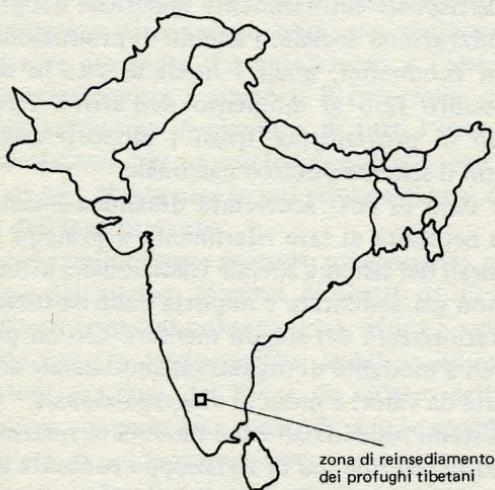


RISTRUTTURAZIONE DEL VILLAGGIO E DELLA VITA MONASTICA TRA I PROFUGHI TIBETANI NELL'INDIA MERIDIONALE*

Antonio Marazzi
Università di Pavia



A Bylakuppe, nello stato indiano del Karnataka, è sorto il più importante insediamento stabile, autonomo ed economicamente autosufficiente, di tibetani fuori dalla loro terra d'origine (1). Allevatori e agricoltori nelle impervie regioni a nord dell'Himalaya, oppure monaci contemplativi, hanno dovuto adattarsi a vivere e lavorare nel

*Devo al cortese interessamento dell'ufficio privato del Dalai Lama l'autorizzazione ottenuta presso le autorità indiane a recarmi negli insediamenti tibetani di Bylakuppe nell'inverno 1975/1976. Un ringraziamento particolare a Phuntsog Wangyal, che mi ha accompagnato in quei luoghi e del cui aiuto mi sono largamente avvalso.

1. L'insediamento tibetano fa parte di un più ampio programma di riforma agraria intrapreso dal governo di quello stato indiano. I primi tibetani arrivarono a Bylakuppe nel dicembre del 1960. Secondo gli accordi presi tra le autorità indiane e l'ufficio privato del Dalai Lama, i profughi avevano il compito iniziale di disboscare una zona di giungla e di costruire in seguito strade d'accesso e sei villaggi di cento abitazioni ognuno. Obiettivo del governo indiano era quello di bonificare un'area disabitata e considerata pericolosa per la presenza di elefanti e cinghiali; i tibetani, dal canto loro, potevano ottenere del terreno da coltivare a condizioni vantaggiose. Durante i lavori, i tibeta-

caldo clima monsonico dell'India meridionale; e un salto ben maggiore di quello della latitudine si è avuto nel passaggio dalla vita all'interno del sistema politico-sociale del Tibet tradizionale, alla condizione di profughi in un paese sconosciuto nella lingua e nelle usanze.

E' una situazione di crisi, in cui la dinamica culturale e sociale è particolarmente accentuata. In tali condizioni è possibile osservare quali sono state le risposte culturalmente specifiche del gruppo: quali le forme di organizzazione sociale, i sistemi di produzione e di distribuzione dei beni economici; quali i modi di vita in un ambiente ecologico sconosciuto fino al momento dell'arrivo e radicalmente diverso da quello di provenienza, quali i rapporti con l'ambiente sociale locale e con il sistema politico nazionale.

Proprio in un caso di così accelerata dinamica sociale, i tibetani hanno sentito la necessità di fare riferimento a principi strutturali e ad elementi culturali del sistema sociale tradizionale, affermando così una continuità non già assicurata e imposta dalle istituzioni, ma condivisa perché interiorizzata dai singoli membri. Ciò ha portato a forme istituzionali ed a modalità di organizzazione sociale ed economica nuove, ma derivate da valori e modi di vita tradizionali.

L'analisi dei sistemi residenziali e dei modelli di relazione familiare e collettiva realizzati dai tibetani di Bylakuppe consente di mettere in risalto, da un lato, l'originalità delle soluzioni adottate; dall'altro la vitalità della cultura propria del gruppo. I due aspetti sono indissolubilmente legati: è il costante riferimento ai valori della cultura tibetana che consente la vita e il funzionamento delle istituzioni create *ex novo* in India. Le espressioni culturali che i tibetani hanno portato con sé si rivelano essere non già mere sopravvivenze di un sistema sociale ormai definitivamente scomparso, ma il fondamento stesso della vita sociale dei profughi nella nuova situazione.

ni ricevevano una paga di 2 rupie al giorno, più il vitto. Nel 1963 terminò la preparazione dei terreni per la coltivazione agricola e la costruzione delle abitazioni; iniziò allora l'assegnazione di case e terre da parte di un funzionario indiano e di un rappresentante del Dalai Lama. Inizialmente, la terra venne data in concessione per cinque anni, dietro un compenso minimo, da pagarsi al governo locale: tra le 3 e le 5 rupie annue per acri, a seconda della qualità del terreno. Nel 1968, la concessione fu rinnovata per altri dieci anni. Gli indiani si sono sempre mostrati contrari a concessioni più lunghe, dichiarando di ritenere prossima una soluzione del problema tibetano, con il conseguente ritorno in patria dei profughi. Ma nessuno ha mai dubitato che, alla scadenza, la concessione fosse rinnovata. E' in queste condizioni di precarietà che acquista rilievo lo sforzo di ristrutturazione dei profughi tibetani.

Un nuovo nucleo residenziale: il cim-tzang

A Bylakuppe, i tibetani hanno adottato un tipo di nucleo residenziale minimo, il *cim-tzang* (2) e, al più ampio livello locale, due modelli di vita collettiva: il *villaggio* e il *monastero*.

Il *cim-tzang* costituisce l'aspetto più innovativo della struttura sociale. È formato da cinque persone, preferibilmente unite tra loro da legami di affinità e di consanguineità, che dividono una abitazione comune, ad esse assegnata. La coresidenza è l'elemento principale, rispetto alle relazioni tra i membri. Il *cim-tzang*, infatti, non nasce per decisione autonoma di alcuni o di tutti i suoi membri — come avviene generalmente per un nucleo familiare — ma in seguito all'assegnazione ad essi di una casa in cui vivere assieme, da parte dell'ufficio centrale dell'insediamento.

Le relazioni familiari sono soltanto un elemento preferenziale, nella formazione del nucleo. Membri di diritto di un gruppo familiare sono considerati, oltre ai consanguinei, affini e collaterali, anche i servitori delle famiglie aristocratiche, legati da un rapporto di dipendenza anteriore alla fuga dal Tibet. Se all'atto dell'assegnazione un nucleo familiare comprendeva meno di cinque membri adulti (i bambini fino all'età di sei anni non sono considerati nella distribuzione delle abitazioni e dei terreni), il *cim-tzang* è completato con altri membri, scelti a caso tra coloro che si sono iscritti nella lista dell'insediamento. Se, al contrario, una famiglia è troppo numerosa per formare un solo *cim-tzang*, alcuni membri vanno a far parte di uno o più *cim-tzang* vicini.

I *cim-tzang* non costituiscono delle unità produttive, dato che l'unico bene economico — la terra — è stato assegnato individualmente nella misura di un acro a testa (3), per gli individui di oltre sei anni di età, all'atto dell'iscrizione.

Anche nella fase del consumo, i *cim-tzang* si separano, al loro interno, in genere raggruppandosi secondo i legami di parentela. Ciò risulta particolarmente per il vitto: non appena possibile, si fanno delle cucine separate, dove ogni gruppo familiare (o ogni singolo individuo senza parenti) cuoce i propri cibi. Sotto questi aspetti —

2. In tibetano: ཆིມ་ཚང. Nella trascrizione, non si è seguito alcuno dei criteri adottati da altri autori, in quanto ritenuti poco efficaci se applicati alla lingua italiana; si è cercato quindi anzitutto di assicurare una pronunzia quanto più possibile vicina a quella originale.

3. circa 4000 mq.

come pure, spesso, nell'organizzazione del lavoro — la parentela ha conservato quella forza coesiva che aveva nel sistema sociale tradizionale.

I *cim-tzang* costituiscono, invece, delle unità sociopolitiche che formano gli elementi-base della struttura dei villaggi. Hanno un proprio *leader*, che agisce come rappresentante del gruppo nel più vasto ambito della comunità locale e indirettamente dà omogeneità ai diversi *cim-tzang*, comunque costituiti. Tale figura è nata da esigenze contingenti e non aveva precedenti nella tradizione tibetana. La novità risalta anche dal neologismo coniato per indicare la persona che riveste quel ruolo: *pa-chen* (4) è una parola composta dal sostantivo “padre” e dall’aggettivo “grande”.

Anche *cim-tzang* è parola che è stata coniata dai profughi per indicare l’unità residenziale di nuovo tipo (5). L’unità residenziale tradizionale, la “casa”, viene indicata altrimenti in lingua tibetana con due termini: *kang-ba* (6), se si vuole fare riferimento principalmente alla costruzione; *nang* (7), se si vogliono indicare le persone che formano il nucleo abitativo.

Il termine adottato in lingua inglese dall’amministrazione indiana per il *cim-tzang* è *household* (8).

Il tipo di abitazione assegnato a ogni *cim-tzang* è composto da una costruzione con muri in bambù e terra impastata (o in alcuni casi in mattoni) e tetto in lamiera ondulata, di circa 15 metri quadrati, senza divisorì interni. A questa costruzione-base, molti hanno fatto aggiunte e miglioramenti, per rendere la abitazione più ampia e più adatta a proteggere gli abitanti dalle frequenti piogge, dagli animali e dagli sbalzi di temperatura.

4. In tibetano: བ ཁ ར

5. Lo stesso Phuntsog Wangyal, che è tibetano, appena arrivato a Bylakuppe ebbe difficoltà a comprendere il significato di quella parola che udiva per la prima volta.

6. In tibetano: བ བ བ

7. In tibetano: ར བ

8. L’inglese è tuttora una delle lingue ufficiali in India. Ricordiamo che *household* è stato efficacemente tradotto in italiano con il termine “casata” (Fox, 1973, p. 281). Quanto a “casa”, la distinzione tra *kang-ba* e *nang* si perde nella traduzione italiana. Notiamo come, invece, la lingua inglese conservi una analoga distinzione. A *kang-ba*, infatti, si può far corrispondere *house*; a *nang*, *home*.

Organizzazione del villaggio

Villaggio e monastero sono i modelli di collettività adottati dai tibetani di Bylakuppe. Erano queste le forme di vita associata prevalenti in Tibet (le altre erano i gruppi nomadi e la vita urbana, che aveva però un esempio unico in Lhasa) e ad esse si adattavano quindi facilmente le abitudini dei laici, da una parte, e dei religiosi, dall'altra. In India, mancava però il tessuto connettivo politico ed economico in cui inserire questi gruppi locali, regolandone i rapporti di interdipendenza, come avveniva quando villaggi e monasteri erano parte di una organica realtà sociale. A Bylakuppe i due modelli di vita sociale hanno tratto dagli elementi culturali tradizionali forza sufficiente per affermarsi. Ma la situazione politica ed economica che i profughi hanno dovuto affrontare e in cui si sono trovati inseriti, è radicalmente diversa da quella della società da cui provenivano e dalla quale essi derivavano i modelli di riferimento di vita associata.

Compiendo un processo di astrazione per risalire dalla concreta realtà sociale ai principi generali che informano l'azione dell'individuo nella società (ovvero, per dirla in termini durkheimiani, per passare dalle "cose" alle "rappresentazioni") si può considerare la riforma agraria indiana come l'espressione di un orientamento individuista, che contrasta con la visione totalizzante della cultura tibetana. Secondo Louis Dumont, questi due orientamenti, che si escludono a vicenda, sono alla base dell'opposizione – non soltanto in India – tra mondo tradizionale e mondo moderno (9).

A Bylakuppe, i due opposti orientamenti sono venuti a confronto: l'insediamento tibetano rappresenta una soluzione reale, empirica (quindi una tra le tante, storicamente e culturalmente possibili) in una data situazione e di fronte a concrete esigenze esistenziali. Le forme sociali adottate sono espressioni delle tensioni e delle contraddizioni presenti a livello ideologico, ma testimoniano anche la ricerca, pur in condizioni materialmente assai sfavorevoli, di un equilibrio tra l'affermazione del singolo e le esigenze della collettività; tra il princi-

9. Scrive Dumont: "E' subito evidente che vi sono due configurazioni di questo genere reciprocamente opposte: una è caratteristica delle società tradizionali e l'altra della società moderna. Nella prima, come nella Repubblica di Platone, l'enfasi è posta sulla società come un insieme... Nella società moderna, al contrario, l'essere umano è considerato come l'uomo indivisibile 'elementare' sia come essere biologico sia come soggetto pensante". (Dumont, 1972, p. 44). La traduzione è mia.

pio dell'individuo come fine, intorno a cui si organizza la società, e quello della trascendenza, al cui fine l'uomo organizza la società.

L'esistenza di due diversi tipi di organizzazione sociale, il villaggio e il monastero, offre inoltre la possibilità di una comparazione tra di essi e in particolare tra il modo in cui l'uno e l'altro hanno affrontato i problemi sorti nella nuova situazione. Il monastero si presentava come il tipo di organizzazione più appropriato alla concezione totalizzante e trascendente della vita sociale, ma anche il meno adatto ad operare in una società aperta, in una economia di mercato. All'opposto, un villaggio formato da tante monadi autonome e autosufficienti costituiva una apprezzabile risposta ai problemi materiali dei profughi, ma era insoddisfacente sia da un punto di vista strettamente funzionale, sia rispetto ai valori culturali del gruppo. Le soluzioni adottate nei due casi, di fronte a problemi comuni e nel medesimo ambiente ecologico e sociale, rappresentano fenomeni di dinamica sociale utilmente comparabili tra loro, e sotto molti aspetti riconducibili alla dicotomia individuo-comunità.

I villaggi sono sei, composti ognuno di cento *cim-tzang*. Inizialmente, quindi, ogni villaggio comprendeva cinquecento persone in età superiore ai sei anni. L'andamento demografico, con netta prevalenza delle nascite sulle morti, e l'arrivo di altri profughi (per lo più parenti dei primi arrivati), ha portato il numero complessivo dei tibetani registrati a 4500 circa, nel 1975.

La distribuzione delle persone tra i diversi villaggi è avvenuta casualmente. Così come arrivavano, i gruppi sono stati assegnati al villaggio che ancora non era occupato, o lo era solo parzialmente. E' accaduto, così, che al villaggio 4 (10) sono venuti a trovarsi in buona parte profughi provenienti dalla regione orientale del Kham, dato che essi erano giunti insieme a Bylakuppe. Al villaggio 2, invece, si sono raccolti molti profughi scesi dai centri di Kalimpong e Darjeeling, nella regione himalayana orientale; in buona parte, mercanti che sono riusciti a salvare un po' dei loro beni dal Tibet prima che fosse troppo tardi, o che si sono arricchiti, seppure in modesta misura, con gli affari conclusi in terra d'esilio. Quest'ultimo gruppo ha formato una specie di élite, in termini economici e di prestigio, entro i limiti

10. I villaggi non hanno un nome proprio, e vengono indicati tuttora con il numero con cui furono segnati inizialmente sulla carta i diversi insediamenti, all'atto della distribuzione delle terre.

molto ristretti consentiti da una condizione di profughi, analoga per tutti, e da una struttura, come quella dei villaggi, sostanzialmente equalitaria.

La distanza tra un villaggio e l'altro varia da un minimo di dieci minuti di cammino ad un massimo di trenta-quaranta minuti. I terreni assegnati agli abitanti dei diversi villaggi sono nella maggioranza dei casi adiacenti ai villaggi stessi; soltanto gli abitanti dei villaggi 5 e 6 devono percorrere mezz'ora circa di cammino per raggiungere i propri campi.

I sei villaggi hanno forma molto simile: la pianta è centrale, con le abitazioni allineate lungo vie diritte che si incrociano perpendicolarmente. Al centro vi è un ampio e desolato spiazzo con la fontana, che serve come luogo di raduno per gli uomini e il bestiame, gli uni e gli altri attirati dalla presenza dell'acqua.

Al centro dell'insediamento, isolato ma non distante dai singoli villaggi, vi è un ufficio amministrativo centrale, tenuto da un rappresentante del Dalai Lama, da un pubblico funzionario indiano e da un segretario, tibetano. L'ufficio ha l'incarico di curare le questioni economiche e finanziarie di interesse generale, di tenere un registro anagrafico, di dirimere le controversie che gli vengono riportate, di provvedere alla manutenzione e al regolare svolgimento delle attività all'interno del territorio assegnato ai tibetani.

Ogni villaggio, inoltre, ha una propria struttura politico-amministrativa. Essa è costituita da dieci *ciu-pön* (11) letteralmente "capo di dieci", che rappresentano ognuno dieci *cim-tzang* vicini e da due *chi-mi* (12), eletti ogni anno (13) dagli abitanti, rappresentanti dell'intero villaggio.

L'elezione popolare costituisce una novità rispetto al sistema politico-amministrativo tradizionale. Un sistema elettorale a suffragio

11. In tibetano: ད୍ୱୁ རୁ རୁ

12. In tibetano: ད୍ୱୁ རୁ

13. Inizialmente, i *ciu-pön* erano quattordici e come rappresentanti del villaggio vi erano quattro *ghia-pön* (letteralmente "capo di cento"), scelti dall'ufficio del Dalai Lama.

universale, con le sue modalità di applicazione, è stato messo a punto per la prima volta tra i tibetani dai coloni di Bylakuppe. Parimenti innovative, rispetto alla struttura tradizionale dei villaggi tibetani, sono le cariche dei rappresentanti, e le loro mansioni.

L'elezione del *chi-mi* avviene nel modo seguente. Ogni persona al di sopra dei diciotto anni indica quattro nomi al *ciu-pön* da cui dipende il proprio *cim-tzang*. Ogni gruppo di dieci case vicine dipende da un *ciu-pön*, ed è tra gli abitanti del proprio gruppo che ognuno sceglie i propri quattro candidati. I *ciu-pön* presentano i quattro candidati che hanno ricevuto più preferenze nel proprio settore. Tra questi quaranta nomi vengono quindi selezionati i quattro candidati con più preferenze. Al termine di ogni anno (del calendario tibetano, cioè intorno a fine febbraio) ha luogo l'elezione generale: tutti i membri del villaggio sono chiamati alle urne, per scegliere uno tra i quattro candidati. Vengono predisposte quattro urne, recanti ognuna il nome di uno dei candidati. Ogni votante riceve un foglio di carta che reca un sigillo, posto dal supervisore dell'elezione (il *chi-mi* di un villaggio vicino) e lo depone nell'urna dei candidati al quale vanno le sue preferenze. Fatto lo spoglio delle votazioni, risultano eletti *chi-mi* per il prossimo anno i due candidati che hanno raccolto il maggior numero di preferenze. Non è stato, invece, messo a punto un sistema per la sostituzione dei *ciu-pön*; finora, nei casi in cui si è presentata la necessità, è stato l'ufficio centrale a indicare un nuovo nome.

I *chi-mi* assolvono a diverse funzioni, all'interno del villaggio e nei rapporti con l'esterno. Tra le prime, vi è il mantenimento dell'ordine, la direzione di lavori pubblici, la decisione su probemi di interesse collettivo. Per pagare alcune spese pubbliche — prime fra tutte l'acqua e la luce elettrica, e quindi riparazioni e spese impreviste — i *chi-mi* dispongono di un piccolo fondo di cassa. Esso è alimentato soprattutto dal reddito di un piccolo appezzamento di terreno (di circa tre acri per il campo 2) che il villaggio affida in gestione ai *chi-mi*, e che essi devono coltivare, per tutta la durata del loro mandato. L'ordine pubblico è affidato ai *chi-mi*, per riconoscimento anche delle autorità indiane, nell'ambito di questioni che interessano soltanto persone del villaggio e beni tibetani. Di fronte a una trasgressione, come può essere un furto o una disputa tra membri del villaggio, il *chi-mi* interviene, nel tentativo di ristabilire l'ordine violato. Se il colpevole è noto, il *chi-mi* lo convoca nella propria casa, insieme con il danneggiato. Dal confronto con le due parti, egli decide se vi è

colpa ed eventualmente l'entità del danno, oppure ancora, se vi è una controversia, da che parte sta il torto e la ragione. Il *chi-mi* invita quindi il colpevole a una formale promessa di buona condotta e la parte lesa ad accordarsi con lui per riparare all'infrazione, di fronte a una immagine del Dalai Lama. La promessa e l'accordo assumono un carattere vincolante per il riconoscimento dell'autorità spirituale e temporale del Dalai Lama, mentre il *chi-mi* si limita ad amministrare la giustizia. In tale veste, egli chiede al colpevole un compenso in denaro; la somma servirà in seguito per pagare spese comuni del villaggio.

Nel caso che il colpevole non sia noto, ci si affida spesso alle voci popolari, o all'indicazione della veggente, in tibetano *ta-pum-ken* (14) o, in forma abbreviata, *ta-wa* (15). E' questa una figura che gode di un credito riconosciuto, sia nell'ambito secolare sia in quello religioso, per antica tradizione. Una di esse vive in un'abitazione isolata non lontano dai villaggi, e viene consultata il più delle volte da persone che vogliono avere indicazioni riguardanti questioni private: notizie di parenti rimasti in Tibet, previsioni riguardanti viaggi, affari, problemi sentimentali; le donne, in particolare, se e quando avranno dei figli. La *ta-pum-ken* può essere però consultata anche per questioni di pubblico interesse, ad esempio per avere conferma di una voce che indica in una persona il responsabile di una infrazione. Il caso è raro; si è presentato una volta che si è scoperta la sparizione dei libri contabili e di denaro dalla cassa di una cooperativa che dipende dall'ufficio centrale. Tra gli abitanti dei villaggi si era sparsa la voce che il responsabile era una certa persona, ma non vi erano prove. I membri dell'ufficio centrale si recarono allora dalla *ta-pum-ken* ed ebbero da lei la conferma che i sospetti erano fondati. Il presunto responsabile fu allora convocato e invitato a restituire ogni cosa. Ma egli preferì fuggire; la sua terra fu confiscata e assegnata a una famiglia bisognosa.

Prima di emettere i propri responsi, la *ta-pum-ken* celebra una

14. In tibetano: བྱା' འସ' རା' རྩ'.

15. In tibetano: བྱା' འସ'.

semplice cerimonia. Si tratta di un rito che appartiene alla tradizione tibetana prebuddhista, in cui sono confluiti molti elementi del buddhismo, come la recita di particolari *mantra* e preghiere. Davanti a sè, la *ta-pum-ken* dispone un piccolo altare, con offerte e lampade di burro. Nella parte superiore, infilati parallelamente in un piatto colmo di riso, stanno tre dischi di metallo del diametro di circa 10 centimetri. E' attraverso tali dischi che la veggente 'vede' ciò che è ignoto o non è ancora accaduto. Le sue visioni vengono espresse per immagini, per lo più oscure e di non facile interpretazione, mentre essa si trova in uno stato di leggera *trance*.

Se avviene un furto o un'infrazione d'altro genere che riguardi non più soltanto la comunità tibetana ma anche gli indiani, o perché il danneggiato è indiano o per la gravità del fatto, la polizia locale può intervenire, ma solo attraverso il *chi-mi*, chiedendo a lui l'autorizzazione a entrare nel villaggio oppure invitandolo a consegnare loro il colpevole.

Non si sono mai avuti delitti, nei villaggi dei profughi. Durante il periodo iniziale, quando le condizioni di vita erano molto dure e vi era una tensione diffusa, per l'incertezza del futuro, erano frequenti disaccordi e liti. In seguito, raggiunta una certa stabilità, i rapporti si sono fatti più distesi e all'interno dei villaggi si è diffuso quel clima di serenità che è caratteristico delle comunità tibetane. Lamentele e casi riportati al *chi-mi* sono diventati rari.

L'andamento demografico di ogni villaggio viene seguito dai *chi-mi*, che raccolgono le segnalazioni dei *ciu-pön* e le riportano all'ufficio centrale, dove si tiene un registro delle nascite e delle morti.

Per quanto riguarda le nascite, vi è una difficoltà che insorge all'attribuzione dei nomi. I tibetani, per tradizione, non hanno fretta di dare un nome al neonato; vogliono consultare per questo un lama, che a sua volta si riserva spesso di assegnare un nome appropriato e di buon auspicio dopo aver consultato a lungo gli astri e antichi testi. Ma la registrazione andrebbe fatta subito, per le autorità indiane, e quindi vengono fatte pressioni in tal senso sui genitori, che spesso finiscono per indicare un nome provvisorio.

Alla morte di un membro dei villaggi, il corpo viene cremato senza particolari ceremonie pubbliche. La questione di maggiore interesse pubblico, in occasione di una morte, riguarda l'assegnazione dell'acro di terra del defunto ad altra persona. Tale compito è prerogativa dell'ufficio centrale. In ordine di preferenza, tra i possibili nuovi

assegnatari, vengono: figli e parenti minori del defunto, altri parenti ancora senza terra, minori di altri *cim-tzang* ma dello stesso villaggio, con il minore numero di acri di terra da coltivare. In ogni caso, il terreno viene lasciato un altro anno, dopo la morte, in gestione ai parenti, perché con il reddito essi possano pagare le spese per le preghiere propiziatorie ad una nuova, positiva incarnazione del defunto.

I matrimoni vengono celebrati con un invito a casa dello sposo e talvolta, in un secondo tempo, a casa dei genitori o di parenti della sposa: vi partecipano vicini e parenti, che portano agli sposi una sciarpa augurale, la *kha-ta*, un'offerta in denaro e, più raramente, un dono. Nei momenti di difficoltà, e presso le famiglie più povere, ci si limita a offrire un tè a tutti. L'invito serve per presentare ufficialmente la sposa al gruppo, e non sono necessarie altre formalità. Contrariamente a quanto avviene per le nascite e le morti, i matrimoni non vengono registrati dall'ufficio centrale, né la tradizione prevede un intervento dei monaci.

Il fatto che i matrimoni non vengano registrati non facilita però i divorzi. Chi ha, o si assume, la colpa del fallimento del matrimonio deve dare una compensazione in denaro o in beni (o l'uno e l'altro) a chi subisce il danno della separazione, e per questo fatto sarà circondato da una cattiva fama presso la comunità in cui vive. Di tale compensazione si occupano di solito le stesse persone che hanno combinato il matrimonio — genitori e lo zio paterno degli sposi, generalmente — e si sono in un certo senso rese garanti della sua buona riuscita. In un caso recente, un marito, riconosciuto colpevole, ha pagato mille rupie alla moglie che lasciava, impegnandosi inoltre a versarle il reddito del proprio acro di terra per due anni. In un altro caso, un uomo che aveva una relazione pubblicamente riconosciuta con un'altra donna, è stato portato dalla pressione sociale a divorziare dalla moglie. Ha dovuto lasciarle tutto, ed ha abbandonato la casa portando con sé solo i propri vestiti.

In caso di divorzio, secondo la tradizione tibetana, i figli vengono divisi: i maschi sono affidati al marito, e le femmine alla moglie. Il marito costretto a divorziare perché adultero, ad esempio, ha portato con sé i due figli maschi, a cui ha dovuto provvedere, pur essendo rimasto senza terra.

Tipologie matrimoniali: la poliandria adelfica

La monogamia è la forma matrimoniale più diffusa. Tuttavia, secondo la tradizione, sono comuni le unioni poligamiche; in particolare la poliandria, di cui, specie nella forma di poliandria adelfica, sono presenti numerosi casi. La particolare situazione dei profughi, lungi dal rendere tali esempi dei casi anomali, rafforza le motivazioni sociali ed economiche che stanno alla base di tale scelta culturale.

Il primo elemento unificante dei *cim-tzang* è quello residenziale. Nel caso in cui il *cim-tzang* non sia composto di persone legate da vincoli di affinità o consanguineità, esso non rappresenta, invece, un'unità economica, se non in modo molto parziale. Ogni membro, infatti, coltiva il suo acro di terra a piacere, e non si stabiliscono necessariamente vincoli di coesione e di solidarietà. Mantenendo invece unito il gruppo dei fratelli, anche dopo il matrimonio di uno di essi, si realizza, nel *cim-tzang* comune, una unità economica organica sia di produzione sia di consumo, sotto la direzione, in generale, del fratello maggiore. Ciò rappresenta un notevole vantaggio economico rispetto all'alternativa della dispersione dei fratelli in diversi *cim-tzang*. L'altra soluzione possibile, quella cioè di un nucleo coniugale insieme ai fratelli non sposati in uno stesso *cim-tzang*, è precaria, perché destinata a interrompersi con il matrimonio di un secondo fratello; in tale caso, un fratello o una coppia devono andarsene, mettendo in crisi l'unità economica, oppure il *cim-tzang* risulta sovraffollato, con la prospettiva di esserlo ancora di più alla nascita di figli dalle due coppie, e in tal modo entrerà in crisi sia l'aspetto economico sia quelle residenziali.

Alla base della poliandria adelfica vi è quindi una spinta economica, emergente in condizioni di scarsità, come è stato già affermato, anche con riferimento alla situazione del Tibet (16). La ristrettezza di spazio nelle case e nei villaggi, e la rigida assegnazione dei terreni hanno reso tale spinta particolarmente pressante. D'altra parte, proprio un caso come quello di Bylakuppe rende evidente come la motivazione economica non sia sufficiente, di per sé, a spiegare un comportamento culturale quale la poliandria. In analoghe condizioni di scarsità di terreno e di ristrettezze residenziali, nessun indiano ha scelto la soluzione poliandrica, nel Karnataka. All'interno dell'inse-

16. Cfr. Leach, E.R., 1973; Peter of Greece and Denmark, 1955.

dimento tibetano, la poliandria non è stata una "invenzione", in risposta a un problema economico, ma la ripresa di una consuetudine culturale, ben radicata tra quella popolazione, e rivelatasi funzionale nella nuova situazione.

Un'altra forma di poliandria risulta emergente, e rappresenta, si può dire, una nuova tendenza: quella a condividere una donna tra padre e figlio. Come per la poliandria adelfica, non si tratta di un matrimonio tra più di due persone; la donna risulta, a tutti gli effetti sociali, moglie di uno dei fratelli, nel primo caso, e del padre o del figlio, nel secondo caso. In particolare, i bambini nati dalla donna vengono riconosciuti figli dell'unico uomo socialmente riconosciuto come marito. In conseguenza di ciò, si è proposto il termine di "policotia", in luogo di poliandria, per mettere in risalto come il rapporto che lega la donna ai fratelli del marito sia di tipo sessuale più che sociale (17). Ma, all'esame della situazione reale, tale riferimento esclusivo all'aspetto sessuale risulta troppo restrittivo. I gruppi poliandrici appaiono, nella maggior parte dei casi, una unità economica, sociale e affettiva. L'unione poliandrica che lega padre e figlio ad un'unica donna ha luogo in genere quando il padre, vedovo, ritiene opportuno che vi sia ancora una donna in casa. Allora, o decide di risposarsi, oppure cerca moglie per il figlio. Nel primo caso, se la moglie è giovane, egli non ha niente in contrario a che essa abbia rapporti anche sessuali con il figlio più vicino a lei in età. Nel secondo caso, è il figlio a concedere al padre, per rispetto alla sua posizione di capofamiglia, di avere rapporti con sua moglie. Riguardo al gruppo esterno — che a grandi linee si identifica con gli abitanti del villaggio ed i parenti — la donna risulta sposata a colui che il padre ha indicato come marito: se stesso o il figlio.

La situazione economica all'interno dei villaggi e in particolare il sistema di assegnazione delle terre hanno contribuito ad allentare i legami di dipendenza intergenerazionali tra consanguinei. Già essi si erano mostrati labili sotto molti aspetti nel Tibet tradizionale, dove la solidarietà del gruppo dei fratelli prevaleva spesso su quella tra genitori e figli. Il fatto stesso che non si facesse uso del cognome — se non nel caso delle poche famiglie aristocratiche, proprietarie di terreni che venivano ereditati — indica come la società tibetana tendesse a non dare particolare rilievo ai legami di discendenza. A ciò ha contri-

17. Cfr. Fischer, H. Th., 1952.

buito la credenza buddhista, che tende a svalutare i legami di discendenza reali, in favore dei 'lignaggi ideali', rappresentati dalla serie di incarnazioni successive attraverso cui passano tutti gli esseri viventi. passano tutti gli esseri viventi.

A Bylakuppe, l'indipendenza economica e sociale dei figli dai padri è accentuata in modo particolare. L'abitazione viene assegnata dall'ufficio centrale che, se tende a salvaguardare la unità familiare, non ne fa però una regola condizionante per la distribuzione delle persone nei diversi *cim-tzang*. Ma è soprattutto l'assegnazione individuale dell'acro di terreno coltivabile e la sua non ereditabilità diretta, a svincolare economicamente i figli dalla propria famiglia d'origine.

Esperienze individuali

All'interno dei villaggi, la situazione economica e sociale dei gruppi residenziali è andata diversificandosi. Se l'assegnazione delle abitazioni e del terreno da coltivare, infatti, ha seguito principi strettamente equalitari, diversa è risultata la composizione dei *cim-tzang* e l'estensione del terreno a disposizione dei gruppi familiari. L'ineguaglianza è andata crescendo con il passare degli anni e in seguito alle mutevoli vicende occorse agli individui e ai *cim-tzang* di un villaggio.

Un caso che si può considerare fortunato è quello della famiglia di Lobsang (18). Quando, nel 1971, la famiglia di Lobsang decise di ingrandire la propria casa, molti trovarono che la decisione era imprudente. Non vi era nessuna garanzia di rimanere a lungo a Bylakuppe e si sarebbe forse potuti tornare presto in Tibet. Ma in casa di Lobsang la si pensava diversamente e si voleva, al contrario, dare un senso di stabilità alla vita. I tempi dell'incertezza sembravano ormai lontani. La madre di Lobsang, vedova con sei figli, appartenente ad una famiglia aristocratica che era stata ricca in Tibet ma non aveva potuto salvare quasi nulla nella fuga, arrivò a Bylakuppe con il primo gruppo di profughi. Portò con sé soltanto la figlia maggiore, Pema. Gli altri figli era riuscita a mandarli tutti in Europa a studiare. Non aveva molta fiducia nell'esperimento di Bylakuppe ed inoltre non voleva sottoporre i figli minori ai pericoli e ai disagi di una vita nella giungla dell'India meridionale. Portò con sé, invece, i vecchi servitori che non

18. I nomi sono stati cambiati.

l'avevano lasciata dopo la fuga: la *aya* o bambinaia, che aveva allevato tutti i figli, un cuoco e altri tre servitori. La madre, Pema, la *aya*, il cuoco e un servitore formarono un *cim-tzang*; gli altri due servitori furono ospitati in una casa vicina. I servitori lavoravano i sette acri di terra assegnati al gruppo, mentre la madre, la *aya* e Pema passavano la maggior parte del tempo in casa (19).

Con il passare del tempo, la situazione acquistò un carattere di stabilità. Ora Lobsang, tornato dalla Svizzera dove ha studiato tecnica agraria, è il capofamiglia, anche se ha poco più di vent'anni. E' stato assunto come vicedirettore della stalla, una delle iniziative in cooperativa comuni ai sei villaggi. Pema lavora come impiegata nella piccola banca di Bylakuppe, a circa tre chilometri dalla casa. Lobsang è molto appassionato al suo lavoro e cerca in ogni modo di espandere le attività della stalla; chiedendo prestiti e finanziamenti, è riuscito a ingrandire la stalla, a costruire una sede per gli uffici, a portare il numero delle mucche a 40 e ad avere 5 tori: il latte viene venduto a un grossista indiano (a 1,50 rupie al litro, nel 1975) mentre i tori vengono richiesti per la monta anche dagli agricoltori indiani. Sei acri dei novanta assegnati alla stalla sono stati resi irrigui, così da avere foraggio fresco tutto l'anno. Nel 1975 ha coltivato un nuovo tipo di miglio che riesce a essere competitivo con il mais. La passione e la competenza di Lobsang ne hanno fatto un veterinario dilettante assai richiesto dai vicini.

La casa, rinnovata e ingrandita da Lobsang, ha muri in mattoni rivestiti da intonaco, e pavimenti in cemento: comprende cinque locali più la cucina e un gabinetto dietro la stalla. Vi è l'acqua corrente e la luce elettrica, che aziona, fra l'altro, un grosso ventilatore posto nella stanza che serve da soggiorno. Il combustibile necessario

19. In una situazione tradizionale come questa, la posizione dei servitori non è molto cambiata rispetto a quella che era in Tibet in passato. Se essi non decidono di andarsene – di solito per dedicarsi alla vita religiosa o, più raramente, perché si sposano e la moglie non è bene accetta nella famiglia – rimangono legati alla famiglia per tutta la vita. Non ricevono uno stipendio né compenso di sorta, ma hanno quanto è loro necessario, anche per eventuali viaggi, periodi di meditazione, o altro. I servitori anziani, soprattutto, hanno una notevole influenza in famiglia: per molte questioni importanti, non soltanto vengono consultati, ma un loro parere ha un forte peso decisionale. Così è, ad esempio, per quanto riguarda il matrimonio delle ragazze della famiglia. I pretendenti alle sorelle di Lobsang hanno dovuto conquistarsi le simpatie dell'anziano cuoco, ben sapendo che un suo giudizio sfavorevole avrebbe compromesso ogni loro possibilità di essere accettati.

per la cucina viene fornito dalle pannocchie sgranate di mais e dallo sterco delle mucche fatto essiccare. Non vi è necessità di combustibile da riscaldamento, dato che il clima a Bylakuppe è sempre temperato, e passa dal caldo umido della stagione delle piogge al caldo secco degli altri mesi. Fratelli e sorelle di Lobsang, rimasti in Europa, mandano, o portano con sé in occasione di visite, i tipici prodotti del consumismo occidentale: il registratore a nastro, la macchina fotografica reflex. Lobsang, però, mostra molto più interesse verso i cataloghi di zootecnia e agricoltura, sfogliando i quali progetta grandiose espansioni della stalla. Il problema è trovare i fondi, ma Lobsang insiste presso l'ufficio centrale perché gli concedano un'espansione della stalla e cerca anche, per conto suo, di ottenere qualche donazione dall'estero.

Sul retro della casa, Lobsang tiene due buoi, due mucche e un vitello. I buoi gli servono per coltivare i campi, un lavoro che egli dirige, ma affida ai servitori, essendo sempre occupato con la stalla. Le mucche forniscono latte a sufficienza per la casa: il latte e il burro (quest'ultimo fatto in casa dalla madre di Lobsang, utilizzando la caratteristica zangola tibetana) costituiscono una parte essenziale della dieta, a Bylakuppe, così come avveniva in Tibet. La cucina, in casa di Lobsang, è assai curata: il cuoco viene considerato il migliore del villaggio e riesce a variare in modo imprevedibile i piatti, utilizzando i prodotti stagionali della terra e qualche ingrediente acquistato al mercato. La carne è in tavola tutti i giorni: carne bovina, dato che quella ovina, più richiesta perché consumata dagli indiani, è meno facile da trovare e più costosa.

Poco lontano, vi è la casa di Dorje. Si è ingrandita di poco, rispetto allo spazio assegnato inizialmente; sono stati solo aggiunti una cucina e un ripostiglio. I muri della casa sono di bambù impastati con terra e intonacati, e di bambù sono anche i sostegni delle tegole del tetto. Il pavimento è di terra battuta, un fatto particolarmente negativo durante la stagione delle piogge, quando la terra si trasforma in fango, per infiltrazioni d'acqua. Il *cim-tzang* è costituito da Dorje, sua moglie, cinque figli e una figlia avuta dalla moglie prima del matrimonio. Dorje era arrivato solo a Bylakuppe e lì ha conosciuto la donna che ha poi sposato. Gli altri membri adulti che costituivano il *cim-tzang* originario se ne sono andati, e hanno lasciato spazio alla famiglia di Dorje. Ma non gli hanno lasciato, naturalmente, anche la terra. Così, Dorje ha sette bocche da sfamare, oltre alla sua, con tre

aci di terra: il suo, quello della moglie e quello della figlia di lei. Egli spera sempre che uno dei suoi figli possa ereditare un acro da qualche *cim-tzang* vicino a cui sia morto uno dei componenti. E' consuetudine, infatti, che se nel *cim-tzang* in cui vi è stato un decesso non vi sono eredi — cioè bambini o persone che non possiedono ancora il loro acro — la terra del morto venga assegnata dal *chi-mi* dopo un anno a un bambino del *cim-tzang* più povero del villaggio. Dorje è in testa alla lista dei richiedenti nel suo villaggio. Per ora, deve farcela con tre acri. Gli ultimi mesi prima del raccolto di mais — che avviene intorno al mese di ottobre — Dorje è costretto a chiedere prestiti ad amici o parenti, dell'ordine di mille rupie o più, che restituisce generalmente, senza interessi, a raccolto avvenuto. Purtroppo, l'instabilità del prezzo del mais rende difficile fare delle previsioni riguardo al bilancio familiare; per il raccolto 1975, ad esempio, il prezzo è sceso talmente in basso, da essere inferiore alla metà del prezzo del mais nell'anno precedente. Di ciò, l'indebitato Dorje risente particolarmente.

I conti, per il 1974, sono presto fatti. Ogni acro di terra ha prodotto 1500 chili di mais. L'indice di produttività è particolarmente basso, perché la produzione media, a Bylakuppe, è di circa due tonnellate per acro, per arrivare in alcuni casi a due tonnellate e mezza. Ma si deve tener conto che Dorje è solo a coltivare la sua terra, e probabilmente non riesce a compiere come si dovrebbe ogni operazione necessaria nelle diverse fasi stagionali, o non ha potuto apprendere le tecniche di coltivazione più appropriate. Non avendo capitali disponibili, Dorje ripaga con parte del raccolto le sementi, i fertilizzanti e il noleggio del trattore, che la cooperativa gli ha anticipato. Queste diverse spese incidono per circa 800 chili di mais per acro. Rimangono circa 700 chili per acro, cioè un totale di 2100 chili per i tre acri che il *cim-tzang* di Dorje ha a disposizione. Al prezzo dell'anno scorso, di 1,5 rupie al chilo, si hanno 3.150 rupie, che rappresentano il reddito netto annuo del *cim-tzang* di Dorje. Ma per il 1975, con i prezzi scesi, il reddito rischia di dimezzarsi. La cooperativa cerca di sostenere i prezzi, e dalle 62/63 *paise* (20) che hanno rappresentato il punto minimo del prezzo di un chilo di mais nell'inverno 1974-75, è arrivato a pagare 80 *paise*, al momento di acquistare il nuovo raccolto, o di rilevare parte del raccolto per ripagarsi di sementi e fertiliz-

20. La *paisa* è un centesimo di rupia.

zanti anticipati. A 80 *paise* al chilo, il reddito annuo di Dorje passegerebbe a 1.680 rupie, con le quali dovrebbe pagare i debiti e mantenere tutto il suo *cim-tzang* fino al raccolto prossimo.

Dorje ha ancora una possibilità: rivolgersi al 'mercato libero', cercando di vendere il suo mais ai privati indiani della zona, nella speranza di spuntare, al dettaglio, un prezzo più elevato. Ma non ha molte probabilità di successo. Nella loro cucina, gli indiani non utilizzano che di rado il mais, e come mangime per animali il prezzo del mais è basso, potendosi acquistare anche prodotti di bassa qualità. La cooperativa, invece, può offrire prezzi relativamente buoni perché vende direttamente a grandi industrie di Bangalore o Madras, che utilizzano il mais per trasformarlo in vari prodotti alimentari.

Le dimensioni della sua famiglia costituiscono il problema-base per Dorje, almeno da un punto di vista economico. Ma egli rifiuta di rivolgersi a uno dei consultori di *planning* familiare, aperti dal governo indiano in tutto il paese, e presenti anche nelle vicinanze del villaggio tibetano, per evitare che il suo problema diventi ancora più critico, con la nascita di nuovi figli. Dorje ritiene che la limitazione delle nascite non debba essere presa in considerazione da un budhista (21).

Mentre la casa di Dorje è sovrappopolata, in quella di Sonam vivono solo tre persone: Sonam, un cugino e sua moglie. Il *cim-tzang* originario era formato da Sonam e quattro membri di un'altra famiglia. Non appena ha raccolto i denari necessari, Sonam ha pagato alla famiglia con cui viveva una somma sufficiente a costruire un'altra casa, sul terreno agricolo assegnato ad essi. La terra era lontana dal villaggio, i quattro furono contenti di avere una casa vicina al posto di lavoro e vi si trasferirono. Sonam chiamò allora il cugino, che si trovava nel nord dell'India, con la moglie. Vivono insieme in due stanze e la donna, secondo l'usanza tradizionale tibetana, si considera moglie di ambedue i cugini.

21. In realtà, il problema è controverso. Mentre vi è una decisa opposizione all'aborto, in tema di limitazione delle nascite il Dalai Lama non ha mai espresso un preciso giudizio.

Le attività economiche

Il bilancio economico di ogni *cim-tzang* varia notevolmente, a seconda della composizione del gruppo, dell'età, dello stato di salute dei membri, e del loro status socio-economico. Per i consumi alimentari, tuttavia, si può tentare di definire la spesa media, basandosi sulle abitudini alimentari e sui prezzi dei prodotti principali. La farina di frumento, con cui si preparano i diversi tipi di pane e di pasta che sono alla base della cucina tibetana, costa 2,50 rupie al chilo. Il riso, che è considerato un cibo più pregiato, costa 3 rupie al chilo. L'altro elemento fondamentale della cucina tibetana, il latte — consumato da solo, come burro o emulsionato nel té — costa 1,50 rupie al litro, ma viene acquistato di rado, perché quasi tutti i *cim-tzang* possiedono almeno una mucca, la cui produzione di latte è sufficiente al fabbisogno del gruppo. Un chilo di pomodori costa in media 2 rupie: ma anch'essi, come altri tipi di verdure, vengono coltivati nell'orto dei singoli *cim-tzang*. La carne, che agli inizi rappresentava un lusso (e continua a esserlo per i tibetani in altre parti dell'India), è diventata un alimento di consumo abbastanza diffuso. La carne bovina non viene consumata dagli indiani, ed avendo scarso mercato è poco cara, circa 3 rupie al chilo; la carne di montone, invece, di cui si cibano molti indiani non vegetariani, è a 12 rupie e oltre, al chilo. Non avendo divieti da rispettare nell'alimentazione ed essendo anzi abituati a consumare di preferenza carne bovina, i tibetani se la procurano dai vicini villaggi. (Unica difficoltà è la macellazione, un'operazione coperta da divieto religioso sia per gli induisti sia per i buddhisti tibetani e che viene abitualmente affidata a musulmani).

Si può calcolare per l'alimentazione una spesa minima giornaliera pro capite di 2 rupie. Ogni *cim-tzang* quindi spende in media 300 rupie al mese per il fabbisogno alimentare.

La forza-lavoro, nei diversi *cim-tzang*, è distribuita in modo assai ineguale. In alcuni vi è prevalenza di persone anziane, bambini e ragazzi in età scolare. Le donne svolgono compiti in tutto analoghi a quello degli uomini, e non evitano nemmeno i lavori più gravosi, come il trasporto di carichi pesanti. Ma le gravidanze, l'allattamento, la cura dei figli e della casa le tengono spesso lontane dal lavoro nei campi. Oltre all'età e al sesso, le condizioni di salute contribuiscono alla disparità di forza-lavoro disponibile: anche se le condizioni generali di salute devono considerarsi soddisfacenti e molto migliori di

quelle in alcuni insediamenti di profughi tibetani nell'India settentrionale, in numerosi casi le capacità lavorative sono ridotte, in modo temporaneo o permanente.

Molti *cim-tzang* sono incompleti, per trasferimento o per temporanee assenze di alcuni membri: ogni tibetano è un po' nomade, e alla prima occasione si mette in viaggio, per affari, visite o pellegrinaggi. Inoltre, la quantità di lavoro richiesto nell'attività agricola varia molto da stagione a stagione, e da giorno a giorno: capita così che in alcuni periodi vi sia un *surplus* di mano d'opera disponibile, mentre in altri periodi vi sia un fabbisogno di ulteriore forza-lavoro. I periodi di raccolto sono quelli in cui si concentra al massimo l'attività agricola, per l'opportunità di mettere al sicuro le messi il più rapidamente possibile. Le operazioni del raccolto, tuttavia, non si svolgono contemporaneamente per tutti i *cim-tzang*, ma variano a seconda del tipo e della qualità dei prodotti agricoli, e delle scelte degli agricoltori. Vi sono, quindi, giorni in cui alcuni *cim-tzang* hanno bisogno di mano d'opera aggiuntiva, mentre per altri tale necessità si presenta in un diverso momento. A simile esigenza i tibetani fanno fronte in due modi, alternativi o più spesso complementari: assumendo mano d'opera indiana (*coolies*), o scambiando la propria attività lavorativa, in tempi diversi, con i vicini.

La mano d'opera indiana viene pagata (1975) 4 rupie al giorno per gli uomini e 3 rupie per le donne, oltre ai pasti; durante il periodo del raccolto, quando la richiesta di mano d'opera è maggiore, la paga sale: nell'estate 1975 era, rispettivamente, di 5 e 4 rupie. La paga viene fatta il lunedì, giorno che precede quello di mercato, in cui gli indiani fanno le spese per la settimana. In pochi anni, i tibetani si sono trasformati da senza-tetto assistiti dal governo indiano in datori di lavoro di una certa importanza nella regione. Alcuni *cim-tzang* hanno un aiutante indiano per i lavori in casa, per portare l'acqua dalla fontana o andare al mercato settimanale di Kushal Nagar. Indiani vengono assunti per il raccolto e per sgranare le pannocchie di mais. La paga offerta dai tibetani è maggiore di quella che era d'uso prima del loro arrivo: da 3 rupie al giorno si è passati a 5 rupie, più i pasti. Queste nuove possibilità e condizioni di lavoro sono accolte favorevolmente dai *coolies*, ma non altrettanto dai datori di lavoro locali, che hanno visto alzare il costo del lavoro a causa della concorrenza dei tibetani. In conseguenza dei rapporti di lavoro instauratisi tra tibetani e indiani, i primi hanno appreso, nella maggioranza, la lin-

gua locale, il *karnata*, ed anche l'*hindi*, mentre molti indiani conoscono almeno qualche parola di tibetano. In particolare, i commercianti del vicino centro di Kushal Nagar, dove ha luogo il mercato del martedì, parlano il tibetano, per attirare i nuovi clienti, che hanno animato in questi ultimi anni la loro attività.

Tra i tibetani, l'offerta di prestazioni lavorative a *cim-tzang* diversi dal proprio, e con i quali si è legati da rapporti di amicizia o di parentela, è una consuetudine assai diffusa. Donne e uomini si radunano a turno davanti a una casa, a sgranare pannocchie di granoturco, al caldo sole d'inverno, cantilenando preghiere o chiacchierando sugli ultimi avvenimenti che li interessano: questioni che riguardano il villaggio, o notizie di conoscenti lontani. Ma la mobilitazione generale avviene al momento del raccolto che, per il mais, nei campi non irrigati, è nel mese di ottobre. Bisogna far presto, perché un acquazzone tardivo può rovinare il raccolto, o almeno complicarne le operazioni. Si attua, allora, una sorta di rotazione, per cui si raccoglie prima nel terreno di uno, poi in quello dell'altro, e così via, senza troppo badare per chi si lavora; certi che, venuto il proprio turno, si verrà aiutati dagli altri.

Questo spirito di collaborazione, realizzato in modo spontaneo su piccola scala all'interno dei villaggi trova il suo corrispondente, a livello più generale e organizzato, nelle iniziative cooperativistiche. Una società cooperativa fu costituita nel 1966, con il contributo di profughi di ogni villaggio. La quota di partecipazione, alla fondazione, fu fissata in 6 rupie per socio, ma fu accettato anche chi poté dare di meno. Tre anni dopo, fu chiesto un secondo contributo, di 20 rupie a testa, a tutti i soci, e lo stesso fu fatto nel 1973. Nonostante la dimensione minima dell'investimento, la cooperativa diede vita a numerose iniziative, che seppe sviluppare con successo. Oggi, la società cooperativa rappresenta il punto centrale di tutta l'organizzazione economica dei villaggi, e non si potrebbero spiegare i positivi sviluppi dell'insediamento di Bylakuppe in così poco tempo, senza fare riferimento a questa iniziativa collettiva. Tale formula si è rivelata, sul piano economico, un potente correttivo al criterio di assegnazione dei terreni, che aveva provocato una frantumazione del territorio in tante unità di dimensioni così ridotte da ostacolare un soddisfacente grado di produttività e da rendere difficile, quindi, l'autonomia economica degli assegnatari. Essa ha rappresentato anche qualcosa di più, nel senso di un correttivo sociale, rispetto al principio

privatistico che presiedeva alla parcellizzazione del territorio e all'assegnazione delle abitazioni. Le iniziative collettive si sono rivelate, infatti, non soltanto razionali e redditizie economicamente, ma espressione di solidarietà e coesione. La società cooperativa gestisce ora i cinque negozi dell'insediamento (uno per ognuno dei primi quattro villaggi, e uno in comune per i villaggi 5 e 6), una stalla per la produzione di latte, un allevamento di polli, un laboratorio di falegnameria, un laboratorio di artigianato e un'officina meccanica con una sezione trattori che compie lavori agricoli per conto terzi. Il sistema di noleggio dei trattori, in particolare, risponde all'esigenza di utilizzare nel modo più completo possibile il potenziale lavorativo ed energetico disponibile, e di distribuirlo a seconda delle esigenze. Pochi o nessuno, nel villaggio, potrebbero permettersi di acquistare un trattore: anche contando di lavorare per conto terzi, l'investimento risulterebbe esorbitante e le spese di manutenzione troppo gravose. La cooperativa ha ricevuto aiuti e finanziamenti che non sarebbero stati concessi a privati ed ha potuto, così, acquistare 17 trattori con le attrezzature necessarie per i diversi tipi di lavori nei campi.

Ognuno può utilizzare tale servizio nel modo che meglio si adatta alle proprie esigenze e possibilità. Può chiedere che un trattore venga ad arare tutti gli acri di terra di cui egli dispone, o solo parte di essi. L'agricoltore tibetano fa i suoi conti; un'ora di noleggio del trattore gli costa 30 rupie, e in due ore viene arato un acro di terra. La soluzione alternativa è quella di prendere a prestito due buoi ed arare da sé: i buoi vengono a costare 200 rupie a giornata. Molti, infine, hanno trovato più conveniente acquistare dei buoi, a tre-quattromila rupie l'uno: il foraggio-base è costituito da foglie di mais e stoppie, e quindi non viene a costare nulla, senza contare che si possono utilizzare gli ecrementi essiccati come combustibile, per usi casalinghi.

Un altro elemento che viene valutato è costituito dal fatto che l'uso del trattore della cooperativa può venire pagato a raccolto avvenuto, non richiede cioè un anticipo di capitale, come invece è il caso per i buoi e per la mano d'opera esterna salariata.

Il piccolo coltivatore tibetano di Bylakuppe si comporta in questo caso come un moderno imprenditore; fa una analisi comparata dei costi e delle condizioni di pagamento, prima di compiere la sua scelta, che ha come obiettivo la massima redditività della propria impresa. Ma le scelte che ha a propria disposizione sono del tutto particolari.

Un'altra spesa, che oltre al lavoro manuale o meccanico incide fortemente nel piccolo bilancio dell'impresa agricola di un *cim-tzang*, è quella dei fertilizzanti. Su quei terreni, ogni raccolto richiede da 150 a 200 chili di fertilizzanti per acro. Il costo varia da 100 a 170 rupie al quintale, per cui la spesa può oscillare dalle 150 alle 340 rupie per acro. Data l'entità dell'investimento richiesto, anche per i fertilizzanti i tibetani si sono organizzati attraverso la cooperativa: essa anticipa i prodotti necessari a rendere il terreno produttivo nel modo migliore e richiede il compenso in seguito, trattenendo una parte del prodotto, valutato al prezzo di mercato.

Un sistema che si è andato diffondendo per espandere l'attività produttiva dei *cim-tzang* — specialmente quando il terreno assegnato sia inferiore al minimo necessario alla sopravvivenza, come nel caso di famiglie con molti bambini o che ospitano parenti non assegnatari di terra — è quello di prendere del terreno agricolo in affitto. Piccoli proprietari indiani dei dintorni hanno concesso in affitto ai tibetani il proprio terreno, o parte di esso, per una cifra che, negli ultimi anni, è oscillata tra le 200 e le 550 rupie all'anno, a seconda della qualità della terra. La questione della terra presa in affitto o acquistata dagli indiani è controversa. Una recente legge proibisce agli indiani di vendere o affittare terra agli stranieri: ma la posizione giuridica dei tibetani, in proposito, non è ben definita, avendo essi acquisito molti dei diritti e doveri dei cittadini indiani. In attesa che la questione venga precisata, i funzionari locali non impediscono, ma tendono a scoraggiare l'espansione delle aree coltivate in tal senso. Molti indiani sono favorevoli a cedere le loro terre, in affitto o in vendita, per dedicarsi a commerci o a lavori dipendenti; mentre, d'altra parte, non sono pochi i tibetani disposti a vendere tutto quanto posseggono o a indebitarsi, pur di estendere la propria attività di agricoltori.

Eccezionale è, invece, il caso di un tibetano che conceda in affitto a un altro la terra assegnatagli; comunque, si tratta di un accordo privato, dato che tale forma di subaffitto non è prevista dall'accordo tra i tibetani e il governo indiano. Sono casi che si presentano solo nell'eventualità che l'assegnatario della terra diventi inabile al lavoro e sia costretto perciò a cederla in uso ad altri.

Alcuni tibetani di Bylakuppe hanno diversificato le proprie attività economiche nel corso dell'anno. A fianco dell'agricoltura hanno intrapreso un'attività commerciale, che è poi, invariabilmente, quella divenuta caratteristica dei profughi tibetani in India: vendere indu-

menti di lana usati, nei mercati e nelle città. L'inverno, che è il periodo di maggiore calma per l'agricoltura, è anche il miglior momento per vendere la maglieria di lana; così le due attività possono essere svolte senza difficoltà.

Una piccola parte delle prestazioni lavorative dei membri adulti dei villaggi viene richiesta per lavori pubblici e attività di interesse collettivo. Tali lavori vengono generalmente proposti dai *chi-mi* e discussi in assemblea. Le assemblee hanno luogo alla sera, nella piazza del villaggio, e vi possono partecipare tutti, uomini e donne. Si tengono regolarmente una volta al mese, per discutere di problemi comuni: coordinamento delle attività agricole, andamento dei prezzi, spese di manutenzione, migliorie. Altre volte, come nel caso di un lavoro urgente a cui occorre provvedere collettivamente, un'assemblea straordinaria è convocata dal *chi-mi*. Piuttosto che aprire il dibattito e sentire il parere di tutti, in questi casi il *chi-mi* si limita a comunicare ciò che deve essere fatto, e quando. Chi vuole può intervenire, ma in tali questioni di pressante interesse collettivo, il *chi-mi* si avvale di tutta l'autorità che gli è stata conferita. Egli si riserva l'incarico di sovraintendere ai lavori, di provvedere a procurare i materiali necessari e di pagare le spese.

Un caso del genere si verificò in pieno inverno al villaggio, quando la strada di accesso si allagò, in un avallamento, per le infiltrazioni d'acqua di un vicino stagno e divenne impraticabile agli automezzi. Il fatto era particolarmente grave perché quelli erano i giorni in cui si vendeva il mais, ed i grossisti dovevano recarsi al villaggio per caricare i sacchi. Se la strada fosse rimasta bloccata, non si sarebbe potuto vendere il mais. Alla riparazione avrebbe dovuto provvedere l'ente indiano per la manutenzione delle strade, ma i tibetani sapevano che sarebbe passato molto tempo prima dell'arrivo degli operai indiani. Decisero, quindi, di intervenire essi stessi.

All'assemblea, il *chi-mi* chiese a tutti i rappresentanti dei *cim-tzang* di fornire della mano d'opera per il mattino seguente. Una persona per ogni *cim-tzang* si sarebbe dovuta presentare sul posto l'indomani mattina: a mezzogiorno tutto sarebbe finito. Fin dalle prime ore di luce, il giorno dopo, uomini e donne si radunarono nelle strade, con attrezzi da lavoro in spalla. Non erano cento, quanti i *cim-tzang* del campo, ma circa la metà. Non tutti avevano risposto all'appello, ma la cosa non fu eccessivamente notata. Molte le donne, che furono adibite al trasporto di pietre dai terreni vicini. Il *chi-mi* diresse i lavori

e, come previsto, la riparazione fu portata a termine entro mezzogiorno. Il risultato fu abbastanza soddisfacente, anche se la soluzione era temporanea; l'acqua non allagava più la strada e i camion per il trasporto del mais potevano passare.

L'intera comunità provvede anche ad assicurare i mezzi economici necessari per le ceremonie religiose, la cui celebrazione è affidata ai monaci. Tali ceremonie si svolgono in occasioni fisse del calendario tibetano, oppure su iniziativa dell'abate del monastero, o ancora su richiesta di un laico. Le ceremonie maggiori hanno luogo per l'anno nuovo, e durano più giorni. Sono piuttosto costose, perché bisogna preparare le offerte — la cui materia prima è il burro — e provvedere al tè e al cibo per i monaci, che passano tutta la giornata nel tempio a pregare. Tranne che per le ceremonie richieste da un singolo, in cui tutte le spese sono a suo carico, si fa una colletta tra i *cim-tzang*; in tale caso, si chiede un contributo tra le 5 o le 10 rupie, a seconda delle disponibilità finanziarie. Per le ceremonie dell'anno nuovo, un villaggio può spendere oltre cinquemila rupie, raccolte attraverso una colletta, nella quale il contributo di ognuno è definito, anche se con una certa approssimazione.

Analisi della struttura di villaggio

La struttura socio-economica dei villaggi tibetani di Bylakuppe ha subito una notevole evoluzione, nel corso di quindici anni, e attualmente si presenta assai complessa, per la compresenza di diversi elementi che si sovrappongono a formare un unico tessuto funzionale.

L'affermazione della monocultura di mais è stata resa possibile soltanto con l'introduzione di servizi collettivi, realizzati mediante le cooperative. Ciò ha rappresentato una trasformazione radicale dello schema in base al quale erano sorti i villaggi. Secondo il progetto iniziale, una volta create con l'intervento degli organismi pubblici le premesse per la coltivazione agricola, i *cim-tzang* dovevano diventare cellule autonome ed entro certi limiti autosufficienti, salvo il controllo e l'assistenza dell'ufficio centrale. Su tale schema atomistico si vennero imponendo dapprima spinte spontanee alla collaborazione all'interno dei villaggi, e quindi più organiche iniziative a carattere cooperativistico. Ne è risultata una rete di rapporti economici e sociali assai fitta e vincolante.

Ogni colono si trova abitualmente in una situazione debitoria e creditizia sempre aperta: in un dato momento può essere debitore delle sementi e del fertilizzante alla cooperativa, ma creditore di qualche giornata di lavoro nei confronti dei propri vicini. Ciò rappresenta una capitalizzazione utile per il prossimo raccolto. Sia l'uno sia l'altro rapporto avvengono all'interno del gruppo tibetano, e rispondono quindi ad una logica, economica e in senso più lato culturale, esclusiva del gruppo. Ciò viene considerato dai coloni come un elemento di particolare importanza, sia dallo stretto punto di vista dell'utilità economica, sia per quanto riguarda il rispetto delle consuetudini tibetane, nei modi di vivere degli individui, e nei rapporti sociali. Lo ha espresso con chiarezza un giovane tibetano, che aveva lavorato per gli indiani ed è quindi diventato commerciante di mangimi a Bylakuppe: "Adesso mi trovo molto meglio, perché posso contrattare non solo in tibetano, ma alla tibetana".

La vita nei villaggi di Bylakuppe si presenta come un amalgama in difficile ma non precario equilibrio tra elementi contraddittori, in cui affiorano tensioni di segno opposto: privato-pubblico; tradizionale-moderno. La struttura organizzativa mantiene il carattere piramidale e paternalistico-autoritario del sistema politico e amministrativo tradizionale tibetano: in contrasto, l'attività economica è affidata a piccole imprese agricole, piccole industrie e imprese di servizi, che sono organizzate secondo i criteri capitalistici e hanno come obiettivo il profitto.

La struttura dei villaggi, basata al suo sorgere su principi egualitari nell'assegnazione delle case e dei terreni, è andata gradualmente assumendo i caratteri della diseguaglianza economica e della stratificazione sociale.

Tre elementi sembrano aver concorso all'affermazione di questa tendenza. Il primo è rappresentato dalla tardizione, che tende a riprodurre i rapporti di una società rigidamente divisa in classi. Si è visto, nell'esempio della casa di Lobsang, come esistano *cim-tzang* formati da una famiglia e dai suoi servitori. All'interno della casa, i rapporti sono rimasti improntati al paternalismo tradizionale, anche se la condizione dei servitori è assai più libera di quanto era in Tibet.

Il secondo elemento va imputato al contatto con la società indiana. Anche se nell'India moderna agiscono forti spinte verso una democratizzazione, l'ineguaglianza economica e sociale è tuttora dominante, in zone rurali, come quella dove si trova Bylakuppe. In tale

situazione, l'insediamento tibetano è venuto assumendo il carattere non di un campo di profughi assistiti, ma di un'isola di sviluppo economico. Mercanti, mendicanti, *coolies*, lavoratori della zona convergono ai villaggi tibetani per chiedere aiuto o un lavoro. Tutti i tibetani sono dei datori di lavoro — lavoratori, e le loro condizioni di vita non sono floride. Tuttavia, questa situazione ha portato i tibetani a delegare i lavori più umili e faticosi agli indiani.

Il terzo fattore può essere individuato nell'imprenditorialità e quindi nella logica del profitto privato. Molti hanno ricevuto aiuti, talvolta da parenti o amici in Europa, o da organizzazioni di assistenza. Ha quindi funzionato il meccanismo imprenditoriale: c'è chi ha reinvestito al massimo, e chi non ha potuto o voluto farlo; chi aveva già nozioni di agricoltura, chi ha mostrato doti e capacità per questo tipo di lavoro e per gestire la propria attività; chi invece era già vecchio, o malato, o con una famiglia pesante sulle spalle e pochi acri di terreno. In pochi anni, le diseguaglianze non hanno tardato a farsi sentire. Va aggiunto, tuttavia, che finora si tratta di differenze quantitativamente non molto rilevanti e che non sembrano essere in grado di riprodurre una rigida stratificazione sociale.

La comunità monastica

Un complesso di comunità religiose è stato realizzato per volontà del Dalai Lama nel Karnataka. Si sono ricostituiti i tre maggiori centri monastici del Tibet — Sera, Ganden e Drepung — accogliendo in tre diverse località i monaci fuggiti in India che appartenevano a quei monasteri, e realizzando al tempo stesso una importante innovazione; quella, cioè, di ospitare anche monaci di sette diverse da quella dei Gelupa (22).

Il nuovo monastero di Sera è sorto nella zona di Bylakuppe, non lontano dai villaggi, mentre Ganden e Drepung sono stati costruiti a Mundgod, a pochi chilometri di distanza. Tra i monaci destinati a Sera si trovava un solo membro della setta Kadjupa, che in seguito li ha lasciati, per unirsi a un piccolo monastero della sua setta; la comu-

22. Sera, Ganden e Drepung erano in Tibet le roccaforti del potere politico e religioso della setta dei Geiupa (a cui appartiene lo stesso Dalai Lama). Sulle funzioni dei monasteri nella società tibetana, vedi Marazzi, A., 1975.

nità religiosa comprende quindi, esclusivamente, monaci Gelupa. Nell'ambito dell'insediamento di Bylakuppe, si è voluto però che fossero presenti tutte le più importanti sette religiose. Un imponente progetto prevede un grande monastero Nigma, accanto al villaggio 4. Il progetto è ancora incompleto, ma già accoglie (1976) 120 monaci, compresi molti allievi in giovanissima età. Non avendo terra assegnata, i monaci Nigma la prendono in affitto per coltivarla, ma contano soprattutto su donazioni dei laici.

Un'altra comunità religiosa è sorta accanto al villaggio: è il monastero dei Sakya, fondato nel 1968 da due monaci soltanto e che otto anni dopo ne contava 47, oltre a numerosi allievi provenienti dai diversi villaggi. Anche gli allievi più giovani vivono nel monastero. Tutti i monaci devono essere finanziariamente autosufficienti, non essendovi fonti comuni di reddito, se si eccettuano le offerte dei laici; ognuno contribuisce alle spese comuni con 200 rupie all'anno, che risultano insufficienti ad assicurare anche il solo cibo. Ma i monaci Sakya concordano nell'affermare che la vita monastica presenta vantaggi, oltre che di ordine spirituale, anche di ordine materiale, dato che ricevono aiuti e non devono provvedere che a se stessi.

Il numero dei residenti a Sera è passato dai 300 monaci iniziali a circa 460 (all'inizio del 1976), per l'arrivo di studenti e aspiranti monaci (23). Gli acri a disposizione del monastero sono rimasti 210:

23. Il nuovo monastero di Sera si costituì nel 1969, con l'arrivo di 300 monaci sul terreno ad essi assegnato dal governo indiano nell'ambito del piano di insediamento nella zona di Bylakuppe. I monaci ricevettero 210 acri di terra e fu fornita loro l'assistenza tecnica e il materiale necessario per costruire le abitazioni. Appena arrivati, i monaci si misero al lavoro: il primo compito fu quello di costruire una strada che li collegasse ai villaggi dei profughi. Poi si misero a disboscare la giungla e quindi costruirono le case. In quel periodo ricevevano, oltre ai pasti, una paga di 2 rupie al giorno. Quei monaci venivano da una ex prigione militare inglese, a Baksa, che era stata adattata a campo profughi per i monaci tibetani. A Baksa il clima era tremendo, e le condizioni di vita insopportabili; il progetto del Karnataka era stato concepito anche per fornire un'alternativa di vita in quella prigione. Rispetto a Baksa, la nuova esperienza parve positiva ai monaci, anche se essi dovevano affrontare le stesse difficoltà e gli stessi pericoli attraverso i quali erano passati i coloni. Il primo, maggiore problema fu quello di proteggere i campi da elefanti e cinghiali. Ogni notte, a turno, sedici monaci vegliavano e stavano nei campi con torce accese, battendo dei sassi per far rumore e facendo fischiare nell'aria le lunghe fionde tibetane. Per difendersi dagli elefanti, i monaci costruirono anche rudimentali fucili: come canna, utilizzarono pezzi delle tubazioni che servivano a portare l'acqua, mentre il sistema di percussione era realizzato con un piccolo arco, che faceva scattare un chiodo; la cartuccia era preparata mischiando sassi a polvere da sparo

ulteriori 50 acri dovrebbero venire assegnati dall'amministrazione indiana. Nel 1975 è stata introdotta una novità suscettibile di avere notevoli sviluppi nell'economia agricola sia del monastero sia, in futuro, dei privati che la adotteranno: l'irrigazione artificiale a pioggia. Con un finanziamento pubblico indiano, è stato realizzato un sistema di irrigazione per 27 acri della terra assegnata al monastero Sera, con il progetto di arrivare a un totale di 50 acri irrigui.

Il governo indiano ha assegnato ai monaci di Sera un trattore; essi stessi ne hanno acquistati altri tre, mentre un quinto è di proprietà della loro cooperativa. La cooperativa viene gestita da sei monaci e un indiano. Oltre all'uso del trattore, essa fornisce semi, fertilizzanti e attrezzi agricoli, e provvede alla vendita di prodotti. Non mancano i monaci in grado di compiere le necessarie riparazioni ai trattori.

Il monastero presenta il duplice aspetto di comunità religiosa e di unità economica fondata su basi collettive. La struttura gerarchica e organizzativa che si era venuta formando al suo interno è rivolta ad ambedue gli aspetti e tiene conto sia degli elementi tradizionali — più legati alla religione — sia delle novità dipendenti dall'attuale situazione, particolarmente evidenti riguardo ai problemi economici.

In analogia con la struttura del monastero tibetano da cui ha preso il nome, Sera è diviso in due sezioni, *ta-tsang* (24), che costituiscono due collegi religiosi del tutto autonomi e indipendenti, sia nell'organizzazione della vita quotidiana, sia riguardo ai riti e alle ceremonie. Tali sezioni sono denominate Sera Gé, o Sera superiore (25) e Sera

comperata al più vicino mercato. I turni di veglia continuano tuttora, anche se gli elefanti si sono ormai ritirati nella giungla e non fanno, in quella zona, che sporadiche puntate; ma i cinghiali sono sempre un grave pericolo per le colture.

Terminata la costruzione delle abitazioni, e con essa anche il sussidio da parte indiana, i monaci dovettero industriarsi a vivere dei prodotti agricoli. Per molti di essi, l'agricoltura era una novità, ma non ebbero difficoltà ad imparare; sei tecnici agrari indiani insegnarono loro come seminare e come coltivare il mais, che fu, fin dagli inizi, la principale coltura.

24. In tibetano: བྱ ཀྱ

25. In tibetano: བྱ རྒ རྒ རྒ

Mé, o Sera inferiore (26).

(In Tibet vi era una terza sezione, il collegio tantrico, che non si è potuto ricostituire in India). Dei 300 monaci che hanno formato il monastero a Bylakuppe, 193 appartengono a Gé e 107 a Mé. Ad essi vanno aggiunti 160 giovani monaci (che devono ancora completare l'istruzione religiosa), di età compresa tra i 7 e i 17 anni circa. Questi giovani vengono per la maggior parte dai villaggi vicini, alcuni dall'India settentrionale. Sono ospitati nella stanza del loro maestro e dividono con lui anche i pasti: il maestro può chiedere al monastero di ricevere mezza razione di vitto oltre alla propria, pagando trenta rupie al mese, che gli vengono di solito rimborsate dai parenti dell'allievo.

Vi è un tempio centrale, *tsog-chen* (27), comune per Gé e Mé. Sei persone sono addette al tempio. Lo *cha-ri* (28), che resta in carica un anno, ed è alternativamente un monaco di Gé e di Mè, ha il compito di organizzare le ceremonie, avvertire i monaci dei riti che devono svolgersi, preparare le offerte, provvedere alla pulizia del tempio e curare che tutto sia in ordine. Vi sono poi due *tsog-chen tü-mi* (29), rappresentanti della comunità dei monaci, e un *trong-ijk* (30), con funzioni di segretario. Infine, due cuochi, uno da Gé e uno da Mé: essi provvedono alla preparazione del té e delle minestre consumate

26. In tibetano: མྚରྒ རྒྱྲ

27. In tibetano: ཀྱଶ ສྷକ୍ର. Questo termine indica, oltre al tempio come costruzione, anche la comunità di tutti i monaci, rappresentata simbolicamente dal tempio.

28. In tibetano: རྒྱྲ

29. In tibetano: ཀྱଶ ສྷକ୍ର རྩୟା ପ୍ରେ

30. In tibetano: རྒྱྲ ག୍ରୋ

dai monaci del tempio, mentre si svolgono le ceremonie, che durano spesso tutta la giornata.

I membri delle due sezioni vivono in piccole abitazioni destinate a quattro monaci e che ospitano talvolta qualche allievo. Con il medesimo termine, *kang-tsen* (31), si indicano sia le costruzioni sia i monaci che vi abitano. Il *kang-tsen* costituisce quindi l'unità strutturale e residenziale minima del monastero, corrispondente al *cim-tzang* rispetto al villaggio, ma dotato di assai minore autonomia.

Ogni *ta-tsang* ha un abate, *khenbo* (32), che è al vertice della gerarchia di ognuna delle due sezioni del monastero. Non vi è una figura preminente nella gerarchia dell'intero monastero, ma il più anziano dei due abati, quello cioè che ricopre tale ruolo da più tempo, gode di maggiore autorità, ciò che viene espresso simbolicamente dalla posizione più elevata del cuscino su cui egli siede nel tempio durante le ceremonie.

Il *ghe-cü* (33) è addetto alla disciplina dei monaci e soprattutto degli allievi. La regola monastica è assai rigida, anche se non sono più in vigore le dure punizioni corporali che erano d'uso in Tibet. Quattro *scia-bu* (34) curano l'amministrazione e si occupano degli affari della comunità, stipulando i contratti per la terra in affitto. Gerarchicamente sottomessi agli *scia-bu*, ma in realtà più influenti di essi, sono gli *gnir-ba* (35) che si occupano della vendita dei prodotti agricoli del

31. In tibetano: ཀང་ཚན

32. In tibetano: ཀහෙඩු

33. In tibetano: ད්ୱාච්ඡල

34. In tibetano: རුජා·ච්ඡල

35. In tibetano: ལංච්ඡල

monastero, dell'acquisto dei viveri per la cucina e delle sementi e fertilizzanti per i campi, e tengono le chiavi della dispensa. Ogni sei mesi gli *gnir-ba* devono rendere conto agli *scia-bu* del loro operato, e questi ultimi esercitano un accurato controllo dei conti e delle contrattazioni compiute. Inizialmente il rendiconto era mensile, ma dato lo scarso ritmo delle attività, si sono ritenuti sufficienti due rapporti all'anno. Ogni sezione ha un proprio direttore dei lavori agricoli, lo *scing-le ngo-ce* (36); egli controlla il lavoro nei campi e tiene un registro delle presenze al lavoro. Chi è assente una giornata, durante il periodo della semina o del raccolto, viene multato di 5 rupie. In altri periodi, la multa scende a 3 o 4 rupie.

Una novità introdotta nel monastero indiano di Sera è l'elezione per votazione dei monaci che devono occupare le diverse cariche. Per l'abate, i monaci si limitano a segnalare al Dalai Lama i tre o quattro nomi che hanno ottenuto il maggior numero di voti. Spetta al Dalai Lama scegliere tra costoro il nuovo abate e conferirgli la carica. Tale procedura è avvenuta finora una sola volta, quando l'abate più anziano di Sera Gè, desiderando ritirarsi, convocò l'assemblea dei monaci e chiese loro di indicare uno o più possibili successori alla sua carica.

Anche il *ghe-cü* viene eletto secondo la medesima procedura. *Scia-bu* e *gnir-ba* sono eletti invece con una votazione che ha valore definitivo: chi ha più voti riceve l'incarico, senza che vi sia bisogno di ottenere il consenso del Dalai Lama. Hanno diritto a votare tutti i monaci che hanno almeno 15 anni, ma la regola non è rigida, e vi sono eccezioni, sia nel senso di individui in maggiore età età che non votano, sia nel senso di minori che votano. La votazione avviene distribuendo dei foglietti di carta ad ognuno dei monaci, riuniti in assemblea. Su un lato del foglio, il monaco scrive il nome del candidato scelto, sull'altro lato il proprio nome. Il voto, quindi, non è segreto.

L'organizzazione del lavoro è indipendente per Gè e Mè, e si sviluppa secondo linee analoghe. Si prenda il caso di Gè.

Quaranta monaci sono addetti ai lavori nei campi. Sono gli stessi che compiono i turni di notte, per il duro compito di tenere lontani elefanti e cinghiali dai raccolti. Tutti gli altri monaci sono esentati dal

36. In tibetano: དྲྭ རྒྱା རྒྱା རྒྱା རྒྱା

lavoro, alcuni per diritto (come l'abate), altri dietro pagamento di 300 rupie all'anno, come contributo per i pasti e altre spese del monastero. Anche costoro, tuttavia, vengono mobilitati nei momenti di necessità: durante il raccolto o quando bisogna ritirare in gran fretta i prodotti agricoli dai campi per metterli al riparo se arriva un improvviso acquazzone. Per il resto del tempo, in virtù di quel contributo, possono dedicarsi allo studio e alla meditazione. Quando però un monaco, dopo molti anni di studio, ottiene il titolo di *Geshe* (37), torna ad essere disponibile per il lavoro, se non è troppo anziano. Il contributo annuale di 300 rupie viene raccolto nella maggior parte dei casi con donazioni di laici e l'aiuto di parenti e amici; altre volte, il monaco stesso (o la famiglia di lui) è in grado di provvedere a quel pagamento.

Agricoltura e altre funzioni del monastero a conflitto

Per i lavori agricoli, Gè e Mè usufruiscono in comune dei servizi della cooperativa, che fornisce l'uso del trattore, i fertilizzanti e le sementi. Ma per altre necessità, le due sezioni restano indipendenti e separate: ognuna ha i propri buoi per arare i campi, e delle mucche (8 Gè, 5 Mè), per assicurare il fabbisogno del latte. In totale, i monaci di Sera dispongono di 210 acri di terreno coltivabile, di cui 27 irrigati a pioggia. I monaci si trovano, quindi, ad avere meno terreno coltivabile degli abitanti dei villaggi: meno di 3/4 di acro *pro-capite*, senza contare i 160 monaci che si sono aggiunti ai primi 300, e che non hanno avuto nessuna assegnazione di terreno.

Con l'introduzione dell'irrigazione si è cercato di ovviare all'impossibilità di assegnare altre terre ai monaci. Mantenendo fissa l'estensione dell'area coltivata, il prodotto agricolo aumenta. In teoria, si può ritenere che esso si moltiplichì per tre, dato che si possono ottenere tre raccolti annui invece di uno. I monaci tuttavia hanno previsto un ciclo annuale di soli due raccolti, con coltivazione alternata di mais e frumento. Il frumento viene seminato il nono mese dell'anno tibetano (tra ottobre e novembre) e raccolto il primo mese (tra febbraio e marzo). Quindi, verso la fine del terzo mese (maggio), si semina il mais. Questo ritmo di lavoro, più serrato di quando non era in fun-

37. Potrebbe paragonarsi a un dottorato in teologia.

zione l'impianto di irrigazione, ha provocato una decisa reazione negativa: i monaci lamentano che le attività lavorative sottraggono troppo tempo alla preghiera e alla meditazione.

Alcuni problemi rimangono insoluti, nell'organizzazione della vita comunitaria al monastero di Sera. Il primo riguarda le spese personali dei monaci. Coloro che ricevono un contributo esterno, versano l'intera somma per coprire le spese del vitto. Coloro che lavorano, d'altra parte, non ricevono compensi di alcuna sorta. Manca, in particolare, il denaro per il vestiario. I monaci dovrebbero avere tre abiti diversi: uno da lavoro, uno da portare abitualmente, ed un terzo per le ceremonie. In pratica, ognuno si veste come meglio può, con qualche telo, spesso pieno di toppe, nei caratteristici colori rosso-bruno e giallo-arancione. Fortunatamente, il clima è temperato, ha poche variazioni di temperatura nel ciclo annuale e non richiede mai abiti pesanti.

Altro problema insoluto è quello medico. Al monastero non vi è alcun modo di curarsi, e manca persino un monaco che abbia studiato la medicina tradizionale; una figura che, invece, non mancava quasi mai nei monasteri del Tibet. In caso di malattia, i monaci devono recarsi al villaggio 1, dove è il più vicino medico. Se costui prescrive loro delle medicine, essi devono poi andare a procurarsene a Kushal Nagar. A parte la scomodità, spesso mancano i soldi, e i monaci rinunciano allora a curarsi. Farsi fare un'iniezione costa 2 rupie, una cifra che corrisponde alla spesa giornaliera per il vitto.

Vi è un astrologo, al monastero, che però non conosce l'arte medica. In Tibet, medico e astrologo erano spesso la stessa persona ed anche in India, a Dharamsala, vi è una scuola unica di medicina e astrologia tibetane. A Sera, l'astrologo viene soprattutto consultato, dallo *scing-le ngo-ce*, per ricevere indicazioni circa i giorni più favorevoli alla semina e al raccolto e per sapere chi dovrà seminare, o almeno dare inizio alla semina, perché ciò avvenga sotto i migliori auspici. Quest'ultima indicazione viene data facendo riferimento all'anno di nascita, e ad altri parametri astrologici, in modo che la persona adatta possa essere individuata all'interno della comunità. Molti laici, inoltre, si rivolgono all'astrologo per ricevere analoghi suggerimenti, oppure, quando muore un membro della famiglia, per conoscere la data in cui bisogna cremare il corpo, così che il defunto si trovi nelle migliori condizioni per entrare nella prossima vita. La posizione dell'astrologo è divenuta secondaria o almeno non ha più

quell'importanza che aveva in passato nel Tibet. L'astrologo stesso lamenta di non poter svolgere in modo soddisfacente il proprio compito, per mancanza dei testi classici antichi, e tende a esercitare sempre meno le proprie funzioni.

Le pratiche religiose, si dice, occupano un quarto del tempo che era dedicato ad esse in Tibet, nei grandi monasteri. Ne soffrono alcune ceremonie religiose, come quelle di iniziazione a più elevati stadi della dottrina e delle pratiche tantriche, che richiedono lunghi periodi di preparazione e di esecuzione. Si finisce per abbreviare o rimandare ceremonie e pratiche di meditazione ed i monaci, specie quelli più anziani, mettono in risalto le conseguenze negative di tale situazione.

La giornata, al monastero di Sera, non è regolata in modo rigido, anche a causa delle diverse attività a cui si dedicano i monaci: dallo studio alla meditazione, al lavoro nei campi (38). Per tutti, la sveglia è poco dopo l'alba e l'ora del riposo notturno non prima delle undici di sera. Per chi studia, le ore delle lezioni collettive di lettura dei testi, di musica, di pratiche religiose e di dialettica, vanno dalle 8 alle 12 del mattino, e dalle 5 alle 10, la sera. Si formano due gruppi, uno degli studenti di Sera Gè e l'altro di Sera Mè. A giorni altreni, un gruppo occupa il grande tempio e l'altro si raduna all'aperto, in uno degli spiazzi circondati dalle celle dei monaci. I monaci che lavorano si recano ai campi subito dopo il té del mattino, recitando preghiere mentre camminano, oppure si dedicano alle diverse attività stagionali dell'agricoltura, ora rese più intense dall'introduzione dell'irrigazione.

Una attività che, a detta dei monaci, rischia di essere soffocata dal lavoro agricolo, è quella educativa. E' d'uso che l'attività educativa non sia organizzata collettivamente; i monaci vengono sollecitati individualmente a diventare maestri, dagli aspiranti allievi o più spesso dai loro parenti. I monaci sono liberi di accettare o meno uno o più allievi, e di chiedere un eventuale compenso. Se sono impegnati nei lavori agricoli, molti monaci trovano difficile potersi dedicare anche all'istruzione. Inoltre, ci si rende conto che, nella nuova situazione, non è più sufficiente impartire le nozioni che costituivano tradizio-

38. Al contrario, nel monastero Tashi Lhunpo, che sorge poco lontano dai campi tibetani, si è ripresa la regola che vigeva nell'omonimo monastero in Tibet dove era il Panchen Lama, ed anche la giornata è scandita rigidamente secondo l'antico orario, tranne che per una minoranza di monaci occupata nei lavori agricoli.

nalmente materia di studio: calligrafia, memorizzazione di testi religiosi, commento e dialettica intorno ad argomenti religiosi e filosofici, canto, musica ed elementi di liturgia, astrologia e medicina. I monaci hanno compreso che, in India, agli allievi si devono impartire altre materie di insegnamento, e in particolare che occorre introdurre lo studio delle lingue. Essi vorrebbero, quindi, modificare il sistema tradizionale di insegnamento individuale ed aprire una scuola all'interno del monastero. Il progetto però non è stato ancora realizzato, per mancanza di fondi.

L'elemento religioso

Dai laici, il monastero viene considerato un luogo di preghiera e di meditazione, che diffonde gli effetti positivi derivanti da tali pratiche su tutti gli esseri viventi. Riti e ceremonie sono eseguiti dai monaci, direttamente o su incarico dei laici. Di rado i laici assistono alle ceremonie religiose, e quando ciò avviene, essi si limitano ad osservare all'esterno i monaci in preghiera e solo alcuni eseguono qualche prostrazione all'ingresso del tempio.

In alcune occasioni, tuttavia, gli abitanti dei villaggi si danno convegno al monastero. Ciò avviene durante i primi giorni dell'anno nuovo e ad altre date fisse del calendario tibetano, nonché in occasione di particolari celebrazioni. Uno di questi avvenimenti è stato l'investitura al proprio ruolo di una nuova incarnazione, quella del terzo *pa-bung-ka* (39). Era un bambino di sette anni, che doveva essere ospitato al monastero, con un suo seguito, per venire istruito secondo quanto richiedeva il suo alto grado. Una lunga ceremonia nel tempio principale, durante la quale, oltre alle preghiere, furono recitati dei poemi in onore della incarnazione nuovamente riconosciuta, occupò la mattinata, mentre affluivano dai villaggi vicini donne, uomini e bambini, negli abiti tradizionali da festa. Conclusa la ceremonia, il *pa-bung-ka* lasciò il tempio accanto ai due abati, preceduto da un

39. In tibetano: དྲ་ རྩ་ རྩ་. Il nome deriva dal luogo sacro, in Tibet, da cui proveniva la prima incarnazione riconosciuta di questa figura, considerata una delle più elevate spiritualmente. La cerimonia è avvenuta nel gennaio 1976.

monaco che portava una grande immagine del Dalai Lama, e si recò in un piccolo luogo di culto, dove fu fatto sedere al posto più alto.

Iniziò allora una lunga processione, formata da tutti i laici che si erano dati raduno al monastero: quattro-cinquecento persone. Ognuno portava in mano una busta chiusa e una *kha-ta*, la bianca sciarpa di seta o di garza che è simbolo di buon augurio; la sciarpa copriva la busta, anch'essa bianca. Poco prima di arrivare dinnanzi al *pa-bung-ka*, ognuno deponeva la busta nelle mani di un monaco; quindi, offriva la *kha-ta* al piccolo lama che, a sua volta, imponeva le mano sul capo di chi gli si inchinava dinnanzi. La busta conteneva un'offerta in denaro e chi la riceveva era il *chan-zo* (40), cioè il tesoriere del *pa-bung-ka*, che avrebbe poi amministrato quelle somme per conto di lui. Sull'esterno della busta stava la indicazione della somma che si offriva, e sul retro il nome di chi faceva l'offerta. Le cifre variavano da un minimo di cinque ad alcune centinaia di rupie. Durante la visita al monastero, molti facevano altre offerte, a monaci che conoscevano, o con i quali erano imparentati. Una delle famiglie più benestanti di un villaggio, ad esempio, distribuì le sue offerte nel modo seguente: 100 rupie al *pa-bung-ka*, 25 rupie a due anziani lama, 10 rupie ad altri quattro monaci e ancora 5 rupie a cinque monaci; in totale 215 rupie. Una cifra notevole, non lontana da quella che assicura a un monaco il vitto per un anno.

Terminata la processione, alcuni visitatori furono introdotti in una stanza, dove fu servito del tè, da teiere appositamente decorate, per cui il té diventava un'offerta simbolica beneaugurante. Insieme al té fu offerta una manciata di riso con uvette, anch'essa un'offerta rituale tradizionale: il riso doveva essere in parte assaggiato, in parte lanciato in aria per offrirlo agli dei, e in parte restituito, accartocciato in un pezzo di carta. Tra questi invitati — cinquanta circa — erano compresi alcuni monaci venuti da altri monasteri in rappresentanza delle sette e delle comunità religiose a cui appartenevano, un rappresentante del Dalai Lama, alcuni *chi-mi* dei villaggi e i membri delle famiglie aristocratiche o più ricche. A tutti costoro, il *chan-zo* ricambiò l'offerta ricevuta, porgendo ad ognuno una busta chiusa o una *kha-ta*. Ma né l'una né l'altra erano uguali per tutti. I personaggi

40. In tibetano: ཚླ རྒ རྒ རྒ

più importanti ricevevano una *kha-ta* in seta cinese, gli altri una comune *kha-ta* in garza di cotone; la somma contenuta nelle buste, inoltre, variava da un minimo di 5 rupie, per la maggioranza degli invitati, a un massimo di 20 rupie. Sulle buste, vi era l'indicazione dell'importo contenuto, preceduta da un'espressione il cui significato letterale era "contributo per il corpo" e cioè "contributo per (la fatica compiuta dal) corpo". La busta veniva ricevuta come si accolgono i doni nell'usanza tradizionale tibetana, cioè con le mani unite poco sotto il volto, le palme rivolte verso l'alto, e quindi veniva infilata in una borsa o in una tasca, senza aprirla.

Sera è un esempio di come i tibetani, nei nuovi insediamenti stabili dell'India meridionale, abbiano inteso ricostruire, almeno in parte, quella struttura monastica che rappresentava in Tibet non soltanto una fondamentale espressione culturale, sotto l'aspetto religioso, ma un importante elemento della struttura sociale, sotto l'aspetto politico, economico e dell'organizzazione sociale. Non tutti questi aspetti si sono riprodotti secondo lo schema tradizionale nei nuovi monasteri tibetani in India. Ciò dipende non tanto da uno spostamento interno delle funzioni dai monasteri ad altri elementi della struttura sociale, quanto dalle mutate condizioni in cui si trova la comunità dei tibetani in India. Anche dove essa è riuscita, come nel Karnataka, a ricostituire degli insediamenti stabili e organizzati, si trova pur sempre in una situazione precaria, priva di indipendenza politica e con una solo parziale autonomia economica e sociale. Anche in questa situazione, tuttavia, i monasteri hanno assunto una posizione centrale all'interno del sistema culturale e sociale dei tibetani in esilio, riappropriandosi, almeno in parte, le funzioni che avevano nel sistema sociale tradizionale.

Nell'ambito dell'insediamento dei tibetani a Bylakuppe, l'elemento religioso presenta caratteri di coerenza e di omogeneità rispetto al sistema culturale e sociale. Esso, inoltre, è riuscito ad assolvere ad un'altra importante funzione; quella, cioè d'imporsi come forza mediatrice tra il microcosmo culturale dei tibetani e la realtà esterna, in senso sociale ed anche ecologico.

Non lontano dagli insediamenti tibetani di Bylakuppe, sorge una montagna, ritenuta sacra dagli indiani, sulla cui cima è stato costruito un tempio, raggiungibile salendo tremila scalini. Quella montagna, chiamata Malawa dagli indiani del luogo, è stata riconosciuta anche dai monaci tibetani come un luogo sacro, uno dei quaranta luoghi

sacri che esistono al mondo, secondo la tradizione buddhista. Un anno in cui la siccità rischiava di compromettere i raccolti, i monaci si recarono in pellegrinaggio sul monte Malawa, dove fecero offerte e pregarono. La pioggia non tardò a venire, e i tibetani ne dedussero che quel pellegrinaggio aveva dato i risultati positivi sperati. Si è quindi stabilita la consuetudine di recarsi al Malawa regolarmente, almeno due volte all'anno, per innalzarvi le tradizionali bandiere di preghiera, *tar-chog*, tra i rami degli alberi. Si ritiene che quello sia un luogo più propizio per farvi sventolare al vento le bandiere colorate che recano preghiere e invocazioni, di quanto non siano i villaggi tibetani e le loro immediate vicinanze. Questa è la ragione per cui l'insediamento di Bylakuppe manca di uno degli elementi esteriori più caratteristici, comune di solito a tutti i luoghi dove risiedono dei tibetani: le bandiere di preghiera che abitualmente sventolano sul tetto delle case e sugli alberi vicini.

Il Malawa, visibile da quasi ogni parte dell'insediamento di Bylakuppe, quando non si alza la foschia provocata dall'umidità, è un punto di riferimento particolarmente significativo per i tibetani. Esso rappresenta un elemento naturale locale interpretato simbolicamente attraverso i dati forniti ad essi dalla propria cultura. Attraverso questo processo, l'uomo prende possesso della natura che lo circonda, nella quale deve vivere e che egli deve conoscere per poter vivere. Così come avviene per un suo elemento, tutto l'ambiente naturale diventa qualcosa di conoscibile, in cui l'uomo si sente inserito e con il quale stabilisce un rapporto: diventa, cioè, uno spazio culturale. Tale processo di acquisizione culturale dell'ambiente ecologico acquista particolare risalto nel caso di un gruppo, come quello dei tibetani di Bylakuppe, sradicato dall'ambiente naturale in cui si è formata la sua cultura, e trapiantato in un ambiente ignoto materialmente, e di cui non possiede culturalmente una chiave di lettura e di interpretazione. L'aver riconosciuto, in un elemento del nuovo ambiente naturale, dei segni provvisti di valore nell'ambito della propria cultura, ha significato per i profughi tibetani un superamento dello stato di estraneità rispetto al luogo in cui si sono trovati a vivere.

Il riconoscimento del Malawa come luogo sacro, non soltanto da parte degli induisti, che hanno costruito il tempio sulla cima del monte, ma anche da parte dei monaci tibetani, ha significato anche la conferma di un'unità tra la cultura tibetana e quella indiana, sempre affermata attraverso l'eredità comune del buddhismo.

Nell'India contemporanea, le tracce del buddhismo sono labili; ma il Dalai Lama ed i monaci tibetani più influenti hanno spesso messo in risalto, nell'esilio attuale, il significato di ritorno alla terra da dove partì il messaggio buddhista. Il riconoscimento della sacralità del monte Malawa da parte dei tibetani può quindi essere inteso come riappropriazione di un elemento di una eredità culturale che appartiene anche ad essi..

Un altro riferimento visivo di intenso significato culturale è stato realizzato su iniziativa dei monaci nello spazio circostante l'insediamento di Bylakuppe: l'abitazione destinata ad ospitare il Dalai Lama nell'eventualità di una sua visita. E' una costruzione con la quale questa comunità isolata ha inteso rendere concreto e visibile il costante contatto ideale che essa sente con la propria guida spirituale e politica. Non potendo disporre della presenza reale del Dalai Lama, i tibetani di Bylakuppe rappresentano, tenendo sempre pronta una abitazione destinata a lui, la possibilità di una sua presenza futura e, in ogni momento, una sua presenza ideale. Quella costruzione, isolata e deserta, non ha alcuna funzione pratica. Essa può essere considerata come l'espressione emblematica del potere – spirituale ma anche temporale – del Dalai Lama, e dietro di lui delle gerarchie religiose, sull'intero gruppo di Bylakuppe.

Analisi della struttura del monastero

Il monastero di Sera si presenta come una unità sociale dotata di notevole forza di coesione interna, e di autonomia nei confronti dell'esterno. Alla motivazione religiosa, che rappresenta culturalmente il principale elemento unificante della comunità, si sono aggiunte le attività economiche, che ne hanno rinsaldato la struttura sociale. Rispetto ai monasteri del Tibet, e in particolare a quello di Sera, che è servito di modello al monastero di Bylakuppe, si possono notare alcune differenze significative. In Tibet, l'organizzazione economica dei monasteri era di tipo feudale. I monaci riscuotevano tasse e tangenti da contadini e pastori che coltivavano e allevavano bestiame su terre sulle quali il monastero vantava dei diritti (che solo impropriamente si potrebbero chiamare di proprietà); terre spesso vicine, altre volte a grande distanza dal monastero stesso. Inoltre, dagli abitanti dei villaggi vicini veniva richiesta una prestazione gratuita di mano

d'opera, per coltivare i campi che dipendevano direttamente dal monastero, e per assicurare servizi di vario genere. L'attività lavorativa dei monaci era ridotta al minimo, anche per i novizi. I compiti principali, tutti interni, riguardavano la cura del tempio, i complessi preparativi delle ceremonie, la cucina.

In India, il monastero che ha preso il nome di Sera ha dovuto adottare un diverso schema di organizzazione economica. I monaci erano anch'essi dei profughi, e venivano accolti a condizioni analoghe dei laici. Ricevevano una abitazione e del terreno con il compito di coltivarlo essi stessi. Nella nuova situazione, non si poteva imporre un rapporto di dipendenza agli abitanti dei villaggi vicini, affinché essi fornissero denaro, beni e mano d'opera al monastero; quest'ultimo doveva rendersi autonomo e autosufficiente.

A differenza dei laici, ai monaci non fu assegnato del terreno a titolo individuale: l'assegnatario era il monastero, e l'estensione della terra attribuita faceva riferimento al numero dei monaci che costituivano il nucleo iniziale, ma non alle singole persone. Si sono create, così, le premesse per una organizzazione economica comunitaria, innovativa rispetto alla situazione tradizionale, e decisamente diversa dalla gestione privatistica delle case e dei terreni nei villaggi abitati dai laici. Tuttavia la comune gestione delle attività produttive non implicava di per sé né una divisione del lavoro di tipo collettivista, né l'adozione di un criterio equalitario nel momento della distribuzione e del consumo. La struttura sociale, cioè, non veniva interamente condizionata dalla nuova situazione e dai nuovi impegni.

Di fatto, si è venuta a creare, a livello strutturale, una situazione di tipo misto, in cui si sovrappongono e coesistono momenti collettivi ed equalitari, ed altri in cui domina un modello gerarchico e di diseguaglianza. Il lavoro nei campi viene compiuto collettivamente, con una solo generica distribuzione dei compiti; l'unica divisione del terreno riguarda quella, fondamentale nella struttura del monastero, tra Gé e Mè. L'intero prodotto delle coltivazioni agricole, o il ricavo della sua vendita, va al monastero, diviso nelle sue due sezioni, e di esso usufruiscono tutti i monaci. Ma soltanto una minoranza lavora a tempo pieno. La maggior parte dei monaci non partecipa all'unica attività economica produttiva, quella agricola, ma contribuisce alle spese del monastero con il versamento di una rendita. Quest'ultima, che proviene da fonti esterne al monastero, ha carattere sostitutivo rispetto al lavoro manuale.

La distribuzione e il consumo appaiono regolati in un modo assai più egualitario. Ciò va messo in relazione con una caratteristica particolare dell'organizzazione interna del monastero: la mancanza di denaro in circolazione. Rendite e donazioni che formano il contributo richiesto per ottenere l'esenzione dal lavoro, sono versate per intero nelle casse del monastero: se avanza qualche rupia, essa serve ai monaci per alcune spese di prima necessità, come le medicine, da acquistare *fuori* dal monastero, al villaggio indiano, o per procurarsi un dono da offrire quando vanno a rendere visita a qualcuno nei villaggi. Alle spese generali di prima necessità, come l'acqua e la manutenzione delle abitazioni, provvede l'amministrazione del monastero.

La mancanza di denaro disponibile da parte dei monaci fa sì che essi non possano procurarsi nuovi abiti, o altri beni di uso personale, spesso necessari. D'altra parte, essa provoca tra i membri della comunità un livellamento — sul piano della distribuzione e del consumo — che manca nella fase produttiva, essendovi discriminazione tra coloro che lavorano e coloro che versano del denaro in sostituzione di una prestazione lavorativa.

Le abitazioni sono tutte uguali e vengono assegnate gratuitamente ai monaci. Anche il vitto è comune e gratuito tranne nel caso della richiesta di supplemento di cibo (ma tale supplemento, che serve a nutrire un allievo ospitato da un monaco, viene in genere pagato dall'allievo stesso).

La sicurezza del vitto e dell'alloggio viene considerata dai tibetani un privilegio dei monaci nei confronti dei laici, che devono spesso lavorare assai più dei monaci per mantenere una famiglia.

Nella considerazione generale viene attribuito valore preminente al tempo disponibile, piuttosto che alla ricchezza e al prestigio. I monaci dispongono di più tempo di chi ha famiglia, e ciò è ritenuto della massima importanza, dato che il tempo libero dal lavoro è condizione indispensabile per potersi dedicare alla preghiera e alla meditazione. I più avvantaggiati, in tal senso, sono i monaci che usufruiscono della rendita, perché le loro attività non sono dirette ad assolvere necessità economiche, ma obblighi d'altro genere, come quelli educativi e di studio, che la cultura tibetana considera di ordine superiore. Nel monastero, l'orientamento generale appare rivolto non già verso una maggiore produttività economica ed una estensione dell'attività lavorativa, per migliorare le condizioni materiali di vita; l'obiettivo, al contrario, così come viene espresso esplicitamente, è quello di otte-

nere l'affrancamento dal lavoro del maggior numero possibile di monaci.

Se tutti i monaci fossero in grado di ottenere la rendita di 300 rupie all'anno, e l'attività agricola si arrestasse, il reddito complessivo sarebbe inferiore a quello attuale, e probabilmente non sarebbe possibile, con meno di una rupia a testa al giorno, assicurare la sopravvivenza di tutti i monaci e il funzionamento del monastero. Si renderebbero necessarie altre fonti di reddito, esterne, ma non sarebbe evidentemente più possibile restaurare le forme fiscali e di asservimento del sistema tradizionale.

Una formula nuova è stata in parte adottata, nella zona di Bylakuppe, presso i piccoli monasteri delle altre sette, che non hanno avuto terra assegnata dal governo indiano. La terra è stata presa in affitto, ed è stata assunta mano d'opera locale per coltivarla. In questo caso, i monaci usufruiscono del *surplus* derivante dalla differenza tra il ricavo ottenuto dalla vendita dei prodotti agricoli e il costo della mano d'opera più quello dell'affitto della terra. Si comportano, quindi, come degli imprenditori capitalisti.

L'attività economica, comunque, sia essa affidata al lavoro dei membri stessi della comunità, sia che abbia carattere imprenditoriale, non ha di mira la massimizzazione del profitto, quanto la sopravvivenza individuale e del gruppo. Raggiunto il livello di sopravvivenza, il meccanismo produttivo e ogni altra attività rivolta alla formazione del profitto, come quelle imprenditoriali e commerciali, tendono ad arrestarsi, mancando gli incentivi a proseguire. Gli obiettivi da raggiungere, infatti, non sono interni, ma esterni ed alternativi al processo economico sia per i monaci individualmente sia per le comunità religiose nel loro complesso. La motivazione fondamentale, che orienta le scelte dei singoli e del gruppo, è quella spirituale. E' richiesta concentrazione e dedizione allo studio, alla meditazione e alla preghiera, mentre le occupazioni volte a soddisfare le necessità materiali dell'esistenza sono considerate una distrazione e una eredità di tempo, in grado di rallentare se non di impedire l'ascesi spirituale.

D'altra parte, la povertà, la fame, il freddo non sono condizioni favorevoli alla meditazione, perché impediscono alla mente di dimenticare il corpo e le sue pressanti esigenze. Secondo gli insegnamenti di Buddha, è necessario un certo benessere materiale per potersi liberare dai dolori e dai condizionamenti della vita. L'organizzazione sociale del Tibet tradizionale assicurava a un gran numero di monaci mezzi

economici sufficienti per poter vivere senza lavorare, con un sistema di rendita, gabelle e diritti sulla popolazione laica.

A Bylakuppe, i monaci non possono usufruire di una tale serie di privilegi e devono cercare il difficile punto d'equilibrio tra attività produttiva e vita contemplativa. In alternativa al lavoro agricolo, è stata introdotta la rendita in denaro, con cui molti monaci assicurano il proprio contributo economico all'istituzione a cui appartengono. Le rendite provengono da donazioni dei laici, imparentati o meno con il monaco che ne usufruisce. Esse sono dovute a iniziative spontanee, che riprendono l'antica tradizione secondo cui era compito dell'intera società assicurare il mantenimento dei religiosi. Molti consideravano un onore mantenere un giovane monaco agli studi oppure un anziano lama. Chi garantisce tali rendite acquista non soltanto dei meriti spirituali, secondo la credenza buddhista, ma anche prestigio sociale.

I tibetani ritengono comunemente che sia un dovere collettivo assicurare le possibilità di una vita meditativa: chi non può o non vuole dedicarsi ad essa, aiuta altri a realizzare questo obiettivo comune, giudicando la diversità degli impegni come una divisione di compiti. Là dove rimangono vitali i principi tradizionali della cultura tibetana, la posizione dei monaci è ben definita all'interno del sistema sociale. Essi hanno rinunciato alle illusioni di questo mondo ma non hanno, per questo, voltato le spalle alla società; poiché la società stessa è basata, idealmente, sul rifiuto di quelle illusioni. Da ciò deriva il prestigio sociale dei monaci: dal fatto, cioè, che essi rappresentano la società, e non la rinuncia ad essa.

Nel monastero, non viene riconosciuto alcun meccanismo sociologico che assicuri una stratificazione e una mobilità sociale all'interno dell'istituzione. Si afferma in più modi l'impossibilità di arricchirsi individualmente ed acquisire prestigio e potere per meriti di lavoro, di studio o per capacità organizzative. Né si riconoscono distinzioni derivanti da discendenza o da classe sociale. La comunità monastica non ignora il principio della disegualanza: esso appare ispirato, tuttavia, a criteri diversi da quelli adottati di consueto nella stratificazione sociale. Gli unici meriti personali riconosciuti sono quelli derivanti da non-attività sociali; il ritiro, la meditazione, portano prestigio all'interno della comunità religiosa ed anche al suo esterno, tra il gruppo dei tibetani.

Il meccanismo più importante che eleva ad uno *status* privilegiato

alcuni individui è il riconoscimento della reincarnazione. Chi viene riconosciuto l'incarnazione attuale di una personalità eminenti nella gerarchia religiosa, acquisisce lo *status* e il prestigio che si convengono a quella figura. È una forma di discendenza spirituale, anziché per consanguineità, adozione o investitura, che sfugge a regole ed a controlli da parte del sistema sociale. Si nega alla struttura sociale la possibilità di mettere in moto al proprio interno e di controllare i meccanismi per la dinamica e la riproduzione del sistema. Regole e principi che portano all'avvicendamento, di generazione in generazione, delle figure principali nella comunità monastica, appartengono non già alla dimensione sociologica bensì a quella spirituale. Esiste, è vero, la possibilità che i rappresentanti della gerarchia religiosa (a cui è affidato il compito del riconoscimento di incarnazione) manipolino a proprio vantaggio la selezione. La complessità delle regole da rispettare in tali occasioni e la parte affidata ad elementi casuali e non controllabili (come eventi naturali), rende tuttavia assai difficilmente realizzabile tale possibilità.

L'avvicendamento delle incarnazioni non ha subito interruzioni, nonostante i radicali mutamenti della vita in India; ne è un esempio il caso riportato del riconoscimento del *pa-bung-ka*. La struttura sociale è così in grado di riprodursi nel tempo.

La dinamica sociale, nel suo svolgersi quotidiano, offre frequenti occasioni per affermare la diversità delle posizioni individuali. Lo scambio di offerte nelle ceremonie è una delle occasioni più ricorrenti; le buste e le *kha-ta* vengono scambiate secondo regole tacite, che mettono in risalto le diverse posizioni individuali nella gerarchia religiosa e nella scala sociale. Nel caso delle celebrazioni per l'insediamento del *pa-bung-ka*, ad esempio, l'ammontare del denaro scambiato e la qualità delle sciarpe erano scrupolosamente commisurate all'importanza di chi riceveva l'offerta. Generalmente, l'offerta va soltanto in un senso: sono i laici ad offrire ai monaci; questi ultimi trattengono la busta e, in segno beneaugurante, restituiscono la *kha-ta*. Alle offerte in denaro si aggiungono di frequente doni in natura, frutta, biscotti o altri generi commestibili, che vengono depositi da chi li riceve sul piccolo altare che ogni tibetano, religioso o laico, ha nella propria stanza.

L'altare è il luogo di mediazione tra la dimensione naturale e sociale e quella soprannaturale. Esso è dominato da una figura vivente, il

Dalai Lama, che rappresenta al tempo stesso il divino – in quanto incarnazione di Chenresi, il Buddha della compassione – e l'umano, in quanto figura al vertice della gerarchia lamaista che conserva l'autorità anche nell'esilio indiano. Si può ritenere che, simbolicamente, le offerte poste sull'altare siano rivolte ad ambedue gli aspetti rappresentati dall'immagine del Dalai Lama. Siano, cioè, un atto di omaggio alle divinità, ma anche un'offerta, in segno di devozione, a colui che occupa una posizione preminente nel sistema sociale.

Conclusioni

I due casi che sono stati esaminati, quello del villaggio e del monastero Sera, oltre a presentare singolarmente dei motivi di interesse nell'analisi della loro organizzazione sociale ed economica, si offrono ad una comparazione in grado di mettere in risalto diverse tendenze nella struttura e nella dinamica sociale.

La comparabilità dei due casi si basa su diversi elementi. Anzitutto, i membri dell'uno e dell'altro insediamento appartengono ad un unico gruppo etnico, dividono un comune patrimonio culturale e storico, hanno conosciuto le medesime vicende, la fuga dal paese d'origine e l'inserimento in India.

Vi è poi una notevole omogeneità nelle caratteristiche demografiche, economiche ed ambientali dei due casi. Ogni villaggio era formato inizialmente da 500 persone aventi diritto ad un acri di terra. La popolazione dei villaggi è andata in seguito aumentando per l'eccedenza del numero delle nascite su quello delle morti. Nel 1975 il villaggio 2 aveva 725 abitanti. Il monastero Sera, alla medesima data, aveva 460 monaci residenti. Il terreno coltivabile, al villaggio 2, è rimasto sostanzialmente immutato, nonostante l'aumento demografico, a 500 acri (qualche piccola variazione è avvenuta, a causa di casi sporadici in cui si è avuto il passaggio per eredità della proprietà di piccoli appezzamenti fra membri del villaggio ed altri fuori dal villaggio, e viceversa; queste variazioni, comunque, non sono riconosciute ufficialmente). Gli acri a disposizione del monastero sono soltanto 210, ma una parte di questi sono dotati di un impianto di irrigazione a pioggia, e la loro produttività è per ora raddoppiata, ma può essere triplicata, per l'aumento dei raccolti annuali possibili rispetto ai terreni non irrigui. Monastero e villaggi sono a poca distanza l'uno dagli

altri, collegati da una strada praticabile quasi tutto l'anno, anche durante il periodo delle piogge; i terreni agricoli sono anche essi vicini e presentano caratteristiche analoghe.

In contrasto con questi dati omogenei, sta la diversità dei modi di organizzazione sociale ed economica. I villaggi sono composti, sotto l'aspetto economico, da una serie di unità separate, facenti capo a singoli individui, assegnatari dei lotti di terreno; sotto l'aspetto residenziale, da una serie di abitazioni che formano altrettante unità sociali, i *cim-tzang*. All'opposto, nel monastero risalta la comunione dei beni e la assegnazione delle terre non già ad individui, bensì all'istituzione stessa; la coltivazione agricola viene organizzata in modo collettivo ed i prodotti rimangono indivisi, destinati a soddisfare i bisogni di tutti indiscriminatamente.

In questi schemi di base — che rappresentano l'espressione concreta di due modelli, rispettivamente quello privatistico e quello comunitario — il villaggio e il monastero hanno introdotto diversi correttivi. Nel primo caso, l'istituzione delle cooperative, la mobilitazione generale dei lavori di comune interesse, la collaborazione spontanea ed informale tra i *cim-tzang*, il riconoscimento di autorità rappresentative del villaggio, sono altrettanti segni di uno spirito di solidarietà e di un senso di appartenenza ad una comunità organica ed indivisibile, che sembrano derivare dall'orientamento totalizzante della tradizione. Nel caso del monastero, l'introduzione nello scambio di doni e nelle donazioni senza scambio della carta moneta indiana, rappresenta il tentativo di ovviare ai gravi inconvenienti derivanti dalla mancanza di circolazione di denaro in una comunità solo parzialmente autosufficiente. In tal modo si è introdotto nel sistema comunitario del monastero il principio individualistico della proprietà privata, rappresentata, sia pure in modo quantitativamente poco rilevante, dal denaro posseduto in proprio dai monaci. Il denaro, inoltre, incide in maniera più cospicua sui destini individuali dei monaci, all'interno dell'istituzione, attraverso la rendita, con la quale i monaci riescono ad affrancarsi dal lavoro manuale, per dedicarsi allo studio e alla meditazione.

Nel sistema politico tradizionale tibetano, la rendita ai monaci era assicurata dall'intera società. A Bylakuppe, essa deriva da un atto, quasi sempre volontario, di un individuo — il donatore — a favore di un altro individuo — il monaco beneficiario. A livello più generale, tuttavia, permane la tradizionale concezione totalizzante, per cui la

rendita diventa un semplice elemento dello scambio generalizzato a cui partecipano tutti gli uomini: l'aiuto materiale rende possibile l'accumulo di azioni meritorie da parte dei monaci, i cui vantaggi ricadono su tutti, secondo la dottrina buddhista.

Ci troviamo quindi, nel caso esaminato, di fronte ad una complessa interrelazione tra momento privato e momento collettivo, tra tendenze individualiste e tendenze totalizzanti, che rappresentano tensioni sempre presenti nelle società in mutamento, specie in quelle dove è vivo il confronto tra tradizione e modernità.

Bibliografia

- Dumont, L., *Homo Hierarchicus*, Londra, Paladin, 1972.
 Fischer, H.Th., "Polyandry", *Int. Arch. Ethnog.*, XLVI, 1, 1952.
 Fox, R., *La parentela e il matrimonio*, Roma, Officina, 1973.
 Leach, E.R., *Nuove vie dell'antropologia*, Milano, Il Saggiatore, 1973.
 Marazzi, A., *Tibetani in Svizzera*, Milano, F. Angeli, 1975.
 Prince Peter of Greece and Denmark, "Polyandry and the Kinship Group", *Man*, pp. 55, 198, 1955.

Sommario

Dopo la dispersione conseguente alla fuga dal Tibet, i profughi tibetani in India si sono trovati nella necessità di ricostituire strutture sociali proprie. Nell'articolo, l'autore analizza due forme di vita associate emergenti nella nuova situazione e caratteristiche della cultura tradizionale tibetana: il villaggio, per i laici, e la comunità monastica per i religiosi. Nella prima, viene individuata la nascita di un nuovo tipo di gruppo residenziale, il *cim-tzang*, ma anche la persistenza di tipologie matrimoniali tradizionali, tra cui la polianzia adelfica. Nelle attività economiche, al villaggio e al monastero, vengono messe in risalto le nuove forme di cooperazione e di divisione del lavoro, che rappresentano una mediazione tra l'orientamento individualista della riforma agraria, in cui i profughi tibetani si trovano inseriti, e le forme tradizionali di vita collettiva.

Summary

The Tibetan refugees who have settled in India have had to rebuild their social structure. In the present article the author analyzes two forms of social life emerging in the new situation, both characteristic of traditional Tibetan culture: the village for lay people and the monastic community for the religious. A new type of residential group has grown up in the village, the *cim-tzang*, while traditional types of marriage have persisted, including adelphic polyandry. As for economic activities in village and monastery, new forms of cooperation and division of labor are examined, representing a middle ground between the individualist orientation of land allotment (which affects the Tibetan refugees living in India) and traditional forms of collective life.