, nemmeno trascrivendole immediatamente dopo la loro conclusione. Ho cercato di trovare un compromesso scegliendo di utilizzare il mio telefono come registratore: gli interlocutori ne erano consapevoli, ma dal momento che non risulta strano poggiarlo ad esempio sul tavolo tenendolo vicino o accanto a sé, per lo meno tra le persone che frequento o ho frequentato, quindi giovani tra i venti e i trent'anni (è infatti un qualcosa di comune che si può notare in Italia e che ho anche notato a Bangkok), si tende a non far caso al fatto che un oggetto di questo tipo è, per esempio, poggiato sul tavolo del bar. Anche questo può aiutare rispetto agli eventuali problemi che il registrare può generare:

⁸⁷ *Ivi*, p. 157.

«While we (researchers) always try to record semistructured and structured interviews, we find that we are sometimes uncomfortable ourselves with recording less formal interactions and activities, and we often avoid it. However, it may be our discomfort that limits our use of recorders, not the concern of the participant»⁸⁸

Nella mia prima intervista, nella quale l'intervistato era particolarmente entusiasta di far parte della mia ricerca, mi sono sentita tranquilla nel registrare dal momento che mi sembrava non ne avrebbe influenzato l'esito. Per quella condotta online mi segnavo alcune note su di un foglio dato che ero più comoda essendo ad una scrivania e la conversazione procedeva più lentamente. Per le altre ho registrato quasi la totalità della durata delle interviste e appena avevo l'occasione le ho trascritte per intero sul diario prima menzionato. Proprio al diario farò riferimento quando nei prossimi capitoli svilupperò ciò che è emerso dalla mia esperienza.

2.3 Rappresentazione

Un'ultima importante premessa riguarda il fatto che ciò che ho raccolto, registrato e trascritto sono autonarrazioni degli stessi intervistati, non posso conoscere quello che fanno nella loro vita privata, a maggior ragione con il poco tempo avuto a disposizione. Le informazioni che mi hanno dato possono essere state utilizzate per presentarsi a me in un determinato modo piuttosto che in un altro, oppure semplificate affinché io, straniera, potessi capirle meglio. Tutto questo è abbastanza noto nelle ricerche di questo tipo, ma lo riporto in questa sede per fare riferimento ad un atteggiamento teorizzato da Peter Jackson, che chiama "state of images"⁸⁹. Secondo questa teoria si riscontra in Thailandia una tendenza a presentare le proprie pratiche in modo da poterle ricondurre ad un'ortodossia. Abbiamo avuto modo nel primo capitolo di parlare della riforma religiosa e del ruolo della monarchia nella creazione di una ortodossia a fronte della nuova necessità di presentare le proprie pratiche rituali come in linea con le aspettative delle potenze occidentali. In questo contesto Christine Gray, alla fine degli anni '80, individua la nascita di tre categorie di rituali che chiama rispettivamente: Egalitarian, Hierarchical and Janus rituals. La prima è rivolta ad un pubblico Occidentale, alcuni elementi vengono

⁸⁸ *Ivi*, p. 164.

⁸⁹ Jackson, *The Thai regime of images*, cit. p. 183.

infatti modificati per risultare più fruibili ad una forma mentis non-thai, ad esempio «In these rituals, the king's head is the same height as the men with whom he is interacting. They automatically violate taboos on the royal person»⁹⁰. Nella seconda tipologia le pratiche sono indirizzate ad un pubblico locale e vengono mantenuti «customs like prostration, worship of tutelary spirits, or worship of Buddhist saints believed to be arahants and to have magical powers»⁹¹. Gray riporta un esempio molto esplicativo a riguardo:

«Pictures of the king's more egalitarian interactions with Westerners are banned from the Thai press. A 1980 issue of Newsweek in which a picture of the prime minister had inadvertently been placed higher than that of the king was taken off newstands»⁹²

La terza categoria, quella dei Janus rituals è una sorta di via intermedia nella quale rientrano pratiche in grado di essere interpretate positivamente da entrambi i pubblici, sebbene in modo differente:

«This duality accounts for the peculiar flexibility of Siamese kings in dealing with change. It lends an adaptable "Janus-like" ambiguity to their actions which, in some cases, manages to satisfy the ideological demands of indigeneous and Western audiences alike: what looks like rational or "enlightened" behavior from the Western perspective can look like the perfect and encompassing behavior of a religious virtuoso from the Thai»⁹³

Uno tra i molti esempi che Gray porta nella sua tesi credo renda bene l'idea generale e riguarda la vicenda attorno la morte del Re Mongkut. Celebrato come fautore dell'apertura del paese alla scienza e al sapere occidentale, era appassionato di astronomia e ne studiò le tradizioni occidentale e Siamese con monaci buddhisti e missionari. Nel 1868 calcolò quando sarebbe avvenuta un'eclissi solare e il luogo migliore da cui osservarla. Si diresse in questo luogo portando con sé membri della corte e funzionari Europei che assistettero all'avverarsi delle sue predizioni. Dopo qualche mese, morì per

⁹⁰ Christine, Gray. "Thailand: The Soteriological state in the 1970s," (Ph.D. diss., University of Chicago, 1986). p. 259.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ivi*, p. 256.

la malaria contratta durante questo viaggio. Come suggerisce Gray, l'evento è stato interpretato dai diplomatici Europei come indicatore dell'adesione del Re (e quindi della nazione tutta) alla scienza occidentale, segnale importante per essere considerati sulla via della "modernizzazione" e far allentare le pressioni coloniali. Per la popolazione locale invece l'accaduto venne letto come una riprova dell'onniscienza attribuita al Re. Partendo sempre dall'intrusione della configurazione culturale occidentale, anche Peter Jackson affronta a più riprese il tema dei cambiamenti socioculturali riferendosi non alle tipologie di pratiche ma in modo più ampio ad una modalità di risposta ricorrente nel far fronte a queste sfide. La modalità con cui vengono date queste risposte contribuisce a formare ciò che chiama "Thai regime of images" o "regime of appearances". L'impiego di questo dispositivo prevede un rimodellamento dell'immagine pubblica del paese che va ad impattare sul modo in cui rappresenta sé stesso e le proprie pratiche ai diversi pubblici. Si comprenderà dunque come questo possa essere utilizzato come strumento di potere nelle mani della monarchia:

«The distinctiveness of Thai power lies in an intense concern to monitor and police surface effects, images, public behaviours, and representations combined with a relative disinterest in controlling the private domain of life»⁹⁴

Date queste premesse Jackson fa notare la dicotomia che nasce tra ciò che è pubblico, e quindi mostrato, e ciò che è privato e viene spesso nascosto o camuffato:

«A defining feature of the Thai regime of images is a rigid demarcation between what is publicly unspeakable, especially in the presence of a non-Thai audience, and what is "common knowledge" in private, local discourse»⁹⁵

Le esigenze che hanno innescato le modalità di risposta individuate in questa panoramica degli studi sono cambiate dal XIX secolo ad oggi. Inizialmente erano indirizzate ai "civilizzatori", più tardi invece ad un pubblico internazionale, con diversi obiettivi:

⁹⁴ Jackson, *The Thai regime of images*, cit. p. 181.

⁹⁵ Jackson, *The performative state...*, cit. p. 220.

«While called into being in the nineteenth century as part of a strategic response to the challenges presented by the imperialist powers, in the twentieth century the regime of images became an apparatus of power directed against the Thai population and it continues to operate today as a highly effective means of silencing domestic political critics»⁹⁶

Secondo Murashima, che scrive alla fine degli anni Ottanta, la minaccia non era svanita con il passare degli anni ma aveva semplicemente cambiato forma, diventando anche interna:

«This external threat to the Thai monarchy gradually subsided during the last years of King Cbulalongkorn's reign but was replaced by an internal threat arising from the rapidly growing number of urbanites who were becoming sensitive to Western political ideas. This situation forced the king to develop and make full use of this incipient state ideology for his conservative purposes»⁹⁷

Per quanto Jackson stesso puntualizzi che «the regime of images does not have equal sway over all domains of Thai social life and cultural expression»⁹⁸, questo strumento rimane ancora valido. Viene quindi teorizzata una possibile differenza di atteggiamenti in base al pubblico a cui ci si rivolge, da tenere in considerazione anche nell'ambito delle interviste e della ricerca che ho condotto.

Riassumendo, diverse limitazioni fanno sì che la ricerca da me compiuta non sia inquadrabile in modo rigoroso e completo ad un certo metodo o approccio. Ho tuttavia individuato due modalità che mi hanno aiutato ad organizzare meglio il lavoro: quella Etnografica e Narrativa. Diversi fattori tra cui il più importante è forse quello del “tempo” non erano a mio favore in questo senso, ma ritengo di essere comunque riuscita nel mio piccolo a raccogliere dei racconti e delle esperienze interessanti e personali, che nei prossimi capitoli tenterò di sviluppare e mettere in dialogo con la letteratura disponibile.

⁹⁶ *Ivi*, p. 247.

⁹⁷ Murashima, Eiji. “The Origin of Modern Official State Ideology in Thailand”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 1988 Mar 1;19(1):80-96. p. 89.

⁹⁸ Jackson, *The Thai regime of images*, cit. p. 193.

CAPITOLO III – CORNICE TEORICA

3.1 Molteplicità

Vorrei ora dedicare dello spazio per spiegare la cornice teorica alla quale farò riferimento quando riporterò le informazioni che ho raccolto. Ho già avuto modo di riportare nel primo capitolo i diversi elementi che compongono il panorama religioso della penisola thailandese. Mi concentrerò ora sul dibattito circa la difficoltà di definire da un punto di vista teorico la particolare conformazione di questo contesto. Indubbio è il fatto che questo si componga di diversi fattori; più complesso risulta invece identificare in che modo questi comunicano tra loro, se lo fanno. Kirsch alla fine degli anni Settanta aveva avanzato il concetto di “complessità”⁹⁹ distinguendo tre parti nella religiosità Thai: Buddismo, Brahmanesimo (diviso tra: di corte e popolare) e animismo, che individua come interconnesse a formare un modello coerente. Kirsch riconosce al buddhismo una posizione prominente, evidenziando come anche le altre componenti fungano da supporto e mediatrici dei precetti buddhisti:

«Buddhism provides the Thai with a unitary set of values and a common ritual and expressive language, uniting them in a larger Buddhist moral community that transcends particularistic and local loyalties and attachments. Given the paramount position of Buddhism within the Thai religious pattern, both Brahmanist and animist components can be understood only in relation to Buddhism. In this regard, though Folk Brahmanism is made up of a number of discrete but interrelated complexes, it might be viewed primarily as a "subsystem" of the larger Buddhist system»¹⁰⁰

Pattana Kitiarsa nel 2005 criticava proprio questa tendenza¹⁰¹, che reputa appartenente alle prime generazioni di studiosi dell’argomento, di porre eccessivamente il focus sullo studio del Buddismo Theravāda, in quanto religione adottata dallo stato. Se da un lato questo atteggiamento è comprensibile, dall’altro ha fatto sì che quella che chiama

⁹⁹ Kirsch, T. A. “Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation”, *Journal of Asian Studies*, 36(2): 241-266. 1977. p. 244.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 261.

¹⁰¹ Pattana, K. “Beyond Syncretism: Hybridisation of Popular Religion in Contemporary Thailand”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3): 461-487. 2005, p. 462.

“religione popolare”, che occupa un grande spazio nella religiosità thailandese, venisse invece intesa come un qualcosa di subordinato che, seppur con modalità differenti, rifletteva semplicemente i precetti della religione dominante. Questo è il principale problema individuato dall’autore nell’utilizzo del paradigma sincretico. Esso prevede sì diverse componenti (solitamente buddhista, animista e induista), ma distinte ed individuabili. Nel corso del tempo queste sarebbero andate a depositarsi l’una sull’altra a formare come degli strati e in questo modello all’apice della stratigrafia viene posto il buddhismo:

«The syncretists - whether integrative/inclusive or compartmental - have placed Theravada Buddhism in a tight and rigid paramount position, while the larger and more dynamic picture of Thai religion tends to be misrepresented or ignored»¹⁰²

Secondo l’autore il modello sincretico non riesce ad essere efficace nel comprendere ed adattarsi ai rapidi cambiamenti a cui la religiosità thailandese è andata incontro specialmente dagli anni ’90 in poi, tra cui cita: commercializzazione di icone, immagini e simboli religiosi, espansione demografica nel contesto urbano dovuta a migrazioni dalle aree rurali, sviluppo e impiego dei mass media che hanno indirizzato le pratiche verso dei fini “prosperity-oriented” ed un certo declino dell’autorità religiosa del *Sangha*, che ha permesso una maggiore libertà e creatività in questo ambito con la nascita di nuove forme devozionali¹⁰³. Tutti elementi che hanno in qualche misura modificato l’esperienza religiosa e hanno permesso lo sviluppo di nuove forme e pratiche, o la modificazione di quelle già esistenti, specialmente nel contesto urbano. Pattana propone quindi una diversa modalità interpretativa che chiama “hybridity”, rifacendosi all’utilizzo che ne fa Homi Bhabha¹⁰⁴, il quale con questo termine indica il fondersi di due forme culturali a creare un nuovo e distinto terzo spazio. Il modello Ibrido risulta meno statico e prevede che le diverse componenti si modifichino a vicenda e si sviluppino insieme; l’influenza non è quindi unidirezionale ma gli elementi si contaminano l’un l’altro. Pattana individua nelle pratiche e nei rituali che compongono il mondo dei medium un esempio d’ibridazione. Egli ritiene che i medium, con la loro capacità d’inglobare e far coesistere nei propri

¹⁰² *Ivi*, p. 464.

¹⁰³ *Ivi*, p. 486.

¹⁰⁴ Homi K. Bhabha, “The commitment to theory”, *New Formations*, 1988(5).

rituali e altari simboli e divinità cinesi, buddhiste, induiste, spiriti locali, tutelari, reali etc. simboleggino l'emergere di credenze religiose ibride, che risultano più adatte anche a convivere con il nuovo contesto sociale plasmato dai cambiamenti elencati prima (che costituivano i limiti della teoria sincretica). Queste credenze vengono a loro volta modellate dai suddetti cambiamenti:

«Conventional Theravada Buddhism, state and Sangha authorities, multi-original religious beliefs and the drive for material success in the capitalist market all come to coexist and produce a hybrid moment of religious change»¹⁰⁵

Di diverso avviso è Peter Jackson che, in un suo articolo del 2020¹⁰⁶, scrive di come le teorie impiegate finora quali “sincretismo” o “ibrido” non riescono a cogliere la particolare conformazione religiosa e sociale thailandese e di come queste, se pur applicabili ad alcuni contesti e quindi non del tutto scorrette, non siano esaustive della sua pluralità in quanto:

«Based on a binary notion that emphasizes fusion and the formation of new internally coherent wholes. In contrast, Thailand is a polyvalent society in which more than two cultural and religious forms are often present in contiguous but non-intersecting ways»¹⁰⁷

Jackson rimarca più volte come «there is no single cultural logic»¹⁰⁸ e cerca di individuare uno strumento interpretativo in grado di comprendere come viene gestita questa molteplicità nei diversi ambiti culturali. L'autore propone, riprendendo da Nidhi Eoseewong¹⁰⁹ e Penny Van Esterik¹¹⁰, l'analisi del concetto di *kala-thesa* (i.e. tempo e spazio), una categoria che si esprime in una particolare attenzione

¹⁰⁵ Pattana, *Beyond Syncretism...* cit. p. 468.

¹⁰⁶ Jackson, Peter A. “Beyond Hybridity and Syncretism: Kala-Thesa Contextual Sensitivity and Power in Thai Religious and Gender Cultures.” *Journal of Anthropology* (Warasan Manutsayawitthaya), Sirindhorn Anthropology Centre, 2020.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 5.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 26.

¹⁰⁹ Nidhi Eoseewong, “Spatiality in Thai Thought (Pheun-thi nai khati thai)”, *Sinlapa-watthantham (Art and Culture)*, 1991 (BE 2534), 13(2): 180-192.

¹¹⁰ Van Esterik, P. “Materializing Thailand”, *Oxford & New York: Berg*. 2000.

«To the right time and place for actions and statements [...] essential to the maintenance of an internally differentiated pattern of powers over social life and cultural expression, permitting the formation of multiple identities»¹¹¹

Jackson la definisce anche come “contextual sensitivity” ed è il modello che, secondo lui, meglio descrive la maniera con la quale le diverse pratiche religiose convivono e comunicano tra loro:

«Contextualization - the attempt to contain diverse religious and ethno-cultural influences to bounded “time and place” zones – is a strategy to establish social and cultural order in Southeast Asian societies that are characterised by multiple, co-existing religious traditions and which have been impacted historically by diversely intersecting and often discursively incommensurable foreign influences»¹¹²

Questo modello prevede che ogni logica di quella che lui chiama “amalgama religiosa” thai possa dar vita a dei “contesti” che hanno ognuno il rispettivo spazio e tempo (*kala-thesa*) a cui corrispondono diverse regole, comportamenti, linguaggi, pratiche, o più in generale, diverse norme sociali¹¹³. Questi contesti, tuttavia, non sono tutti sullo stesso piano ma vengono culturalmente gerarchizzati, ricalcando il modello della gerarchia cosmica buddhista con al vertice il sovrano:

«The amalgam-like ritual complex of Thai popular religion tames pluralism and incorporates diversity within a frame that both preserves difference and ensures that it always remains subservient to a greater order. The multiple constituents of the Thai religious field are hierarchically ordered under Buddhism»¹¹⁴

Secondo l'autore, ciò che questa teorizzazione basata sullo schema *kala-thesa* o “contextual sensitivity” guadagna rispetto a quelli precedentemente descritti, è che vengano tenute in considerazione tutte le componenti di questa amalgama religiosa che

¹¹¹ Jackson, Peter A. “The Thai regime of images”, *Sojourn: Social Issues in Southeast Asia*, Vol 19, No 2, pp 181-218, 2004a, p. 190.

¹¹² Jackson, *Beyond Hybridity*...cit. p. 24.

¹¹³ Essendo quindi parte di una strategia per mantenere un ordine sociale, l'autore utilizza questo concetto non solo per spiegare l'ambito della religiosità, ma i processi culturali più in generale: con lo stesso approccio approfondisce, ad esempio, anche le questioni di genere.

¹¹⁴ Jackson, *Beyond Hybridity*...cit. p. 12.

comprende ben più di buddhismo, brahmanesimo ed induismo, ad esempio: divinità di origini cinesi, pratiche divinatorie, astrologiche, culti legati a spiriti locali o figure prominenti elevate a tali, possessione e medium spirituali, forme di religiosità locali specifiche e più recentemente anche alcuni elementi occidentali¹¹⁵. Tutte queste possono avere allo stesso modo un ruolo o un'influenza sulla creazione dei diversi contesti, ciascuno con il proprio spazio e tempo. Secondo questa modalità ogni elemento, dal più antico al più recente, viene inglobato, gestito e fatto essere:

«The Thai cultural strategy of contextualisation is not a result of Buddhist influences alone, but rather emerges from the need to negotiate within the same cultural body all of the cultural patterns that have historically intersected in Thailand»¹¹⁶

Jackson rileva l'impiego di questo meccanismo anche come strategia per affrontare non solo le diverse pratiche già presenti ma anche per addomesticare le potenziali minacce o i nuovi elementi derivanti dalle influenze esterne, culturali o religiose che siano. Queste vengono integrate nel sistema e circoscritte a contesti specifici per limitarne l'impatto, in questo modo si riesce a fare convivere le diverse epistemologie:

«Contextualisation [...] is a strategy to establish social and cultural order in Southeast Asian societies that are characterised by multiple, co-existing religious traditions and which have been impacted historically by diversely intersecting and often discursively incommensurable foreign influences»¹¹⁷

Questa citazione acquisisce ancora più pertinenza considerando quanto prima detto sui cambiamenti riportati da Pattana in particolare degli anni '90.

Tutti questi tentativi che ho cercato di riassumere provano il fatto che sia molto difficile, se non impossibile, trovare un accordo su di un modello teorico omnicomprensivo. Terwiel, nel 1976 rilevava il problema in un suo articolo scrivendo:

¹¹⁵ *Ivi*, p. 9.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 24.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 23.

« Many authors state unequivocally that Theravada Buddhists adhere to more than one religious tradition. Apart from "otherworldly" Buddhism, these Southeast Asian peoples adhere to other strands of religion, generally classed under rubrics such as "non-Buddhist beliefs," "folk religion," "animism," or "supernaturalism". Yet, though virtually all authors recognize this situation, there is no consensus in their views on how the different subsystems are interrelated»¹¹⁸

Questo breve estratto riassume bene la panoramica fatta finora sull'argomento, ma credo sia forse utile aggiungere un ulteriore tassello: i diversi tentativi elencati non sono ancora giunti ad un accordo, come testimoniano gli stessi autori presi in considerazione. Questo ha portato ad interrogarmi sull'effettiva possibilità e utilità o meno di arrivare ad un accordo. Da un lato comprendo l'importanza che può acquisire uno strumento di questo tipo ai fini accademici e di ricerca, anche semplicemente perché dare un nome ad un fenomeno ci aiuta ai fini di una sua migliore definizione, analisi e studio. Dall'altro però, basandomi sulla discussione prima riportata in merito, e alla luce della più volte rimarcata poliedricità, malleabilità, adattabilità e creatività con cui si presenta il contesto religioso thailandese, sono portata a pensare che questo tipo di discussione non sia fruttuosa o veramente funzionale allo studio del fenomeno, anche nell'eventualità in cui si riuscisse a teorizzare un modello di questo tipo. Lo sforzo che si cerca di fare con le diverse tesi prima esposte credo sia volto a trovare uno schema o una modalità più aderente possibile alla realtà, inteso a migliorare e rendere più agile il lavoro di ricerca, per tentare di comprendere il modo in cui i diversi elementi interagiscono. Ho l'impressione però, che questo renda le cose ancor più complesse perché, come per ogni "modello", c'è il rischio che questo prenda il posto della realtà, distaccandosene, astraendo e perdendo di vista ciò che ritengo dovrebbe essere il focus in questo caso, ovvero, ciò che le persone fanno nell'ambito della loro pratica religiosa quotidiana. La faccenda si complica ulteriormente se si aggiunge che, nel contesto a cui stiamo facendo riferimento, Jackson stesso rileva come «there is no single cultural logic»¹¹⁹. Oppure, in merito alle pratiche divinatorie Edoardo Siani scrive: «As the Thai Buddhist cosmos multiplies, it eludes cosmological

¹¹⁸ Terwiel, B. J. "A Model for the Study of Thai Buddhism", *Journal of Studies*, 35(3): 391-403, 1976, p. 391.

¹¹⁹ Jackson, *Beyond Hybridity...cit.* p. 26.

treatises, revealing itself to be negotiable, dynamic and always in the making»¹²⁰. O ancora Mc Daniel, quando scrive «constantly morphing repertoires of Thai Buddhists»¹²¹. Una presentazione di questo tipo credo sfugga a nozioni come “sincretismo”, “complessità”, “ibrido” etc. in quanto risulta molto complesso già individuare delle “tradizioni” da far eventualmente dialogare, se non forse per le tre che elencava Kirsch (Buddhismo, Brahmanesimo ed Induismo) che però abbiamo visto essere parziali e non più adatte al contesto sociale contemporaneo.

Justin McDaniel a scrivere:

«Certainly, there is an effort to make sense of the world and of one’s beliefs, but this process of making sense, of seeing the big picture, of seeing the forest, can happen over and over again with different results by the same person on the same day. A person can have no problem collecting amulets, celebrating wealth, and believing in the value of nonattachmen»¹²²

Il quadro generale rimane quindi tutt’altro che chiaro e ben definito, ma non è necessariamente un male. Come ricorda McDaniel in chiusura al suo *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk*: «Any close study of what people actually do will always be messier than a study of what they are supposed to do»¹²³

3.2 Sfide della modernità

Per approfondire questa tematica, farò riferimento in particolare ad alcune parti del testo curato da Keyes e Tanabe, *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*. Nell’introduzione si citano le principali sfide che la “modernità” portata da occidente presentava, come sono state affrontate e che risvolti hanno avuto in contesti come quello thailandese. Vengono individuati quattro processi principali: la secolarizzazione, che voleva tracciare una linea netta tra religione e istituzioni, e

¹²⁰ Siani, E. “Stranger Diviners and their Stranger Clients: Popular Cosmology-Making and its Kingly Power in Buddhist Thailand”, *South East Asia Research*, 26(4): 416-431. 2018, p. 240.

¹²¹ McDaniel, J. T. “The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand”. New York: *Columbia University Press*, 2011. p. 228.

¹²² *Ivi*, p. 227.

¹²³ *Ibidem*.

demistificazione con cui si intende «that many aspects of life that once had been understood in religious or magico-religious ways now became understood in commonsensical ones»¹²⁴, Re Mongkut (1804-1868) fu il primo a proporre che non tutto dovesse essere spiegato in termini buddhisti ma che molti fenomeni potevano essere compresi con la scienza occidentale; in secondo luogo troviamo l'adesione ad un mercato globalizzato e ad un sistema capitalistico, dove la produzione non avviene per il consumo domestico ma per il mercato stesso, dove il sistema di lavoro è differente, il consumismo intensificato e il paese industrializzato¹²⁵; troviamo poi la creazione degli stati-nazione, qui i cittadini si trovano ad affrontare nuove modalità di controllo e potere:

«The power of particular states has been deployed through schooling, public ceremonies, elections, and other means to disseminate and instil in the citizenry a sense of personal identity with a national heritage, that is, with a selected past. The self-conscious 'invention' of national traditions makes the modern nation different from premodern communities, such as those based on religion in which tradition was a given»¹²⁶

Infine, come ultimo elemento che contraddistingue un processo di modernizzazione troviamo la diffusione e l'impiego dei mass media. Questi hanno rivoluzionato ed ampliato le potenzialità della comunicazione, il bacino di utenza che potevano raggiungere e non solo, viene citato anche come abbiano contribuito alla:

«Construction of one's identity as a person with reference to diverse messages and images transmitted through mass media, in contrast to the highly redundant meanings ascribed to the ancestors transmitted primarily through ritual»¹²⁷

Per quanto vengano rintracciate delle caratteristiche comuni di questo processo «human agency always leads to diverse expressions of identity shaped by the distinctive politics of the past»¹²⁸. Ciò che viene evidenziato è che si tratta di un processo derivato da una rottura con il passato, che prova a ricostruirsi e reinventarsi (da molti e diversi punti di

¹²⁴ Keyes, C.F., & Tanabe, S. "Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos" (1st ed.), Routledge, (2002), p. 8.

¹²⁵ *Ivi*, p. 10.

¹²⁶ *Ivi*, p. 11.

¹²⁷ *Ivi*, p. 7.

¹²⁸ *Ivi*, p. 20.

vista) sulle basi dei nuovi elementi disponibili, o rileggendo quelli che già si possedevano o che ora vengono letti come tali¹²⁹: «Modernity, in other words, entails an irrevocable rupture with a *habitus* rooted in an unquestioned cosmology»¹³⁰. Come dimostrano anche ricerche più recenti, infatti:

«Contemporary Thai Buddhists engage to a great degree in cosmological speculation. In an era when people from all walks of life have access to an unprecedented wealth of information – also from other societies and worldviews – individuals venture in very personal interpretations of the workings of the cosmos. Insights from books read at university, rather than from documentaries watched on TV or conversations with foreign friends, merge creatively with Buddhist notions of morality, producing new ideas of virtue»¹³¹

Siani parla nello specifico di divinatori e dei loro clienti a Bangkok, che nella loro pratica si riappropriano e plasmano quella che prima abbiamo citato come “unquestioned cosmology” di cui abbiamo spiegato il funzionamento nel primo capitolo:

«Thai Buddhists routinely make cosmologies. Such cosmology-making entails appropriating foreign and divine forms of knowledge in the manner of kings»¹³²

Tanabe e Keyes riportano come il rapido sviluppo economico e tecnologico concentrato in poche decine di anni (ultime decadi del ventesimo secolo) è stato uno tra i più importanti fattori di quella che chiamano “crisi della modernità”¹³³ vissuta dalla popolazione, a cui vengono associate «uncertainties and social suffering»¹³⁴. In questa prospettiva viene preso in considerazione dai contributi di Tanabe e Morris (nello stesso volume citato ad inizio paragrafo) il caso dei medium professionisti. Viene rilevato (in altre sedi) un aumento di queste pratiche dagli anni Novanta in poi¹³⁵. Ciò che più mi

¹²⁹ *Ivi*, p. 11.

¹³⁰ *Ivi*, p. 7.

¹³¹ Siani, *Buddhism and Power...*cit, p. 273.

¹³² Siani, E. *Stranger Diviners and their Stranger Clients...*cit. p. 416.

¹³³ Keyes, C.F., & Tanabe, *Cultural Crisis and Social Memory...*cit. p. 19.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Questa tendenza è riportata in: Cohen, *Spirit mediumship and the state...* cit. p. 1; White, *Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity...*, cit, p. 74; Rosalind C. Morris. “Modernity's Media and the End of Mediumship? On the Aesthetic Economy of Transparency in Thailand”, *Public Culture* 1 May 2000; 12 (2): 457–475.

interessa, in prospettiva alle informazioni che ho raccolto, è uno dei motivi che viene dato dietro il loro aumento, o quantomeno, la loro maggiore visibilità. Diversi autori (Tanabe; Cohen; Pattana; Irvine) riportano come i servizi solitamente offerti da questi specialisti presentassero, in quegli anni, degli elementi nuovi, finalizzati a «reflecting human needs and aspirations, which have emerged in the wake of broader economic and social transformations»¹³⁶, quindi ad intercettare le “uncertainties and social suffering”. Un esempio: le principali mansioni svolte dai medium in epoca pre-moderna erano di divinazione e guarigione, tramite la pacificazione o l’esorcismo di spiriti malevoli, oppure propiziando quelli benevoli per il benessere della comunità. Tanabe, riferendosi in particolare alle migrazioni dalle zone rurali alle città, scrive di come invece ora il focus sia sempre più su «material prosperity and life security rather than the conventional idiom focused on bodily safety within the territorial, and social, space in village settings»¹³⁷.

Scrivo Pattana, riferendosi non solo ai medium:

«Urban religious phenomena - especially spirit-medium cults, amulet cults, fortune-tellers and new religious movements - have developed from indigenous religious beliefs and practices. They are definitely not 'brand-new' religious innovations; rather, they appear to bring together pre-existing religious practices, adapt them to urban environments and make them meaningful to the lives of the urban population»¹³⁸

Il fatto che si rilevi la tendenza a ricorrere a dei divinatori o *fortune tellers* spinti da richieste che nascono da questo tipo di bisogni è un elemento che ho trovato presente anche nelle interviste che ho avuto modo di condurre. Pattana in questo senso fa notare il fondamentale ruolo dei mass media nel “cambio di focus” verso un interesse più “materiale”:

«The heavy religious content and coverage in the popular media have shaped the public's beliefs and practices in the direction of a more prosperity-oriented religion. The popular media, especially mass-circulation daily newspapers (Thai Rath, Daily News, Khao Sod), weekly or monthly periodicals (Maha Lap, Lok Thip) or some popular television shows,

¹³⁶ Cohen, *Spirit mediumship and the state...* cit. p. 4.

¹³⁷ Keyes, C.F., & Tanabe, *Cultural Crisis and Social Memory...* cit. p. 53.

¹³⁸ Pattana, *Beyond Syncretism...* cit. p. 471.

have run content such as commercial biographies of popular magic monks, astrologers or spirit mediums; famous amulets; or tips for winning lottery numbers. This media coverage performs the double function of encouraging the hybridization of beliefs and serving as virtual sites of religious hybridity where public attention and the desire for luck, wealth, good health and a happy life are put in juxtaposition to people's common religious experience and imagination»¹³⁹

Qui l'autore fa riferimento in particolare a canali mediatici di pubblico dominio come i giornali e la televisione, nell'esposizione di alcune esperienze che ho raccolto sul luogo farò invece riferimento più ai social media o a siti internet.

In conclusione, i nuovi elementi generati dai temi prima citati, riuscivano a rispondere alle incertezze, le tensioni e i nuovi bisogni richiesti dalla clientela di medium e divinatori, dettati dai cambiamenti del periodo. Le prospettive in gioco e messe alla prova sono due, quella di coloro che offrono le loro competenze da un lato (divinatori/medium), e quella di coloro che decidono di usufruirne dall'altro (clientela). In questo lavoro mi sono concentrata sul lato del cliente. Le interviste da me condotte, infatti, riportano sempre la prospettiva di qualcuno che in alcuni casi usufruisce di queste pratiche e in altri no, ma che in ogni caso non è un divinatore a sua volta.

¹³⁹ *Ivi*, p. 486.

CAPITOLO IV – DATI RACCOLTI

Tenendo conto di quanto detto finora, intendo ora esporre le informazioni che ho raccolto personalmente, provando a metterle in dialogo con alcuni dei punti sollevati in particolare nel capitolo precedente. Le citazioni dirette che verranno riportate provengono dal diario dove ho trascritto le conversazioni, oppure dalle registrazioni fatte ad alcune di esse.

Bangkok si presenta come una grande città che contiene allo stesso tempo persone e culture che spaziano da gruppi provenienti dalle nazioni limitrofe a grandi comunità come quella indiana. Si possono trovare anche molti *expats*, persone che lavorano e vivono a Bangkok prevalentemente provenienti da Asia, America o Europa. Un giorno, alla fermata della metro, una ragazza thailandese mi ha chiesto delle indicazioni con scarsissimo successo dato che ho capito solo poche parole di ciò che mi ha detto e di certo non avrei saputo risponderle. Ad un mio accenno di inglese mi ha fatto subito “no” con la testa e le mani, si è scusata del disturbo e se n’è andata. Evidentemente però pensava fossi adeguata o in grado di darle una risposta. A Bangkok grandi, modernissimi edifici, tra cui molti in costruzione, convivono con quella che a volte mi dava l’impressione di essere un’altra città, fatta di case e costruzioni nettamente più umili, piccole, datate, a volte trascurate. Il contrasto, che riguardava il paesaggio come le persone, mi affascinava ed incuriosiva, venendo io da un contesto di piccolo paese di provincia, tutto sommato omogeneo in questi aspetti. Non era quindi qualcosa che ero abituata a vedere nella mia quotidianità sebbene avessi già fatto esperienze di modalità simili in altre città dell’asia orientale come Taipei in Taiwan e Naha nell’arcipelago giapponese delle Ryūkyū.

Chiamata in thailandese *Krung Thep* ovvero “città degli dèi” Bangkok è un luogo che, fungendo da punto di convergenza di persone con culture, abitudini, credenze e tradizioni anche molto diverse tra loro, diventa laboratorio di idee, identità, forme di contestazione e rappresentazione. Questo, nel tempo, si è riflettuto sulla composizione religiosa e spirituale e continua tutt’ora ad avere un ruolo su questa. Siani riassume in questi termini:

«Mobilized by neoliberal forces, human beings, goods and ideas from the most disparate places converge in Bangkok, making exchange and encounter with alterity part of the everyday. [...] Bangkok is an inherently ‘foreign’ place itself, inhabited by deities and spirits originating from other cosmological realms or worlds since its very foundation.

Inside Bangkok's temples and shrines, diviners worship a Buddha 'in' Nirvana and gods in the heavens. In front of its shophouses, they watch paper offerings going into smoke for Chinese ancestors on Qingming Day (wan cheng meng). Along its streets, they glimpse ghosts that come from the dead»¹⁴⁰

4.1 I principali interlocutori

Vorrei ora introdurre le persone che sono diventate le mie principali informatrici per questa ricerca, in modo da contestualizzare i loro racconti, per una migliore comprensione. Premetto che non sono le sole persone che hanno contribuito alla mia ricerca, ma sono le uniche che ho avuto occasione di intervistare a tu per tu e di cui possiedo quindi qualche informazione personale in più. Con le altre ho avuto conversazioni più sporadiche e frammentate sul mio tema d'interesse, verranno quindi citate contestualmente.

La prima persona che ho intervistato è stato Korn, un ragazzo di 25 anni conosciuto agli incontri prima descritti. Lui era a sua volta organizzatore di un evento che si teneva ogni mercoledì chiamato "Connect Club", sempre con l'obiettivo di "connettere" persone da diverse parti del mondo. Korn è sempre stato molto disponibile ed entusiasta di aiutarmi con la mia ricerca: quando gli spiegai la prima volta il perché ero lì lui mi disse «That's perfect! I'm an expert of religion!». Il suo idolo è Leonardo Da Vinci perché era un genio, scriveva contemporaneamente con due mani, aveva progettato l'elicottero e disegnato la Gioconda. Korn mi diceva di voler essere un uomo rinascimentale come Da Vinci e aveva letto diversi libri su di lui. Aveva una grande passione per le lingue e mi diceva di sapere un po' ma di tantissime lingue. Ogni tanto mi sorprendevo con delle parole o cantando canzoni in italiano e mi chiedeva di insegnargliele meglio. Aveva quella che in Italia sarebbe una laurea triennale in business e management, conseguita in un'università internazionale privata ("Assumption University"), la più famosa a sua detta. Lavorava part time per un'azienda americana di succhi di frutta e più volte mi parlava di come avesse provato a lavorare per compagnie thailandesi ma non gli piacesse per nulla l'ambiente e la mentalità sottomessa che si deve avere nei confronti dei superiori, di cui non si può mettere in discussione nulla di ciò che fanno o dicono. Mi diceva che in

¹⁴⁰ Siani, *Stranger Diviners and their Stranger Clients...* cit. p. 421.

generale, se una persona aspira a qualcosa di più evita le compagnie thailandesi per questo motivo e quelle giapponesi perché lavorano troppo.

Questo stesso argomento mi era stato fatto presente anche dalla mia seconda informatrice, una ragazza di 25 anni di nome Pink, nata e cresciuta a Bangkok da famiglia cinese ma di terza generazione, infatti, lei non conosceva per nulla il cinese. Ha una laurea in educazione infantile ma, anche se il lavoro le piaceva, durante il suo anno di tirocinio mi raccontava come l'ambiente fosse terribile e le gerarchie così rigide che non ti permettevano di esprimerti, insopportabili per lei. Inoltre, non vedeva opportunità di crescita in un lavoro di così, per questo ha scelto di lasciare perdere questo tipo di carriera. Ora da lezioni private di pianoforte o solfeggio e vive con la sua famiglia. Le piace molto uscire, divertirsi e viaggiare, ha fatto un anno all'estero in America alle superiori, è stata in Giappone e prevedeva un tour in Europa prima che scoppiasse la pandemia. Per sua scelta mi ha detto di frequentare quasi esclusivamente persone straniere e, in reazione alla mia espressione sorpresa, mi ha detto un po' ridacchiando che era perché si trovava meglio come mentalità e modi di fare rispetto ai ragazzi thailandesi, ma non ha approfondito ulteriormente.

Terza informatrice è una ragazza di nome Benz, anche lei 25 anni, nata nella provincia di Ang Thong, qualche ora a Nord di Bangkok. Si è trasferita in città per frequentare l'università, per staccarsi dalla sua famiglia e vivere per conto suo. Aveva un contesto familiare particolare dal mio punto di vista ma che lei mi diceva essere abbastanza comune in Thailandia. Sua madre l'aveva avuta da molto giovane e mi racconta che è sempre stata molto sfuggente nella sua vita, andando e venendo con nuovi fidanzati o mariti dalla casa dove Benz viveva con la nonna (che lei chiama mamma), vera figura di riferimento nella sua vita. Mi dice che la nonna era molto protettiva e severa nei suoi confronti, per paura che diventasse come la madre. In particolare, mi racconta di come si dovesse svegliare sempre presto la mattina, non sa perché ma le dicevano che "le femmine dovevano essere sveglie la mattina"; di come ci si aspettavano sempre bei voti da lei e che entrasse in una buona università; o ancora, che non potesse indossare pantaloni corti perché avrebbe dato l'impressione di voler attirare attenzioni su di sé, mentre mi dice che l'immagine della donna thai deve essere pulita, in ordine, sobria, sorridente e con una certa postura. Quando mi ha fatto questo discorso mi sono venute in mente le immagini delle hostess sui cartelloni della *thai Airways* (compagnia area di

bandiera) all'aeroporto di Bangkok. Per non parlare delle più frequenti e comuni rappresentazioni della famiglia reale, che si possono trovare nei templi ma anche in giro per la città, ed incarnano quest'ideale, o forse sono proprio l'ideale.

Questa rigidità ha cominciato ad andare stretta a Benz che appena ne ha avuto l'occasione, con l'università, si è trasferita a Bangkok e per qualche anno non è più tornata a casa. Qui mi dice che finalmente ha cominciato a poter fare quello che voleva come mettere i pantaloni corti o stare sveglia fino a tardi a guardare *anime*. Anche con la sua famiglia ora si fa molti meno problemi a dire quello che pensa e si sente più decisa. Ha studiato "marine business" e ora lavora per una compagnia straniera perché voleva imparare bene l'Inglese, che fino a quel momento aveva studiato praticamente da sola dal momento che all'università le avevano insegnato solo un po' di linguaggio specifico per i suoi studi e basta. Mi ha detto che se una persona volesse impararlo meglio dovrebbe iscriversi nel programma internazionale dell'università, che però costa tantissimo rispetto a quello standard e in ogni caso ci si concentra quasi solo sulla grammatica, quasi nulla sulla conversazione. Questo mi è stato detto da molti, nessuna delle persone che ho conosciuto infatti mi ha mai detto di aver imparato l'inglese unicamente a scuola, tutti lo avevano appreso per vie traverse. Nel caso di Benz in parte da sola, molto grazie al gruppo di scambio linguistico tramite il quale ci eravamo conosciute, ma anche attraverso le sue passioni come il k-pop, gli *anime* e i *manga*, che essendo fenomeni ormai globali raccolgono appassionati in tutto il mondo che per comunicare tra loro utilizzato l'inglese come lingua franca.

Ultima, in ordine cronologico, è stata Aom, un'amica di Korn. L'intervista è stata molto più breve delle altre, complici: un po' d'imbarazzo dato che non ci eravamo mai viste prima (l'essere online non aiutava in questo senso), e il fatto che Korn le aveva già spiegato chi fossi e cosa facessi, la conversazione è quindi andata subito a parlare di religione e divinazione. Korn le aveva preannunciato che l'avrei intervistata, credo infatti Aom si aspettasse proprio quello: mi chiedeva di farle domande e le sue risposte erano molto brevi e puntuali, mentre io speravo avrebbe spaziato un po', come era stato con le altre conversazioni. In questo caso mi sono ritrovata un po' in difficoltà e attingevo dalla lista delle domande che mi ero preparata, che però non erano pensate per essere fatte direttamente ma più come "questioni da toccare". Lungi dal giudicarlo un colloquio infruttuoso, è stato interessante sperimentare anche questa modalità. Aom è una ragazza

di 30 anni che lavora come traduttrice dall'inglese al thailandese. Ha una laurea in lingue e culture conseguita all'università Chulalongkorn, la più antica e prestigiosa di Bangkok e del paese.

4.2 Dialoghi sulla religiosità

Una delle prime tematiche su cui ho indagato, che inizialmente usavo come argomento “di apertura”, è stata la religiosità in senso più ampio e generico. In particolare, ho chiesto ad alcune delle persone conosciute se potevano spiegarmi dalla loro prospettiva come si articolava la religione in Thailandia. Il mio primissimo dialogo a riguardo è stato con un ragazzo thailandese di 32 anni di nome Sam che, come lavoro, aveva di recente avviato un business che importa prodotti australiani in Thailandia. Era stato diversi mesi in America e in Francia per l'università ed era appassionato di politica internazionale, in particolare americana. Mi ha detto di essere cristiano, convertitosi da qualche anno, ma che nonostante quello, conosceva bene la sua cultura e mi avrebbe spiegato volentieri quello che sapeva. Purtroppo, non mi si è mai presentata l'opportunità di intervistarlo, quindi ciò che riporto fa parte di un dialogo abbastanza denso avuto nel giro di una ventina di minuti, durante il nostro primo incontro. Iniziosi dicendomi come il buddhismo in Thailandia fosse simile a quello in Sri Lanka, ma con influenze dall'Indonesia e dall'India. Distingueva quattro tipi di buddhismo in Thailandia: Cinese, Thai, Hindu e un quarto che si focalizzava più sulla spiritualità.

Sam mi disse che il buddhismo di tipo Induista non si focalizza sugli insegnamenti ed è adatto a chi cerca “sacred things”. Ne fanno parte elementi come i colorati nastri che si possono vedere attorno alcuni alberi e le case degli spiriti, numerosissime in città ma soprattutto al di fuori di essa, dove praticamente ogni abitazione ne possiede una. Il buddhismo cinese invece si focalizza sui testi e sulle divinità cinesi, qui le persone non praticano molto ma per lo più si contribuisce con donazioni monetarie. Mi dice esserci una particolare attenzione al «chanting; say something to get blessing»¹⁴¹ e che al suo interno le persone utilizzano molto gli amuleti come oggetti protettivi o porta fortuna. Il buddhismo Thai mi racconta essere simile a quello cinese, quindi sempre importanza sul “chanting” ma con meno divinità. Mi dice che il Buddha è lo stesso per entrambi, ciò che

¹⁴¹ Conversazione 17/02/2022

cambia è la cultura di riferimento. La quarta ed ultima tipologia, il buddhismo “spirituale”, me la descrive come quella con meno seguaci, le pratiche ad essa associate consistono prevalentemente nel pregare per «inviting a ghost/spirit inside an object or in yourself»¹⁴². Nelle persone mi racconta che comunemente vengono richiamati fantasmi di familiari deceduti, oppure divinità naturali come quella del fiume o dell’albero. Quest’ultima forma mi dice basarsi molto sul carisma di coloro che propongono queste pratiche e coinvolge maggiormente quelli che chiama “blue color people”, ovvero coloro che indossano una divisa blu per lavorare, solitamente identificati con gli impieghi più umili e con salari più bassi, come chi pulisce strade o serve nei ristoranti ad esempio. Sam mi dice che il buddhismo spirituale è soprattutto per persone che vogliono ottenere qualcosa, soldi in particolare. Fa l’esempio dei biglietti della lotteria, gestita dal governo: su ogni biglietto c’è un numero digitale e molte persone, specialmente quelle meno abbienti, fanno sacrifici e offerte ad alberi o ad oggetti affinché i loro numeri siano buoni (anche i suoi genitori a volte lo fanno). Mi confessa essere la forma sì più spirituale ma anche quella più sofisticata e complessa, lui non l’ha mai studiata perché conosce meglio il buddhismo cinese, essendo la sua famiglia di origini cinesi. Il suo punto di vista individuava diverse componenti provenienti dalle principali altre tradizioni prima individuate (induismo, animismo), che qui però diventano delle tipologie di Buddhismo, a cui fanno riferimento. Viene individuata nell’ultimo caso anche una differenza a livello di “classe sociale” nel chi si rivolge ad un determinato tipo di pratiche.

Ho avuto l’occasione di parlare, ahimè solo in un’occasione, con un ragazzo di nome Uu, conosciuto sempre in uno di questi incontri di scambio linguistico, di cui purtroppo non so altro oltre il nome e l’episodio che mi ha raccontato. Inconsapevolmente mi ha spiegato cosa intendesse Sam quando diceva “inviting a spirit”, che non avevo subito capito appieno. Uu mi ha descritto la collana che indossava, un dente di tigre intagliato che aveva comprato in un mercato locale di un villaggio Mon, vicino al confine con la Birmania. Lo indossava perché il dente serviva per farlo essere più forte, più disinvolto e sicuro di sé nel parlare con gli altri e fungeva anche da porta fortuna. Mi raccontava che la tigre nel passato era un animale considerato magico, che si cura da solo. I medium, quando in possesso di un dente di tigre, potevano richiamarne lo spirito e trasformare le persone in tigre, in questo modo coloro che venivano trasformati

¹⁴² *Ibidem.*

diventavano immuni ai proiettili e alle coltellate. Subito dopo questa conversazione mi dice che il Buddha della Thailandia non è quello puro «Because a lot of religions in Thailand, such as chinese gods, hindi gods and any country gods! it's a mix»¹⁴³, a sua detta quello autentico lo si può trovare in Nepal o in Butan. Ho citato la conversazione con Uu perché non è stato l'unico a sottolineare questo elemento. Anche Korn, durante la nostra prima intervista, mi ha detto che in Thailandia non si trova il buddhismo autentico perché è mischiato con l'Induismo e le divinità cinesi (mi cita Guanyin e il buddhismo Zen). Dopo avermi detto questo, mi mostra la sua carta d'identità e mi fa vedere che oltre a nome, cognome e data di nascita, c'è anche la voce "religione" (*sasana*) accanto alla quale, nel suo caso, c'è scritto "*phut*" ossia "Buddha". Mi racconta che, in fase di assunzione per un lavoro, viene tenuto conto di quello che c'è scritto in quella voce. Per lavorare negli uffici governativi, ad esempio, devi avere scritto "phut", altrimenti vieni bullizzato o semplicemente non assunto. Solo chi si professa buddhista può quindi lavorare a servizio del governo e della monarchia. In generale però, mi dice che puoi decidere che venga scritto anche "cristiano" o "musulmano", con la consapevolezza che potrebbe svantaggiarti in questo ambito. Ciò che importa di più è che non venga lasciato in bianco lo spazio, mi dice che è meglio mentire e mettere qualcosa piuttosto che lasciare vuoto, altrimenti è molto difficile trovare lavoro. Questo perché se si dice di non avere nessuna religione significa che non si hanno principi, che non si dipende da nulla e che quindi non si hanno delle regole che facciano distinguere ciò che è buono da ciò che è cattivo. Sembra quindi esserci anche un ruolo morale non solo del buddhismo, che sembra essere privilegiato, ma della religione in generale, intesa nel senso di religioni universali, organizzate. Un datore di lavoro giovane può essere più flessibile a riguardo, ma uno più anziano no. Se sei straniero, mi racconta, allora è molto più semplice e non si vanno a guardare questo tipo di dettagli, anche se difficilmente persone straniere lavorano in compagnie thailandesi, dove queste dinamiche sono più presenti.

Pink, per contro, alla domanda di spiegarmi per lei che cosa è la religione thailandese, mi risponde che ci sono due tipi di buddhismo, uno più rilassato mentre l'altro più rigido che è quello che c'è in Thailandia. Non ricordava i nomi precisi, le chiedo se si riferisse a Mahayana e Theravāda e conferma che intendeva quelli. Mi dice che, per le origini della sua famiglia, lei ha più familiarità con il buddhismo cinese, ma

¹⁴³ Conversazione 30/03/2022

che personalmente non va mai al tempio né prega. Quando sua mamma o sua nonna vanno, pregano anche per lei le va bene così. Tuttavia, mi spiega come abbracci alcuni dei precetti buddhisti nella sua vita quotidiana. Dal suo punto di vista il Buddhismo è come un metodo scientifico, nel senso che non prevede un credere cieco o per sentito dire (che siano i tuoi genitori o i tuoi superiori) ma implica un «see it by yourself»¹⁴⁴. Questo aspetto del buddhismo le piace molto e ribadisce come in un certo senso è come per la scienza, dove non credi solo perché *sembra* così, ma tutto quello che succede rientra in una dinamica di causa/effetto. Per questo secondo lei scienza e Buddhismo possono vivere assieme, la differenza è che «science explain things with 1,2,3,4 and in Buddhism, maybe it's something not that meticulous but it's still based on the same concept of cause and effect»¹⁴⁵. Distingue poi “le credenze”, che dice fare sempre parte della religione, ma che sono più personali e a discrezione del singolo. Nel suo caso lei non crede molto a queste cose perché dice di non avere «those kind of sense» per percepire gli spiriti o «something out of this world», ma questo non fa di lei una buddhista migliore o peggiore. Mi dice che specialmente nelle province fuori Bangkok le persone sono più religiose e credono molto negli spiriti, tanto da non andare all'ospedale se stanno male ma dal *fortune teller*: «the far away from the center, the more they become religious»¹⁴⁶. Secondo lei questo è dovuto al fatto che in queste zone non ricevono molta educazione scolastica, e mi dice che tutta la Thailandia era così «before science shaped the world»¹⁴⁷. Come Korn, anche lei mi dice scherzosamente «Here we say that we are buddhists just because they make us choose something between muslim, catholic and Buddhism since we are born, and we just pick Buddhism»¹⁴⁸.

La storia di Benz è più articolata, mi dice che sì sulla carta la sua famiglia è buddhista ma che non vanno mai al tempio. Sua nonna, da quando sua madre la partorì in età molto giovane, decise di non andare più perché non voleva si parlasse male della bambina (Benz) e della famiglia in generale. Accanto ai templi mi racconta esserci una zona per le cerimonie dove solitamente si incontrano le persone del luogo, nella quale nascono molte chiacchiere e pettegolezzi. Questo, che chiama “social space”, è proprio

¹⁴⁴ Conversazione 01/04/2022

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

della realtà di villaggio in cui viveva. Benz mi dice infatti che di certo in una città come Bangkok una dinamica di questo tipo è pressoché assente perché difficilmente andando al tempio trovi sempre le stesse persone. A lei nello specifico non piace per nulla andarci perché dovrebbe star seduta ore a sentire i monaci cantare e dovrebbe continuamente fare il *Wai*, una forma di saluto a mani giunte utilizzata anche come forma di rispetto. Il livello di rispetto che si vuole portare varia in base all'altezza in cui si giungono le mani (al petto, sotto il mento o sulla fronte), più in alto si giungono e più rispetto si vuole portare. Benz dice di essere buddhista solo perché la sua famiglia lo è ed è nata e cresciuta in quell'ambiente, ma personalmente non è «into religious things». Segue comunque alcuni concetti del buddhismo e del canone Pali, ma storce il naso riguardo in particolare la figura del monaco e ciò che questi insegnano. Mi dice infatti che per lei i monaci sono solo persone, quindi non li ascolta molto, non più di quanto farebbe con un qualsiasi sconosciuto. Solitamente, al passaggio di un monaco, bisognerebbe fare il *Wai* e abbassare la testa in segno di rispetto. Lei non fa il *Wai* ma abbassa solo leggermente la testa, più come un automatismo che altro, perché non crede siano esseri superiori o degni di tutto questo rispetto: «He could be just your friend wearing the yellow outfit but now people have to call him “Phra”»¹⁴⁹. Aggiunge inoltre che sa di molti casi in cui persone che hanno commesso reati o fatto cose cattive decidono, per evitare di finire in prigione, di farsi monaci perché così non ti possono più fare nulla e anzi, gli altri ti devono portare rispetto. Mi racconta che il capo del tempio al suo villaggio era stato trovato a fumare sigarette e dice che in generale si possono trovare tante persone con questo tipo di atteggiamenti in quegli ambienti, quindi, non vede motivo di portargli così tanto rispetto. Riguardo questa tematica, anche Korn mi faceva notare come ad esempio, nonostante fosse nella conoscenza comune che i precetti buddhisti proibiscono ai monaci di toccare il denaro, non fosse ormai più strano nelle grandi città vederli maneggiare soldi. Quelli di alto rango inoltre, percepiscono un salario, anche se mi dice che nel buddhismo non si crede nella gerarchia. Alcuni monaci «make business as fortune tellers»¹⁵⁰, e anche questo mi dice non dovrebbero farlo. In breve, mi dice, ma in generale mi dice che «Temples in Thailand is business»¹⁵¹. Per trovare i monaci «The serious ones» bisogna uscire dalla città, nelle foreste magari. Anche Korn quindi non ne aveva una considerazione molto

¹⁴⁹ Conversazione 04/04/2022

¹⁵⁰ Conversazione 25/03/2022

¹⁵¹ *Ibidem*.

positiva. Questa stessa problematica è evidenziata anche da Tanabe e Keyes che, nell'introduzione a *Cultural Crisis and Social Memory in premodern times*, riportano come la maggior parte dei Thaiandesi in epoca pre-moderna avesse cercato rifugio o conforto nel buddhismo quando posti di fronte a situazioni di sofferenza, ma i numerosi conflitti e scandali¹⁵² che vedono coinvolti monaci e l'orientamento sempre più materialista di alcuni di questi, hanno contribuito a far sì che molte persone problematizzassero e criticassero quella che doveva essere la fonte e il riferimento morale per la popolazione, ossia il *Sangha*.

Anche per questo motivo, dalla fine degli anni '80 White riscontra un indebolimento generale dell'autorità in Thailandia:

«The Thai state was retreating from its historic, self-appointed role to monitor, constrain, and, if necessary, suppress those unorthodox, non-establishment forms of popular religiosity that conflicted with the modernist reform Buddhism deeply embedded in the nationalized and centralized Buddhist ecclesiastical establishment»¹⁵³

Le ragioni di questo cambiamento sono molteplici: l'indebolimento del potere istituzionale dello stato con il conseguente indebolimento anche delle figure chiave dell'autorità del *Sangha*; la legittimità del potere istituzionale, che ora non si basava più sull'essere protettore e promotore della comunità buddhista, ma sull'assicurare progresso economico e democratizzazione del paese, che comprendeva anche il garantire tolleranza, libertà religiosa e una certa forma di secolarizzazione¹⁵⁴. La fonte del controllo sociale ora passava attraverso meccanismi economici e di consumismo. Anche per questo, lo stato si schierò sempre meno su questioni di questo tipo, anche se in quegli anni non mancarono iniziative da parte di monaci buddhisti e non solo, volte a screditare pratiche divinatorie o di possessione in quanto fasulle e segno di una moralità in declino, chiedendo anche un intervento governativo a riguardo¹⁵⁵.

¹⁵² Keyes, C.F., & Tanabe, *Cultural Crisis and Social Memory...*cit. p. 19. Guarda anche: Keyes, C.F., "Moral authority of the Sangha and modernity in Thailand: sexual scandals, sectarian dissent, and political resistance", in Sulak Sivaraksa (ed.) *Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: essays in honor of the V.B.N. Phra Dhammapitaka (Bhikkhu RA. Payutto) on his 60th birthday anniversary*, Bangkok: Sathira-Nagapradipa Foundation and Foundation for Children, p.121-147, 1999.

¹⁵³ White, *Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity...*cit. p. 74.

¹⁵⁴ Keyes, C.F., & Tanabe, *Cultural Crisis and Social Memory...*cit. p. 85.

¹⁵⁵ White, *Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity...*, cit. p.82. Guarda anche: White, Erick. "Rethinking Anthropological Models of Spirit Possession and Theravada Buddhism", 2017; Kitiarsa,

Sia Benz che Korn mi dicono che il Buddhismo veniva appreso in famiglia ma anche tramite il suo insegnamento nelle scuole. Benz mi racconta che ogni tanto dei monaci venivano a scuola a spiegare la vita del Buddha e il Canone Pali, di cui a tutti veniva data una copia. Avevano anche un test finale su questi temi, da superare prima di poter passare dalla scuola elementare alle medie. Korn mi spiega che a scuola, ogni mattina, dovevano pregare. Questo consisteva nella recitazione di formule pali che non sapeva cosa significassero per una durata di 15 minuti, una volta a settimana però durava 1 ora intera. Dopo questa preghiera veniva cantato l'inno nazionale. Entrambi me ne parlavano come qualcosa che non avevano fatto volentieri a suo tempo dato che, comprensibilmente, non ne capivano la necessità ed il significato. Questo tipo di attività hanno sortito, nei loro casi, l'effetto contrario rispetto all'obiettivo che probabilmente si ponevano: li hanno fatti allontanare dal Buddhismo inteso in questo senso. Benz mi confessa: «That's why we hate religion things because they force us to study. If you really want to study you study by yourself anyway, but this is the government that forces you»¹⁵⁶, con "we" intende le persone della nostra generazione (mia e sua), che ormai a sua detta non sono «into religion anymore», ma mi dice che se chiedessi a persone più grandi avrei un punto di vista sicuramente diverso. Prosegue il discorso dicendomi:

«I don't know if I should say it but I think that some religions are just to combine people together. Thousands of years ago we didn't have the rules, the country, so we did not have anything to combine the people together, so religion was the best way at that time to make people think in the same way, behave in the same way»¹⁵⁷

Questo discorso non si discosta molto da ciò che abbiamo individuato essere l'uso che è stato fatto del Buddhismo nell'ambito della costruzione del paese come nazione.

Benz mi spiega che se alcune persone della nostra generazione vanno a pregare o a chiedere qualcosa alle divinità, è per cose riguardanti "say muu"¹⁵⁸ che mi dice venire da "muu te luu" e crede venga dal sanscrito ma non sa cosa significhi. Le persone giovani

Pattana. "Magic monks and spirit mediums in the politics of Thai popular religion", *Inter-Asia Cultural Studies*, 6:2, 209-226, 2005.

¹⁵⁶ Conversazione 04/04/2022

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Ho successivamente scoperto cercando su internet che è uno slang che indica l'occulto, la divinazione, la magia o poteri soprannaturali.

credono in questo tipo di cose e vanno nei templi Hindu per chiedere un fidanzato o una fidanzata o per chiedere di avere successo in certi ambiti. Lei non ha mai chiesto nulla agli dèi ma quando va in questi posti (per accompagnare suoi amici di solito) compra lo stesso i fiori e fa le offerte per portare rispetto. Secondo Benz, chiedere per fortuna, amore o successo è come una farfalla che quando cerchi di prenderla vola via. Mi porta l'esempio di una sua amica che aveva chiesto ad una divinità un fidanzato, questo è arrivato ma Benz dice che si vedeva che non era quello giusto e la loro relazione non funzionava benissimo. Dato però che la sua amica credeva fosse quello dato dalla divinità ha fatto di tutto per farla funzionare lo stesso, trasformandola in qualcosa di non sano. Questo me lo racconta per dirmi che magari la divinità ti dà qualcosa/qualcuno ma non è detto che sia, in questo caso, la persona giusta o che ti diano cose buone. Un altro esempio a riguardo mi è stato raccontato da Pink: una sua amica aveva pregato una divinità affinché potesse trovare un "soulmate", la richiesta fu soddisfatta ma quello che lei voleva, ossia un fidanzato, le arrivò sottoforma di spirito perché aveva chiesto per un "soul-mate", lui le appariva in sogno e ne percepiva la presenza che la seguiva durante il giorno, ed era evidentemente un problema. Mi ha raccontato questa vicenda per dirmi che bisogna stare attenti a quello che si chiede perché non sempre rispecchia quello che abbiamo in mente mentre preghiamo, come diceva anche Benz. Lei, quindi, rispetta ma non chiede nulla, solo quando è spaventata dai fantasmi prega, perché a quelli ci crede eccome. Non crede però che in questo caso la sua preghiera nasca dal "belief", bensì dalla paura. Mi spiega che il motivo del suo atteggiamento è che non si può mai essere sicuri con assoluta certezza che gli dèi esistano o meno quindi, per tutelarsi, gli porta comunque rispetto che tanto non le costa nulla «In Thai we say "Even if you don't believe in gods, you never look down on them" because you never know. Play safe!»¹⁵⁹. Questo particolare modo di dire è riportato anche da Pattana in un articolo che porta proprio questo detto come titolo:

«Even among those who do not believe, there is a reluctance to put down the cults openly [...]. The popular saying *mai chau yaa lob luu* expresses the same sentiment: "You may not believe, but never offend the spirits" »¹⁶⁰

¹⁵⁹ Conversazione 04/04/2022

¹⁶⁰ Pattana, *You may not believe. But never offend the spirits...* cit. p. 169.

Benz me lo ha detto prima in thailandese e poi ha cercato di tradurmelo in inglese, dicendomi che non le era mai capitato di doverlo fare, ma la sua frase in thailandese è la stessa riportata traslitterata anche da Pattana.

Seguendo un ordine cronologico delle interviste vorrei scrivere ora quello che Aom mi ha raccontato riguardo il Buddhismo. È stata molto più breve e si è concentrata unicamente sul suo vissuto personale, non facendo riferimento ad eventuali differenze, divisioni o classificazioni tra buddhismi (ma non c'è stata una specifica domanda da parte mia). Una delle prime cose che mi ha detto è che lei era buddhista perché «I was born buddhist»¹⁶¹. Avendo fatto le scuole primaria e media in un istituto cattolico, solo alle superiori, che era una scuola pubblica, ha studiato Buddhismo. Mi dice quindi di aver imparato sul Buddhismo principalmente dai suoi genitori e da risorse online. In particolare, segue diverse pagine Instagram e Facebook dove vengono pubblicati regolarmente “the buddha's sayings” e può facilmente leggerli ogni giorno. Li trova interessanti perché non è solo “storia del Buddhismo” ma è ciò che Buddha ha detto, ed è applicabile alla quotidianità. Quest'ultimo aspetto è molto importante per lei perché personalmente è in cerca di qualcosa che la aiuti ad affrontare la vita di tutti i giorni. Lei non va quasi mai al tempio ma fa ampio utilizzo dei mezzi online e crede che molti facciano in questo modo perché le stesse pagine social che utilizza lei sono conosciute e seguite attivamente da moltissime persone.

Da quanto è stato riportato finora possiamo notare come ognuno mi abbia parlato in modo differente di quello che per lui/lei era la religione in Thailandia. Il riferimento è sempre andato al Buddhismo, quando nella mia domanda utilizzavo il termine “religione”. Ci sono alcuni punti in comune come il fatto che molti riportano la presenza di diversi elementi, anche se li combinano in modi diversi, e dell'esistenza di una dimensione di interazioni definite più “spirituali”. Il richiamo qui va ai diversi contributi che ho riportato nel precedente capitolo proprio riguardo la molteplicità. Questa in qualche caso è utilizzata come strumento di contestazione dell'autenticità del Buddhismo in Thailandia, atteggiamento che sembra andare contro la tendenza rilevata da Jackson del cercare di ricondursi ad una ortodossia, se con questa intendiamo il Buddhismo istituzionale. Dall'altro lato però, molti di loro mi hanno detto utilizzare alcuni dei precetti buddhisti, che trovavano adatti al dar voce alle loro esigenze. In questi casi sembra quindi

¹⁶¹ Conversazione 08/04/2022

esserci stato un processo prima di conoscenza/apprendimento (dalla scuola, dalla famiglia, dall'ambiente circostante o dalle proprie ricerche), e poi una selezione personale in base alle proprie esigenze e necessità che sembra non dar vita a discorsi di legittimità od ortodossia o meno delle proprie pratiche, nessuno di loro infatti mi ha mai detto di non essere buddhista (ad eccezione di Sam che si è presentato come cristiano). Viene sottolineata da alcuni di loro anche la presenza “burocratica” del Buddhismo, come istituzione potremmo dire: sulla carta d'identità, come fattore influente nella vita lavorativa, come insegnamento obbligatorio nelle scuole pubbliche. Questa a volte è letta come intrusione, che porta ad atteggiamenti di ribellione nei confronti della stessa, oppure, come nel caso di Aom, come semplice constatazione. Interessante che spesso emerga un richiamo alla “scienza” come qualcosa che ha messo in difficoltà l'ambito del religioso per le nuove generazioni di giovani adulti. Ad eccezione di Pink, che fa convivere le due assieme e anzi, gli fa condividere lo stesso principio di base. Già solo con quanto riportato fino a questo punto il quadro si presenta variegato. Vorrei ora scrivere ciò che mi hanno raccontato in risposta alle mie più specifiche domande sulla divinazione e sui divinatori.

4.3 Dialoghi sulla divinazione

Partendo dalla primissima conversazione avuta a riguardo, quella con Sam, ho esordito raccontandogli di aver visto al lato di una strada quello che, secondo le mie conoscenze, mi sembrava un divinatore. Sam mi ha risposto che sì, se ne può trovare qualcuno per strada ma che solitamente sono quelli che lo fanno solo per fini economici e sono quindi meno affidabili sulle predizioni. Mi dice che a questo tipo di divinatori fanno ricorso in particolar modo le persone più povere. Mi fa notare che quelli bravi sono davvero pochi, ma i più capaci si trovano nei templi o nelle loro vicinanze, di solito sono affibbiati ad uno spirito o ad una personalità importante, perché mi spiega che essendo i divinatori degli esseri umani, non possono predire il futuro da soli e necessitano quindi uno spirito o una divinità che li guidi in ciò che fanno o dicono. Gli chiedo quindi in quali occasioni le persone fanno ricorso ad un divinatore e mi risponde che può essere per chiedere riguardo delle proprie preoccupazioni, oppure spesso è per sapere se la persona di cui si è innamorati o con cui si è fidanzati è quella giusta. In quest'ultimo caso gli si porta la

data di nascita e il divinatore, sulla base dell'oroscopo thai, da un responso. La sua impressione è che i suoi coetanei «As modern people, with science»¹⁶² facciano sempre meno affidamento e non credano più a questo tipo di pratiche. Sam inoltre sottolinea come i divinatori non siano visti come qualcosa che riguarda la “religione” (la conversazione precedente riguardava la religione), ma come un'altra cosa, anche se si può dire ci sia una dinamica spirituale.

Anche con Korn ho introdotto l'argomento dicendogli che avevo visto un divinatore a lato di una strada e se sapeva dirmi di più. Lui mi ha detto che in passato, tipo dieci anni fa, se ne vedevano di più per strada ma ora molto meno perché molti fanno online, oppure hanno degli uffici nei quali ricevono i loro clienti. Anche Korn mi dice che quelli per strada sono meno accurati e in genere per le persone più povere. Mi spiega come funziona dicendomi che si paga a tempo o a numero di domande, per questo bisogna averle già preparate prima. Se hai poche domande da fare puoi cercare online, mi fa vedere alcuni siti internet con delle liste di domande frequenti da poter fare ad un *fortune teller*. Ogni divinatore usa delle tecniche diverse: quello della sua famiglia usa un mazzo di carte da Black Jack, altri usano i tarocchi (“*yipsi cards*”), la lettura dei palmi, della fisionomia del viso, l'oroscopo, e altre modalità che non ricorda sul momento. Alcune tecniche non prevedono mezzi materiali, come la divinazione tramite quello che chiama “*sixht sense*” (*sam phas thii hok*), oppure la possessione spiritica, nella quale è la divinità o spirito tutelare che parlano attraverso il medium, che in questo caso è anche divinatore. La continua esposizione a nuovi elementi e i cambiamenti a cui questa ha contribuito, ha comportato, come visto in precedenza, trasformazioni a livello economico, di equilibri politici e di circolazione di informazioni, che hanno influenzato anche queste pratiche sia dal punto di vista della clientela sia da quello dei divinatori. Siani fa notare come al giorno d'oggi, la capacità da parte di essi di innovarsi, utilizzare nuovi metodi e quindi seguire ed aggiornarsi a queste novità, sia tenuta in gran considerazione¹⁶³ e che:

«This trend – the triumph of individuality over a standardization of belief and practice – seems to be a rupture from the past, when authenticity and adherence to a supposedly original knowledge was highly prized. Whilst Nerida Cook (1989) notes that, in the early

¹⁶² Conversazione 17/03/2022

¹⁶³ Siani, *Stranger Diviners and their Stranger Clients...* cit. p. 423.

1980s, Thai astrology was the most sought-after discipline (*wicha*) because of its association with the divinatory tradition of the royal court, the contemporary Bangkok divination scene takes pride in its diversity. Today, diviners and clients regard Thai astrology as simply one option, and many privilege other disciplines. If anything, the popularity of Thai astrology is indeed in decline, the tarots and similar cards-based techniques being in the ascendant»¹⁶⁴

L'utilizzo, citato anche dai miei informatori, dei tarocchi ad esempio viene riscontrato come un'aggiunta recente, sempre Siani in una nota:

«Cook (1989: 29) also notes that, in the 1980s, the most popular divinatory disciplines following astrology were numerology and palmistry. There is no mention of cards-based techniques in her doctoral thesis on Thai astrology, nor in Wales' (1983) overview of divination. Rujikarn (2016: 286) found that today palmistry is clients' most preferred discipline, followed by Thai astrology, 'Lek 7 Tua' (a discipline that uses the '100 years' Thai lunar calendar), tarot cards and feng shui»¹⁶⁵

Korn continua il suo racconto cercando di spiegarmi come mai in gran parte dell'asia sia molto popolare la divinazione: è dovuto alla storia stessa della vita del Buddha. Il padre del Buddha andò da un divinatore per farsi predire il futuro del figlio in arrivo. Gli venne detto che sarebbe stato o un Re famoso o un leader religioso. Il padre voleva la prima e quindi lo rinchiuse per paura della seconda ipotesi. Ma proprio questa fu la profezia accurata. Korn mi dice che i divinatori hanno una lunga storia che precede la nascita del Buddha, il quale non credeva in queste pratiche sebbene i suoi genitori avessero un divinatore personale di corte. Cosa che Korn mi fa notare anche la famiglia reale thailandese possedere, e che mi dice consultano spesso. Il fatto che i genitori del Buddha Gautama abbiano interrogato un divinatore riguardo il futuro del figlio è un evento noto, nonché fondamentale per lo sviluppo delle successive vicende legate alla sua vita. Noto è anche che il rivolgersi ad un divinatore all'epoca fosse molto comune. Questo viene

¹⁶⁴ *Ibidem.*

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 424.

ricordato nel testo di Strong¹⁶⁶, che abbiamo già avuto modo di citare, ma anche ad esempio da John Powers in *The Buddhist World*¹⁶⁷.

Questo racconto offre l'occasione per una breve digressione circa la divinazione nell'ambito della letteratura buddhista. A questo proposito David Fiordalis, in un suo articolo del 2014, analizza testi afferenti alla così detta "tradizione Theravāda", provenienti quindi dal canone Pali e da suoi commentari. In questi la parola "divinazione" viene resa solitamente con il termine *tiracchāna-vijjā*¹⁶⁸, che si è soliti anche tradurre con "wordly arts", data la natura pragmatica dei fini di queste pratiche, orientate per l'appunto al soddisfacimento di bisogni appartenenti a *questo* mondo. Nel termine *tiracchāna-vijjā* rientrano moltissime attività quali geomanzia, astronomia, astrologia, predizione di disastri naturali o i futuri successi o fallimenti in battaglia, calcolare il momento più propizio per lo svolgimento di determinati eventi, possessione spiritica, stregoneria, lettura della fisionomia, gemmologia, ma anche pratiche legate alla medicina, etc.¹⁶⁹. Sorge qui una problematica comune anche alle tematiche trattate in questo mio lavoro; continua Fiordalis:

«Upon surveying this long list of *tiracchāna-vijjā*, we are immediately confronted with a problem not dissimilar from the one we face in defining divination: the daunting breadth and heterogeneity of the category»¹⁷⁰

Da qui, oltre la difficoltà di definire il termine stesso, quantomeno nel contesto scritturale buddhista, ne deriva anche la complessità di comprendere lo statuto di queste pratiche. La letteratura restituisce brani in cui queste sono scoraggiate e condannate come "non buddhiste", ma allo stesso tempo l'autore ne riporta altri che attribuiscono al Buddha capacità divinatorie o ne mettono in scena gli esiti¹⁷¹. L'autore giunge alla conclusione che:

¹⁶⁶ Strong, *Buddhisms: an introduction...* cit. p. 129.

¹⁶⁷ Powers, J. (Ed.), "The Buddhist World", Routledge, 2015, p. 14.

¹⁶⁸ Fiordalis, David. "On Buddhism, divination and the worldly arts: Textual evidence from the Theravāda tradition", *Indian International Journal of Buddhist Studies*, 2014, volume 15, pages 79-108, p. 83.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 87.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 98.

«The category of “worldly arts” seems rather vague in itself, and the formal and less formal prohibitions against their practice by Buddhist monks and nuns are arguably unclear with respect to what precisely the main problem is: the practices themselves, whatever they might be; making a living from such practices; or the intention behind the practices. Moreover, certain other practices or techniques that an outside observer might well consider divinatory, but that the tradition calls by different names and, for one reason or another, appears to consider properly Buddhist, are not condemned and are even encouraged»¹⁷²

Le fonti stesse sembrano divise e non chiare sulla questione. Fiordalis mette quindi in guardia sull'utilizzo improprio di queste categorie analitiche «That have been taken to provide indigenous structural oppositions that could be exploited in order to draw analytical contrasts between religion and magic and between magic and science»¹⁷³. Questa dicotomia non trova un chiaro riscontro nella letteratura buddhista da lui analizzata, che anzi, «depicts Buddhists as being very much engaged in the affairs of this world»¹⁷⁴. Non solo la letteratura ma anche il confronto con la realtà moderna e contemporanea restituisce un grande coinvolgimento di monaci in pratiche divinatorie. L'autore cita i lavori di H. G. Quartich Wales¹⁷⁵ e Mc Daniel¹⁷⁶ sulla divinazione e il Buddhismo in Thailandia ma nell'ambito della letteratura accademica analizzata in questo mio lavoro potrei aggiungere anche Pattana¹⁷⁷, White¹⁷⁸, Tambiah¹⁷⁹, Reynolds¹⁸⁰, congiuntamente al materiale da me raccolto e qui riportato, che conferma questa situazione.

¹⁷² *Ivi*, p. 102.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Quartich Wales, H. G. “Divination in Thailand: The hopes and fears of a Southeast Asian people”. London: Curzon. 1983.

¹⁷⁶ McDaniel, Justin. “The Lovelorn Ghost & The Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand”. New York: Columbia University Press. 2011.

¹⁷⁷ Pattana, Kitiarsa. “Magic monks and spirit mediums in the politics of Thai popular religion”, *Inter-Asia Cultural Studies*, 6:2, 209-226, 2005.

¹⁷⁸ White, Erick. “Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity in the Public Sphere: Moral Campaigns to Prohibit, Reform, and Demistify Thai Spirit Mediums.” *Spirited Politics: Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*, Eds. Andrew Willford and Kenneth George, 2005.

¹⁷⁹ Tambiah, Stanley J. “World Conqueror, World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background”. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1976.

¹⁸⁰ Reynolds, Craig J. “Magic and Buddhism” in Powers, J. (Ed.), “The Buddhist World”, Routledge, 2015. pp. 338-350.

Tornando a ciò che Korn mi stava raccontando, sempre riguardo la popolarità della divinazione, mi dice che non vuole generalizzare ma secondo lui la maggior parte dei thailandesi crede nelle abilità dei *fortune tellers* e tutti ci sono andati almeno 5 volte nella loro vita anche solo perché «Thai parents are really serious about this»¹⁸¹. Sempre a questo proposito Korn rimarca più volte come «Thai people believe in luck, not in hard work, but I believe in hard work»¹⁸² per dirmi che lui non crede in questo tipo di cose, non aspetta che gli arrivi “la fortuna” a risolvere le cose, ma lavora sodo per ottenere ciò che vuole. Mi dice che spesso si ricorre ad un divinatore per ottenere dei buoni numeri per la lotteria e moltissime persone ne comprano i biglietti perché pensano che un giorno vinceranno e saranno ricchi, non credono che il lavorare sodo possa portargli più denaro, quindi, preferiscono affidarsi alla fortuna. Questo, per alcuni, mi dice diventare una dipendenza che li fa continuare ad andare dal divinatore.

Al contrario di Sam, che non sapeva di nessun suo amico che andasse dal divinatore, Korn mi dice che conosce molte persone che ci vanno, compresa tutta la sua famiglia. Lui stesso mi confessa esserci andato qualche volta, in particolare durante un periodo particolarmente brutto della sua vita nel quale un suo caro amico lo aveva pugnalato alle spalle parlando male di lui. Mi dice che percepiva buio ovunque nella sua esistenza e non riusciva più a vedere le stelle. Si era quindi rivolto ad un divinatore per sapere che cosa succedesse nella sua vita e perché proprio a lui. Gli ho chiesto se questo lo ha aiutato ma Korn mi dice che non fu molto utile perché sì, è qualcuno che ti ascolta quindi può aiutare a sfogarsi e questo può farti sentire un po’ meglio. Concretamente però devi risolverlo da solo il problema perché il divinatore non può sostituirsi a te. Riconosce però che ti possa dare dei consigli, ma questi mi dice essere «Nuance word»¹⁸³ come “lascia andare, dimentica...” che a lui ricordano le stesse parole che ti dicono i monaci per risolvere qualsiasi cosa. Fino a qui Korn mi era sembrato abbastanza critico riguardo la divinazione, ma durante la mia seconda intervista con lui, sono emersi nuovi particolari. Quando, in quel brutto periodo, era andato aveva chiesto al divinatore un nuovo nome¹⁸⁴. Questo cambiamento è stato per lui come un nuovo inizio, quando sente il suo vecchio

¹⁸¹ Conversazione 25/03/2022

¹⁸² *Ibidem.*

¹⁸³ *Ibidem.*

¹⁸⁴ Mi dice essere una pratica diffusa e che tutti cambiano il nome una o due volte nella vita. Anche tutta la sua famiglia lo ha fatto, perché si crede che questo abbia influenza sull’andamento della propria vita.

nome si ricorda del lui debole, depresso, mentre mi dice che appena gli venne dato il nuovo nome si sentì subito meglio, con una nuova vita in mano, nella quale poteva essere migliore e più forte. Mi dice che il suo nome ora è molto fortunato perché a suo tempo lo pagò tanto, a sua detta il cambio del nome è uno dei servizi più costosi. La sua opinione ora era che i divinatori a volte fanno profezie accurate, altre volte incorrette, non ce n'è uno perfetto ma a volte sono utili perché ti possono guidare ed aiutare. Mi ribadisce in ogni caso che anche se una volta ci credeva, ora non è più così perché è diventato difficile capire se uno è davvero bravo, quelli affidabili sono complicati da trovare, lui ne ha incontrato solo uno nella sua vita. Come diceva Sam, anche secondo l'esperienza di Korn molte persone vanno per chiedere se il proprio partner è quello giusto, e fanno molto affidamento su quello che gli viene detto. Mi racconta di un suo amico, alla cui fidanzata, dopo 5 anni di relazione, il *fortune teller* aveva detto che lui non era quello giusto e lei lo ha lasciato. Dice di non esagerare a dirmi che, dopo il denaro, la ragione più comune per cui le coppie si lasciano è il parere negativo di un divinatore. Questo non piace a Korn e mi ribadisce che lui non crede a queste cose anche perché qualche anno fa per l'appunto aveva chiesto un parere al divinatore per la sua attuale relazione sentimentale e gli era stato detto che non era la persona giusta. Korn però non lo ha ascoltato e sta ancora insieme al suo ragazzo da quattro anni. Mi dice che le richieste principali che vengono fatte oggi da coloro che ricorrono ad un divinatore si possono ricondurre essenzialmente a soldi, amore, e come avere *fortuna* in questi ambiti. Nei siti internet che mi mostra e dai quali si possono prendere le domande, la maggior parte riguardavano infatti incertezze sul futuro, come si sarebbe ottenuto un buon lavoro, una promozione, un business fruttuoso, che cosa fare di fronte a scelte difficili, avere i numeri vincenti per la lotteria, quando si sarebbe diventati ricchi etc.

In più occasioni mi sono state nominate pratiche associate all'ottenere numeri fortunati per la lotteria, per cui Korn mi dice «Thai are crazy about the lottery»¹⁸⁵. Shigeharu Tanabe denota la crescente popolarità di queste pratiche: «Particularly from the late 1980s, the divination of winning numbers for the lottery draw (*bai huai*) has gained increasingly in popularity»¹⁸⁶. Mi spiegava inoltre come, secondo la sua percezione ed esperienza, non c'è una regolarità specifica con cui si ricorre a questo tipo

¹⁸⁵ Conversazione 06/04/2022

¹⁸⁶ Keyes, C.F., & Tanabe, *Cultural Crisis and Social Memory...* cit. p. 56.

di servizi, in genere si sente di dirmi una volta l'anno o ogni sei mesi, ma il criterio è che una persona va quando ha una brutta sensazione o crede di avere della "bad luck" o "bad karma" addosso e non ha nessuno con cui consultarsi o a cui chiedere un consiglio specializzato. Oppure anche se si sta affrontando un periodo particolarmente complicato o buio (come dimostra l'episodio personale prima riportato da Korn). Conclude dicendomi che se hai una vita felice, come la sua in quel momento, non hai bisogno di andarci.

Quanto appena detto risulta in linea con il richiamo fatto nel precedente capitolo riguardo il rilevamento di un cambio di orientamento nelle richieste di una clientela le cui necessità ora s'indirizzano su fini sempre più «prosperity oriented»¹⁸⁷ a cui corrisponde anche un adattamento anche delle pratiche stesse da parte di chi le offre. Questo alcuni autori lo relazionano alle nuove necessità create dalla diversa situazione sociale, politica ed economica verso la fine del XX secolo e l'inizio del nuovo. Le principali richieste mi è stato detto in modo abbastanza omogeneo essere fortuna, quindi prosperità, economica e in amore. C'è un altro elemento però che ricorre nelle narrazioni da me raccolte in questo senso, ovvero il fatto che i servizi offerti da un divinatore vengano cercati e riescano a rispondere anche a situazioni in senso più ampio di incertezza, dubbio, preoccupazione o crisi. Pattana scrive: «The more Thailand modernizes and the economy rationalizes, the more people are displaced - spiritually as well as socially and geographically»¹⁸⁸. O ancora Keyes e Tanabe:

«The endemic crises of modernity in Thailand are experienced as more or less intense by different people depending on their particular circumstances. There are none, however, who in the early twenty-first century are immune to such crises and most find their experiences render problematic relationships that were once taken as certitudes in the past»¹⁸⁹

Anche a questa loro funzione ed utilità è forse dovuta la loro popolarità. Le risposte che può offrire un divinatore, infatti, possono riguardare la quotidianità di moltissime persone.

¹⁸⁷ Pattana, *Beyond Syncretism...* cit. p. 468.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 174.

¹⁸⁹ Keyes, C.F., & Tanabe, *Cultural Crisis and Social Memory...* cit. p. 19.

Tornando ai miei informatori, l'esperienza di Pink può essere interessante da riportare in quanto rappresenta un *unicum* tra gli intervistati. Date le sue origini, ha voluto spiegarmi secondo la sua esperienza come funziona la divinazione cinese, cosa che non ho avuto modo di ascoltare da nessun altro. Premette che lei non è mai andata dal divinatore ma che la sua famiglia ci va, una volta l'anno durante il Capodanno cinese. Mi dice che i *fortune tellers* cinesi sono più metodologici, non usano tante tecniche diverse ma hanno invece un libro di riferimento che consultano per dare il responso. Si va una sola volta l'anno perché il libro che consultano cambia ad ogni nuovo anno. Sono pochi quelli bravi, molti sono invece solo attaccati ai soldi. Mi spiega che, come anche per quelli thai, si parte dalla data di nascita. Le risposte che danno quelli cinesi sono meno specifiche (non ti dicono se il tuo partner è quello giusto), ma rispondono circa l'andamento futuro di un certo aspetto della tua vita ad esempio: "quest'anno dal punto di vista economico sarà un po' dura quindi magari adora questa divinità, per farlo andare meglio fai attenzione a questo e quest'altro...". Non si va con delle domande pronte da fare, ma sarà il divinatore che guardando alla luna ti darà una previsione. Anche in questo caso sono coinvolte delle divinità che guidano le predizioni, anche se mi confessa che in realtà tu non lo puoi sapere davvero e ti devi fidare dal momento che ormai hai pagato. Pink mi dice che in generale non si dovrebbero mai rivelare le intenzioni delle divinità e non fa bene al divinatore farlo. Essi quindi, una volta l'anno per un intero mese fanno grosse offerte di cibo e altri doni che lei non conosce, per compensare il fatto di rivelare le conoscenze delle divinità. Pink non conosce altrettanto bene i divinatori thai ma secondo lei ti dicono solo quello che vuoi sentirti dire e basta. Mi dice che ha degli amici che vanno ogni tanto e, da quello che sa, è per quando hanno un dubbio sulla loro vita o su delle decisioni importanti da prendere. Le chiedo se secondo lei c'è una particolare fascia d'età che utilizza di più queste pratiche e Pink mi risponde che, secondo lei, sono più popolari tra i giovani/giovani adulti, perché sono quelli che hanno maggiori dubbi o incertezze sulla vita, sul futuro, o che non sanno come affrontare determinate difficoltà. Persone più adulte invece hanno più esperienza e più anni alle spalle; quindi, sanno rialzarsi più facilmente.

Questa stessa risposta, alla stessa domanda, mi è stata data anche da Benz. Secondo lei, infatti, le persone più adulte o anziane sono più sicure della loro vita, mentre i giovani è più probabile stiano ancora cercando la loro strada e cerchino qualcuno che li guidi

perché hanno meno esperienze di vita. Lei mi dice che non frequenta divinatori perché non ci crede ma mi racconta di una volta in cui le è capitato di andarci. Accompagnando un'amica, arrivano alla casa di questa anziana signora vestita normalmente e con i capelli bianchi molto lunghi. Mentre divinava per la sua amica, mescolando e facendo scegliere delle carte da un mazzo di tarocchi, Benz giocava con il cagnolino della signora finché questa non la chiama, dicendole che voleva divinare per lei. Benz non aveva soldi ma la signora le propone solo 20 baht (circa 50 centesimi di euro) e lei accetta: «She could have said anything she wanted because it's just 20 baht, and I thought "after that I will just spend my life normally", but after 1 year, the things she said to me became true!»¹⁹⁰. Voleva quindi tornare da questa divinatrice ma nel frattempo era morta, e Benz non è mai più andata da un divinatore. In ogni caso mi dice che è meglio non andarci spesso perché se insisti troppo, il futuro può cambiare perché tu stai cercando di farlo cambiare, e a quel punto la predizione non serve a nulla.

Incuriosita dall'omogeneità nella risposta quando chiedevo del divinatore visto per strada, domanda inizialmente pensata solo come "approccio", ho riproposto l'argomento anche a Benz. Anche in questo caso ho ricevuto la stessa risposta: sa che ci sono ma non crede siano affidabili e mi dice siano frequentati o da persone che vogliono divertirsi e provare qualcosa di nuovo oppure da chi è perso, disperato della propria vita e cerca una qualsiasi cosa possa dirgli qualcosa sul proprio futuro.

Nonostante da ciò che ho riportato non sembri emergere una distinzione a livello di estrazione economica e sociale tra le persone che usufruiscono delle competenze di un divinatore, mi viene invece presentata una differenza qualitativa del servizio, in base all'estrazione sociale della clientela e alla sua capacità economica. Anche Tanabe, nell'ambito dei medium, riscontra quest'ultima tendenza:

«There is a differentiation between well-to-do mediums with rich clients, who expect to pay a large reward only after their wish has been realised, and poor mediums who earn money only from the less well-rewarded services of curing and divination. Therefore, a certain distinction between rich cults and poor ones is detectable in terms of the economic status of the clients»¹⁹¹

¹⁹⁰ Conversazione 04/04/2022

¹⁹¹ Keyes, C.F., & Tanabe, *Cultural Crisis and Social Memory...* cit. p. 56.

Korn ha avuto un nome fortunato perché ha pagato tanto, i servizi dei divinatori per strada invece sembrano inaffidabili perché adatti a persone meno abbienti o disperate, e costano molto meno come dice Benz. Anche il cambio del numero di telefono con uno più fortunato è un servizio molto costoso e partecipa di un mercato molto grande. Korn mi racconta ad esempio che un suo amico ha venduto il proprio numero particolarmente fortunato per 1 milione di Baht, oppure come il numero di suo padre sia costato moltissimo ma che da quando lo ha cambiato vince spesso delle somme di denaro alla lotteria; anche quello del primo ministro thailandese Korn dice essere costato tantissimo ma ora è famoso e molte persone lo amano.

Seguendo un ordine cronologico, volevo ora riportare ciò che mi ha detto Aom sull'argomento, e volevo prendere l'occasione per affrontare brevemente anche un altro tema interessante, ovvero presentare alcuni modi in cui l'"online" interviene nella fruizione di pratiche divinatorie. Utilizzerò sempre il materiale da me raccolto, che chiaramente non ha la pretesa di essere esaustivo dell'intero contesto sociale.

La prima cosa che Aom racconta sull'argomento è che «Fortune telling is not about buddhism»¹⁹², ma è una credenza individuale e personale. Anche Sam e Pink mi avevano sottolineato questa differenza. Aom mi dice che è molto popolare tra i thailandesi e che, nonostante non sia buddhismo, lei ci va lo stesso, perché crede sia comunque un sapere autorevole. Mi dice che non va da quelli commerciali, ma solo dai "real one", quelli affidabili, che lo fanno per vivere ed aiutare le persone, non per interessi personali. Anche con Aom ritorna il tema del fatto che pochi sono davvero bravi ma mi consiglia dei modi per capirlo. Lei cerca prima su Google e legge i commenti e le recensioni ad un determinato divinatore, poi prova a fargli una telefonata mostrandogli una sua foto e vede che cosa riescono a dirle utilizzando il loro sesto senso (utilizza qui la stessa parola in thai che aveva usato anche Korn). In base all'accuratezza di quello che le dicono trae le sue conclusioni. Non va sempre dallo stesso ma a volte cambia per vedere se ciò che dice il divinatore è vero. Anche Aom mi dice che ci sono diverse tecniche di divinazione tra chiromanzia, spiriti, tarocchi etc. Secondo lei le persone ricorrono alla divinazione quando gli succede qualcosa di brutto o ti senti insicuro su qualcosa, non per gli inconvenienti di tutti i giorni. Aggiunge dicendo che è più o meno come la religione: se ti succede qualcosa di male e non sai dove o da chi andare per far riposare le mente

¹⁹² Conversazione 08/04/2022

andiamo dalla religione o dalle credenze. Lei, ad esempio, mi dice chiedere solitamente se il suo ragazzo è quello giusto e se riusciranno a sposarsi, sulla salute, sul lavoro, e in generale su «something you can not handle yourself»¹⁹³. Lei utilizza solo divinatori online perché è più comodo con i suoi orari di lavoro e in questo modo può contattarne anche uno bravo o famoso ma che si trova distante. Anche Korn, Pink e Benz mi dicono che è molto comune si utilizzino i servizi di un divinatore online, tramite una telefonata o una videochiamata. Spesso si usa Line, dove puoi avere collegato anche un metodo di pagamento e quindi mandare agilmente il denaro al divinatore. La stessa reputazione di questi viene costruita prevalentemente con il passaparola, ma se parliamo di divinatori non troppo anziani, questo avviene spesso online tramite pagine Facebook, Instagram, Twitter, Line o YouTube molto seguite e in costante aggiornamento (me n'è stata mostrata qualcuna che seguo tutt'ora). Per guidare nella scelta del divinatore Pink mi dice ci siano profili Twitter dedicati alle recensioni che i clienti fanno. Korn mi consiglia invece dei siti internet¹⁹⁴ dove sono raccolti «All the famous fortune tellers in Thailandn, They have Facebook page for all fortune tellers»¹⁹⁵. Anche semplicemente digitando il nome di un divinatore conosciuto su Google, come dice Aom e come mi mostra anche Korn, si trovano delle recensioni. Un ultimo esempio che vorrei riportare scaturisce dall'aver notato in qualche occasione, prendendo la metro o camminando, quelle che mi sembravano delle carte di tarocchi impostate come sfondo del cellulare. Dopo averlo notato in diverse occasioni, ha iniziato ad incuriosirmi. In una gita di qualche giorno organizzata dal gruppo di persone con cui uscivo, ho avuto modo di conoscere Jiw e Biw, due ragazze migliori amiche sulla trentina. Avevano entrambe questo tipo di sfondo sul telefono e ne ho approfittato per farmi spiegare in cosa consistesse. Mi dicono che lo si può richiedere tramite Instagram, Facebook o Line e che è molto popolare ora in Thailandia. È basato sull'oroscopo, che mi dicono in Thailandia essere più preciso perché si basa sul giorno e ora di nascita, che è più personale rispetto a quello utilizzato in Europa che utilizza i segni zodiacali suddivisi, all'incirca, in base al mese. È molto facile e veloce da richiedere, basta dare alcuni dettagli su di sé come data e ora di nascita e dire in che cosa vorresti avere più fortuna, mi cita ad esempio amore, soldi o lavoro. Puoi pagare

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ <https://www.wongnai.com/articles/fortune-tellers> oppure anche quelli che offrono divinazione in lingua inglese per stranieri: <http://www.thailandfortuneteller.com/>

¹⁹⁵ Conversazione 28/03/2022

online e insiste sul fatto che sia comodo e veloce da fare. Dopo la richiesta si aspettano 2/5 giorni durante i quali calcolano quali sono le carte migliori per quello che vuoi ottenere o migliorare. Ma non solo, preparano anche una grafica specifica, Biw ad esempio ha anche un numero fortunato, che crede essere per la lotteria, e dei cavalli che corrono, che pensa servano a far sì che quello che ha chiesto si avveri più in fretta. Vengono forniti anche il giorno e l'ora migliore nei quali impostare il tutto come sfondo, per massimizzarne l'efficacia. Biw mi dice «That's all! just change the wallpaper and believe it!»¹⁹⁶.

Anche in questo frangente, come Benz in precedenza, utilizzano la parola “*muu te luu*” per identificare questa pratica. Jiw aveva tre carte che mi dice si basino anche sulle cifre del tuo numero di telefono e con le quali chiedeva fortuna in lavoro, amore e soldi. Questi sono gli argomenti generali tra cui scegliere ma se vuoi qualcosa di più specifico devi pagare un extra. Biw lavora con il marketing e deve parlare spesso al telefono con i clienti. Dice che per lei il senso è che ogni volta che usa il telefono l'oroscopo è in azione, è come fungesse da filtro fortunato tra la sua voce e quella del cliente dall'altro lato. Con questo tipo di divinazione dice di avere ora lo strumento che le permetterà di far andare il suo lavoro sempre meglio (aveva chiesto più fortuna nel lavoro) e quindi di diventare più ricca.

Quest'ultima breve panoramica voleva testimoniare ulteriormente la dinamicità della divinazione che può passare, come abbiamo visto, attraverso l'innovazione delle pratiche, l'adattamento alle diverse necessità del contesto sociale, e forse tramite l'innovazione anche delle diverse modalità con cui queste pratiche possono essere fruite. Chiuderei con una citazione da un articolo di Pattana:

«Where a form of local popular culture persists, even when under attack by an apparently insuperable global culture, it can only be because it provides something that people value and need»¹⁹⁷

¹⁹⁶ Conversazione 15/04/2022

¹⁹⁷ Pattana. *You may not believe. But never offend the spirits...* cit. p. 174.

CONCLUSIONE

Un elemento che credo emerga con chiarezza è quello della molteplicità, che abbiamo visto caratterizzare il panorama religioso thailandese fin dai suoi albori, e che persiste anche nella contemporaneità sotto diverse declinazioni. Ne abbiamo individuato i principali contributi teorici per rintracciarne poi la presenza anche nei dati da me collezionati, che confermano la grande varietà di pratiche presenti, ma anche la difficoltà di ricondurle ad uno schema o modello.

Dal punto di vista di alcuni miei informatori emerge un certo distanziamento dalla sfera del religioso, che a volte si traduce in un'avversione per ciò che riguarda quest'ambito. A questo riguardo il riferimento che viene fatto nelle interviste va in particolare al Buddhismo. Questo sentimento però non mi è sembrato indirizzato al Buddhismo in quanto tale, molti di loro infatti dicono dividerne ed utilizzarne alcuni precetti nella loro vita quotidiana. Il problema sembrava piuttosto l'associazione del Buddhismo ad organi istituzionali o al governo stesso, in quanto rappresentante di questi. Si può interpretare questo fenomeno anche tenendo in considerazione ciò che Murashima scriveva riguardo una possibile minaccia "interna"¹⁹⁸ allo "state of images" che teorizzava Jackson. In quest'ultimo gli sforzi vertevano sul tutelarsi, da parte della monarchia o del governo, nei confronti di un pubblico occidentale. Ora invece questa minaccia non proviene più solo dalle richieste di un interlocutore esterno ma può essere rappresentata dalla popolazione stessa che vive in un contesto iperconnesso che permette l'accesso a moltissime fonti provenienti da occidente, come da tutto il mondo, e quindi anche a nuovi modelli di rappresentazione e contestazione.

Altro elemento interessante emerge quando gli intervistati specificano una differenza tra Buddhismo e pratiche divinatorie o "credenze". Guardando alla letteratura disponibile però, molti studiosi presi in considerazione, tra cui Fiordalis ad esempio, dimostrano come tra queste non sussista una sostanziale differenza o separazione a livello di pratiche, Mc Daniel scrive:

«Astrology, protective magic, fortune-telling, ghost belief, "Hindu" deities, multiple Bhuddas, amulets are ubiquitous at even most conservative Thammayut monasteries, but

¹⁹⁸ Murashima, *The Origin of Modern...* cit. p. 89.

many scholars still dig and dig looking for their idea of Theravada buried under the weight of Thai culture»¹⁹⁹

Per fare chiarezza su questo fenomeno possiamo forse ricondurlo, nell'ambito delle teorie analizzate in questo lavoro, ad una delle conseguenze del "regime of appearances" rilevata da Jackson, ovvero la creazione di una narrazione di superficie, e la conseguente nascita di una dicotomia tra una dimensione pubblica di cui si può parlare e con cui si tende a presentarsi secondo l'autore, e una privata «publicly unspeakable, especially in the presence of a non-Thai audience»²⁰⁰. Nel caso specifico della mia esperienza però, non mi sono stati fatti riferimenti ad una ortodossia o ad una differenza di tipo qualitativo o di autorità tra Buddismo e pratiche divinatorie. La distinzione, come ho detto, sembrava restare su un piano burocratico e quindi interessare solo se calata in quel contesto.

Viene riconosciuta da molti degli informatori una grande notorietà alle pratiche di tipo divinatorio senza distinzione di età; anzi, molti mi riferiscono una prevalenza di giovani adulti che si rivolgono a questo tipo di servizi. Nello specifico del contesto contemporaneo Sud est Asiatico, Peter Jackson in *Capitalism and Magic*²⁰¹ affronta il tema del "re-enchantment", che definisce come «The production of overarching meanings, animistic connections, magical expectations, and spiritual explanations out of the sociological conditions and processes of modernity»²⁰², in contrasto con la teoria Weberiana del "disincantamento del mondo". Secondo l'autore, nel caso thailandese è più corretto riferirsi a questo fenomeno, che segnala presente a livello globale²⁰³, chiamandolo semplicemente "enchantment", in quanto:

«Enchantment has never been purged or eliminated from official practices. Rather, in the process of modernization [...] magical rituals were often relegated to an informal or inferior sector of social life where they were overlooked or ignored by much past academic research»²⁰⁴

¹⁹⁹ McDaniel, *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk*...cit. p. 8.

²⁰⁰ Jackson, *The performative state*...cit. p. 220.

²⁰¹ Peter A. Jackson. "Capitalism Magic Thailand: Modernity with Enchantment", Singapore: *ISEAS Publishing*, 2022.

²⁰² *Ivi*, p. 40.

²⁰³ *Ivi* p. 3.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 40.

Il riferimento qui va anche a quanto detto circa la riforma religiosa e il processo di modernizzazione, nell'ambito dei quali si proclamava un'eliminazione di questa tipologia di pratiche, ma con il concreto risultato di nasconderle o marginalizzarle a determinati sguardi.

La popolarità del fenomeno divinatorio e delle nuove forme di religiosità e spiritualità più in generale non viene testimoniata solo nel contesto thailandese. Una dinamica analoga è rintracciata in ambito Europeo nei contributi del volume, edito da Luigi Tomasi, *Alternative Religions among European Youth*²⁰⁵. Un ulteriore esempio, con il quale ho avuto occasione di confrontarmi nel mio percorso accademico, è il caso giapponese. Shimazono Susumu in *From salvation to spirituality*²⁰⁶ testimonia la nascita di movimenti di rinnovazione religiosa conseguente alcuni periodi di particolare crisi economica e tensione con nazioni straniere tra gli anni '70 e '90 del Novecento. In questi denota un ritorno in auge delle credenze legate agli spiriti, in particolare nei centri urbani. Suzuki Kentarō in *Divination in contemporary Japan* evidenzia la varietà nella tipologia e nelle modalità di fruizione delle pratiche divinatorie, dove la clientela (nella sua ricerca) risulta in larga parte composta da giovani tra i 15 e i 30 anni²⁰⁷. Anche Yumiyama Tatsuya in *Varieties of healing in present day Japan*²⁰⁸ riporta la tendenziale giovane età di coloro che acquistano o fanno uso di forme di divinazione quali oggetti, amuleti o pietre che si ritiene possano portare fortuna o proteggere il proprio portatore, l'autore aggiunge anche:

«The popularity of these goods is related not only to present-day developments in New Age thought but also to traditions of Japanese popular religiosity and religious magic dating back to ancient times»²⁰⁹

Anche in questo caso notiamo alcune somiglianze con il caso thailandese dove è presente una continua innovazione delle tecniche di divinazione, che però non si presenta come un

²⁰⁵ Tomasi, L. (Ed.). "Alternative Religions among European Youth" (1st ed.), Routledge, 1999.

²⁰⁶ Shimazono Susumu. "From salvation to spirituality: popular religious movements in Japan", Rosanna, Vic: *Trans Pacific Press*, 2004.

²⁰⁷ Suzuki, Kentarō. "Divination in Contemporary Japan: A General Overview and an Analysis of Survey Results" *Japanese Journal of Religious Studies* 22, no. 3/4: 249-266. 1995. p. 256.

²⁰⁸ Tatsuya, Yumiyama, and 弓山達也. "Varieties of Healing in Present-Day Japan." *Japanese Journal of Religious Studies* 22, no. 3/4: 267-82. 1995.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 276.

fenomeno nuovo, ma come il ritorno di pratiche le cui origini vengono fatte risalire a prima ancora della nascita del Buddha²¹⁰.

Con la mia ricerca ho infine cercato di analizzare i dati a mia disposizione alla luce del modo in cui vengono proposte le pratiche divinatorie e come vengono fruite da parte di un pubblico giovane. Ho messo a confronto i miei dati prendendo in considerazione i contributi di alcuni autori su come i cambiamenti portati dal processo di modernizzazione abbiano influenzato le richieste, e quindi anche le offerte, nell'ambito delle pratiche divinatorie. In particolare, il rapido sviluppo economico, concentrato nelle ultime decadi del ventesimo secolo, ha dato vita in Thailandia a nuove dinamiche in ambito economico e politico che si riflettono anche sulla sfera religiosa e spirituale. Viene rilevato ad esempio un cambio di orientamento nelle richieste della clientela dei divinatori. Le necessità di questa sono variate e ora s'indirizzano su fini sempre più «prosperity oriented»²¹¹, da questo ne consegue un adattamento anche delle pratiche stesse da parte di chi le offre. Le principali questioni rivolte ai divinatori mi è sono state dette riguardare l'ottenere fortuna economica e in amore, con domande che possono variare dal come avere i numeri vincenti per la lotteria, quando si diventerà ricchi, al quando si troverà la persona giusta o se quella che si ha sia tale. Questi però non sono gli unici elementi in gioco, scrive Pattana: «The more Thailand modernizes and the economy rationalizes, the more people are displaced - spiritually as well as socially and geographically»²¹².

I racconti delle persone che ho intervistato confermano ampiamente che i servizi offerti da un divinatore vengano cercati anche perché riescono a rispondere, in senso più ampio, a situazioni di incertezza, dubbio, preoccupazione o crisi, quali, ad esempio: come ottenere un buon lavoro, una promozione, un business fruttuoso, che cosa fare di fronte a scelte difficili, quale sia il momento migliore per compiere certe scelte. Chiuderei con una citazione presa nuovamente da Pattana:

²¹⁰ Strong, *Buddhisms: an introduction*...cit. p. 129; Powers, *The Buddhist World*...cit. p. 14.

²¹¹ Pattana, *Beyond Syncretism*...cit. p. 468.

²¹² *Ivi*, p. 174.

«What Thailand's spirit cults offer to their followers – and what significant numbers of people clearly need – is advice, comfort, and a promise of understanding the future in an uncertain world»²¹³

²¹³ Pattana, *You may not believe. But never offend the spirits...* cit. p. 174.

BIBLIOGRAFIA

BHABHA, Homi. "The commitment to theory", *New Formations*, 1988(5).

BUSWELL, Robert E. Jr., editor in chief. "Encyclopedia of Buddhism". New York: *Macmillan Reference*, USA, 2004.

CLANDININ, D. J. "Engaging in narrative inquiry". *Walnut Creek*, CA: Left Coast Press, 2013.

COHEN, Erik. "Spirit mediumship and the state in mainland Southeast Asia: A comparative perspective", *Journal of Southeast Asian Studies*, 51(1-2), 72-94, 2020.

CRESWELL, J. W., & Poth, C. N. "Qualitative inquiry & research design: Choosing among five approaches" (Fourth edition.). *SAGE*, 2018.

CURRY, P. (Ed.). "Divination: Perspectives for a New Millennium" (1st ed.). *Routledge*, 2010.

DeWALT, Kathleen Musante, and Billie R. DeWalt. "Participant observation: a guide for fieldworkers", *Rowman Altamira Press*, 2011.

FABIETTI, Ugo. "Elementi di antropologia culturale", Milano, *Mondadori Università*, 2015.

FIORDALIS, David. "On Buddhism, divination and the worldly arts: Textual evidence from the Theravāda tradition", *Indian International Journal of Buddhist Studies*, 2014, volume 15, pages 79-108.

FUMANTI, Mattia. "The Making of the Fieldwork-er: Debating Agency in Elites Research." *Anthropology Matters* 6 (2): 1–9. 2004.

GEERTZ, Clifford. "Words and Lives", Stanford: *Stanford University Press*, 1988.

GEERTZ, Clifford. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight." *Daedalus* 101, no. 1: 1–37. 1972.

GRAY, Christine. "Hegemonic Images: Language and Silence in the Royal Thai Polity", *Man, New Series*, Vol. 26, No. 1, 1991.

GRAY, Christine. "Thailand: The Soteriological state in the 1970s," Ph.D. diss., University of Chicago, 1986.

HARRISON, Rachel V., and Peter A. Jackson. "Introduction: Siam's/Thailand's Constructions of Modernity under the Influence of the Colonial West." *South East Asia Research* 17, no. 3: 325–60. 2009.

IRVINE, Walter. "Decline of Village Spirit Cults and Growth of Urban Spirit Mediumship: the Persistence of Spirit Beliefs, the Position of Women and Modernization", *Mankind*, 14: 315-324, 1984.

JACKSON, Peter A. "Beyond Hybridity and Syncretism: Kala-Thesa Contextual Sensitivity and Power in Thai Religious and Gender Cultures." *Journal of Anthropology (Warasan Manutsayawitthaya) Sirindhorn Anthropology Centre*, 2020.

JACKSON, Peter A. "The Thai regime of images", *Sojourn: Social Issues in Southeast Asia*, Vol 19, No 2, pp 181-218, 2004a.

JACKSON, Peter A. "The Performative State: Semi-Coloniality and the Tyranny of Images in Modern Thailand." *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 19, no. 2 (2004): 219–53.

JACKSON, Peter A. "Capitalism Magic Thailand: Modernity with Enchantment", Singapore : *ISEAS Publishing*, 2022.

JENKINS, Timothy. "Fieldwork and the Perception of Everyday Life." *Man* 29, no. 2: 433–55, 1994.

KEYES, C.F., & Tanabe, S. "Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos" (1st ed.), Routledge, 2002.

KEYES, C.F., "Moral authority of the Sangha and modernity in Thailand: sexual scandals, sectarian dissent, and political resistance", in Sulak Sivaraksa (ed.) *Socially Engaged Buddhism for the New Millennium: essays in honor of the V.Bn. Phra Dhammapitaka (Bhikkhu RA. Payutto) on his 60th birthday anniversary*, Bangkok: Sathira-Nagapradipa Foundation and Foundation for Children, p.121-147, 1999.

KIRSCH, Thomas. A. "Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation", *Journal of Asian Studies*, 36(2): 241-266, 1977.

McDANIEL, Justin. T. "The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand". New York: *Columbia University Press*, 2011.

MOERAN, Brian. "From Participant Observation to Observant Participation: Anthropology, Fieldwork and Organizational Ethnography", *Samfundslitteratur*, 2007.

MORRIS, Rosalind C. "Modernity's Media and the End of Mediumship? On the Aesthetic Economy of Transparency in Thailand", *Public Culture* 1 May 2000; 12 (2): 457–475.

MURASHIMA, Eiji. "The Origin of Modern Official State Ideology in Thailand", *Journal of Southeast Asian Studies*, Mar 1;19(1):80-96. 1988.

NIDHI, Eoseewong. "Spatiality in Thai Thought (Pheun-thi nai khati thai)", *Sinlapawattantham (Art and Culture)*, 13(2): 180-192. 1991(BE 2534).

PATTANA, Kitiarsa. "Beyond Syncretism: Hybridisation of Popular Religion in Contemporary Thailand", *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3): 461-487. 2005.

PATTANA, Kitiarsa. "Magic monks and spirit mediums in the politics of Thai popular religion", *Inter-Asia Cultural Studies*, 6:2, 209-226, 2005.

PATTANA, Kitiarsa. "Mediums, Monks and Amulets: Thai Popular Buddhism Today". Chiang Mai and Seattle: *Silkworm Books and University of Washington Press*, 2012.

PATTANA, Kitiarsa. "You may not believe. But never offend the spirits: spirit-medium cult discourses and the postmodernization of Thai religion." In *Global Goes Local: Popular Culture in Asia*, edited by Timothy J. Craig and Richard King, 160-76. British Columbia, Canada: University of British Columbia Press, 2002.

POWERS, J. (Ed.), "The Buddhist World", Routledge, 2015.

QUARTICH Wales, H. G. "Divination in Thailand: The hopes and fears of a Southeast Asian people". London: *Curzon*. 1983.

REYNOLDS, Craig J. "Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change." *The Journal of Asian Studies* 35, no. 2 (1976): 203–20.

ROBSON, Colin. "Real World Research", *Oxford: Blackwell*, 1993.

SHIMAZONO Susumu. "From salvation to spirituality: popular religious movements in Japan", Rosanna, Vic: *Trans Pacific Press*, 2004.

SIANI, Edoardo. "Stranger Diviners and their Stranger Clients: Popular Cosmology-Making and its Kingly Power in Buddhist Thailand", *South East Asia Research*, 26(4): 416-431. 2018.

SIANI, Edoardo. "Buddhism and Power", in Pavin Chachavalpongpun (ed.), *Routledge Handbook of Contemporary Thailand*. London and New York: Routledge. Pp, 268-77. 2020.

SIANI, Edoardo. "Stranger Diviners and their Stranger Clients: Popular Cosmology-Making and its Kingly Power in Buddhist Thailand", *South East Asia Research*, 26(4): 416-431. 2018.

SKILLING, Peter. "Theravada in History", *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies* 11, 2009.

SKILLING Peter, Jason A. Carbine, Claudio Ciccuzza & Santi Pakdeekham (eds.), "How Theravada is Theravada? Exploring Buddhist Identities", Chiang Mai, *Silkworm Books*, 2012.

SKINNER, Jonathan, ed. "The interview: An ethnographic approach", Vol. 49. *A&C Black*, 2013.

STEWART, Alex. "The Ethnographer's Method". *Qualitative Research Methods Series* 46. Newbury Park: Sage. 1998.

STRONG, John. "Buddhisms: an introduction". London England: *Oneworld Publications*, 2015.

SUZUKI, Kentarō. "Divination in Contemporary Japan: A General Overview and an Analysis of Survey Results." *Japanese Journal of Religious Studies* 22, no. 3/4 : 249-266. 1995.

TAMBIAH, Stanley J. "World Conqueror, World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background". Cambridge, UK: *Cambridge University Press*, 1976.

TERWIEL, B. J. "A Model for the Study of Thai Buddhism", *Journal of Studies*, 35(3): 391-403. 1976.

VAN ESTERIK, Penny. "Materializing Thailand", *Oxford & New York: Berg*. 2000.

VAN WILLIGEN, John, and Billie R. DeWalt. "Training Manual In Policy Ethnography", Washington, DC: *American Anthropological Association*, 1985.

WHITE, Erick. "Fraudulent and Dangerous Popular Religiosity in the Public Sphere: Moral Campaigns to Prohibit, Reform, and Demistify Thai Spirit Mediums." *Spirited Politics: Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*, Eds. Andrew Willford and Kenneth George, 2005.

WHITE, Erick. "Rethinking Anthropological Models of Spirit Possession and Theravada Buddhism", 2017.

YUMIYAMA, Tatsuya and 弓山達也. "Varieties of Healing in Present-Day Japan." *Japanese Journal of Religious Studies* 22, no. 3/4: 267–82. 1995.