

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Alcune considerazioni sulla percezione della figura di Sità ieri e oggi

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/76704> since

Publisher:

Edizioni dell'Orso

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

ALCUNE CONSIDERAZIONI SULLA PERCEZIONE DELLA FIGURA DI SĪTĀ IERI E OGGI

Pinuccia Caracchi

Sita holds a place in the hearts of women in India which no other creation of a poet's imagination holds among any other nation on earth. There is not a Hindu man whose earliest and tenderest recollections do not cling round the story of Sita's sufferings and Sita's faithfulness, told in the nursery, taught in the family circle, remembered and cherished through life. Sita's adventures in a desolate forest and in a hostile prison only represent in an exaggerated form the humbler trials of a woman's life; and Sita's endurance and faithfulness teach her devotion to duty in all trials and troubles of life. [...]

The ideal of life was joy and beauty and gladness in ancient Greece; the ideal of life was piety and endurance and devotion in ancient India. The tale of Helen was a tale of womanly beauty and loveliness which charmed the western World. The tale of Sita was a tale of womanly faith and self-abnegation which charmed and fascinated the Hindu world. Repeated trials bring out in brighter relief the unfaltering truth of Sita's character; she goes to a second banishment in the woods with the same trust and devotion to her lord as before, and she returns once more, and sinks into the bosom of her Mother Earth, true in death as she had been true in life. The creative imagination of the Hindus has conceived no loftier and holier character than Sita; the literature of the world has not produced a higher ideal of womanly love, womanly truth, and womanly devotion.¹

Queste parole di Romesh Chunder Dutt, scritte nell'epilogo della sua epitome in versi del *Vālmīki Rāmāyaṇa* pubblicata nel 1899, sono un'espressione significativa di come da secoli la figura di Sītā è stata percepita nell'immaginario hindū. Non c'è dubbio che tra tutte le mirabili figure di donna presenti nella mitologia e, più in generale, nelle fonti letterarie indiane, Sītā sia quella che più di ogni altra ha rappresentato da sempre il supremo ideale di donna. Ancor oggi in India per milioni di persone, Sītā è l'icona di tutte le più desiderabili virtù femminili e, per molte donne, è il modello da seguire e a cui ispirare la propria condotta. La popolarità del personaggio di Sītā dipende in buona misura anche dalla popolarità della sua storia: se Sītā è "il modello" femminile per eccellenza, la storia di Sītā e Rāma può ben esser considerata come "la storia" per eccellenza. Basti pensare alle innumerevoli rielaborazioni della *Rāma-kathā*, sia in sanscrito sia nelle diverse lingue neoindiane, alcune delle quali sono diventate così celebri da sorpassare, almeno a livello locale, la popolarità dello stesso *Rāmāyaṇa* di Vālmīki. È questo il caso dell'*Irāmāvatāram* di Kampan (XII secolo) nel Tamiḷ Nāḍu e, soprattutto, del *Rāmcaritmānas* di Tulsīdās (seconda metà del XVI secolo) nell'India settentrionale (anche noti come *Kampan Rāmāyaṇa* e *Tulsī Rāmāyaṇa*)². Straordinaria è stata la diffusione della *Rāma-kathā* anche al di

¹ Cfr. R. C. Dutt, *Ramayana*, Kessinger Publishing, Whitefish 2004 (I edizione 1899), pp. 196-197. Il testo è interamente consultabile anche sul sito http://www.intratext.com/IXT/ENG0174/_INDEX.HTM (visitato nel febbraio 2010).

² Per una presentazione dell'*Irāmāvatāram* cfr. S. K. Das, S. K. Das, *A History of Indian Literature. From Courtly to the Popular*, Sahitya Akademi, Delhi 2005, p. 131-137. Sul *Rāmcaritmānas* come testo "vivente"

fuori del subcontinente indiano, essendo rimbalzata dalla Thailandia al Laos, dall'Indonesia alla Cambogia, arricchendosi via via di sempre nuove varianti.³ Fra le sue più recenti rielaborazioni è degna di nota quella del serial televisivo del regista Ramanand Sagar, trasmesso in 78 puntate, tra il gennaio dell'87 e il luglio dell'88 alle 9,30 della domenica mattina. Durante la sua messa in onda, le strade si svuotavano, gli autobus di linea si fermavano per dare modo a tutti di scendere e di assistere allo spettacolo, dato che in molti luoghi veniva esposto, per l'occasione, un televisore, spesso venerato come le statue sacre nei templi.⁴ Il serial del *Rāmāyaṇa* è tuttora molto popolare, diffuso in video cassette e dvd: ancora durante un mio recente viaggio in India, mi è capitato di vedere gruppi di devoti fermi in strada a guardare (forse per l'ennesima volta!) i suoi episodi trasmessi da schermi televisivi esposti nei negozietti di Orcchā e di Citrakūṭ.

Il segreto del successo e della popolarità della *Rāma-kathā* attraverso i secoli sta forse in quello che Lutgendorf ha definito “the story’s continuing power to bridge oceans, touch hearts, and influence lives”⁵, tuttavia la popolarità del *Rāmāyaṇa* non è certo sufficiente a giustificare il fatto che Sītā sia considerata come il modello femminile più rappresentativo nella cultura indiana. Indubbiamente anche il personaggio di Sītā, come la sua storia, possiede appieno la capacità “di toccare i cuori e d’influenzare le vite”, ma soprattutto esso incarna quella che da sempre in India è la principale virtù che si richiede a una donna, cioè la fedeltà assoluta allo sposo. Fanno da corollario a questa virtù una grande forza e determinazione interiore, uno straordinario coraggio nell'affrontare le prove più dure, un'illimitata capacità di sacrificio, nonché la compassione verso chi soffre, anche se è un “nemico”: tutte virtù che fanno di Sītā la donna ideale e perfetta.

nell'India contemporanea rimando alla magistrale opera di P. Lutgendorf, *The Life of a Text. Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1991. Sulla sua diffusione e sul suo uso come testo sacro si veda anche J. Leslie, in *Authority and Meaning in Indian Religions*, Ashgate, Aldershot 2003, pp. 163-164.

³ Numerose sono, per esempio, le *Rāma-kathā* presenti nei *Purāṇa*. Sul tema cfr. S. Piano, *A Few Notes on the Rāma-kathā in the Mahāpurāṇa-s*, in “Indologica Taurinensia” vol XIX-XX, 1993-94, p. 246, n. 1. Per un elenco dei *Rāmāyaṇa* nelle lingue neo-indiane cfr. P. Caracchi, *La Rāmlīlā di Rāmnagar (Benares): vitalità di una tradizione*, in “Annali dell'Istituto Universitario Orientale”, vol. 43, 1983, p. 109, nota 1. Una presentazione di molte importanti versioni della *Rāma-kathā*, sebbene limitatamente al periodo dal VI al XV secolo, si trova in S. K. Das, *op. cit.*, pp. 130-147. Per uno studio sistematico delle varianti con cui la *Rāma-kathā* compare nelle fonti in sanscrito e nelle lingue neoindiane cfr. K. Bulke, *Rāmkathā (utpatti aur vikās)*, Hindī Pariṣad Prakāśak, Prayāg 1971 (I ed. 1950). Infine per le diversità e la molteplicità delle tradizioni narrative legate alla *Rāma-kathā* e per la sua diffusione sono di grande interesse le due raccolte di saggi editi da Paula Richman: *Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1991 e *Questioning Ramayan. A South Asian Tradition*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2001.

⁴ Sul serial e sul suo regista si veda P. Lutgendorf, *Ramayan: The Video*, in “TDR” (1988-), Vol. 34, No. 2, Summer 1990, pp. 127-176. Il serial di Ramanand Sagar è solo una delle tante opere cinematografiche e televisive legate alla *Rāmkathā*. Un elenco delle più significative si trova in *Family, feminism, and film in remaking Rāmāyaṇa*, in *Indian Literature and Popular Cinema. Recasting Classics*, edited by H. R. M. Pauwels, Routledge, Oxon-New York 2007, pp. 51-52 (ma, sul tema in questione, si veda anche tutto l'articolo, in particolare pp. 42-43).

⁵ Sono parole di P. Lutgendorf, in *Hanuman's Tale. The Messages of a Divine Monkey*, Oxford University Press, New York 2007, p. 276.

Naturalmente, quella della fedeltà assoluta allo sposo è una virtù che, se non ha mai cessato di essere tale nel mondo tradizionale, è quanto meno messa in discussione in quella parte della società indiana contemporanea, in cui i valori tradizionali stanno lasciando il passo a quelli della modernità e a una visione laica della vita. Di conseguenza, anche il modello di Sītā come ideale femminile sta perdendo sempre più rilevanza – quando addirittura non è aspramente contestato e rifiutato –, ma in un modo o nell’altro il suo personaggio, pur soggetto a nuove e inedite riletture, rimane una pietra miliare nei discorsi delle donne e sulle donne. Dai canti popolari alla letteratura moderna e contemporanea, Sītā continua a essere una fonte inesauribile d’ispirazione, una figura dal cui confronto non si può prescindere.⁶ Molto vasta è anche la bibliografia degli studi sul personaggio di Sītā e sul suo ruolo nella *Rāma-kathā*. Questo saggio propone alcune riflessioni sul tema “Sītā”, a partire dal punto di vista teologico, mitologico e religioso, per arrivare alla percezione di Sītā nella società contemporanea.

Sul piano teologico Sītā è la *śākti* di Rāma come Signore supremo e, in quanto tale, inscindibile da Rāma stesso di cui condivide la natura divina, nonché la suprema dignità ontologica. Già nel *Vālmīki Rāmāyaṇa*, Sītā parla della sua relazione con Rāma, anzi della sua identità con lui, in termini molto simili a quelli che, nei testi d’ispirazione *śākta*, sono usati per esemplificare l’identità tra Śiva e *śakti*: “*ananyā Rāghaveṇāhaṃ bhāskareṇa yāthā prabhā*”, “Sono non distinta da Rāghava come la luce dal sole” (V, 21, 15). A queste parole fanno riscontro quelle di Rāma: “*ananyā hi māyā Sītā bhāskarasya prabhā yathā*”, “Sītā non è distinta da me, come la luce dal sole” (VI, 118,19)⁷. In *Rāmcaritmānas* I, 18 Tulsīdās così esprime l’identità tra Sītā e Rāma: “Come la parola e il significato, come l’acqua e l’onda, Rāma e Sītā sono non diversi pur essendo detti diversi” (*gīrā aratha jala bīci sama kahiata bhinna na bhinna*): si avverte nelle sue parole l’eco del celebre *incipit* del *Raghuvamśa* di Kālidāsa dove la similitudine dell’unione tra la parola e il suo significato illustra l’unione tra Śiva e Parvatī.⁸

⁶ Su Sītā nei canti popolari cfr. U. Nilsson, “*Grinding Millet But Singing of Sita*”: Power and Domination in Awadhi and Bhojpuri Women’s Songs, in *Questioning Ramayanas*, cit., pp. 137-158. A p. 138 la studiosa scrive: “Women everywhere, regardless of their caste, sing of Sita Mata”. Per Sītā nei canti popolari in lingua telugu cfr. V. N. Rao, *A Rāmāyaṇa of Their Own: Women’s Oral Tradition in Telugu*, in *Many Rāmāyaṇas*, cit., specialmente pp. 120-122 e 128-130. Un significativo esempio di poesie contemporanee dedicate a Sītā sono quelle di Bina Agarwal (“Two poems on Sita”) in *Questioning Ramayanas*, cit., pp. 239-242.

⁷ Un testo classico sul tema è, per esempio, *Śiva-purāṇa*, *Vāyavīyasamhitā*, II, 4, dove l’identità tra Śiva e *śākti* è illustrata proprio con gli esempi della luna e del chiar di luna (v. 9-10), del sole e della sua luce (vv. 11-12).

⁸ *Vāgārthaviva samprktau vāgarthapratipattaye / jagataḥ pitarau vande pārvatīparamēśvarau* // “Lode ai genitori del mondo, Pārvaṭī e il supremo Signore, uniti come la parola e il significato, al fine di ottenere parola e significato”. Kālidāsa, *The Raghuvamśa*, with the commentary of Mallinātha, edited with notes by Shankar P. Pandit, pt. I, Bombay Sanskrit Series, Bombay 1869, I, 1.

Sītā condivide con Rāma anche la funzione di proteggere il *dharma* che gli compete in quanto sovrano e, più ancora, in quanto *avatāra* dell’Essere supremo. Come scrive Stefano Piano, Sītā “è l’autentica garanzia del *dharma* e, di conseguenza, della stabilità del regno e del mondo intero. [...] Sītā non solo rappresenta nel mito il ‘regno di Rāma’ (*rāma-rājya*), ma [...] costituisce il vero baluardo contro le forze del male, diventando la causa diretta della loro finale distruzione”.⁹

Come è ben noto, la divinità di Rāma non è in primo piano nel *Vālmīki Rāmāyaṇa*¹⁰ e, di conseguenza, anche alla divinità di Sītā, pur presente nel testo, non viene dato un particolare rilievo; appare invece in evidenza nelle *Upaniṣad* rāmaite, ove Sītā è identificata con la Prakṛti e con la *māyā*, responsabile della manifestazione, della conservazione e del dissolvimento dell’universo.¹¹ Lo stesso accade nella visione teologica sottesa a diversi *Rāmāyaṇa* medievali in sanscrito e in vernacolo, nei quali appare in primo piano l’identificazione di Rāma con Viṣṇu, inteso come l’aspetto personale del *Brahman*, e di Sītā con Lakṣmī, la sua *śakti*. Secondo le parole dell’*Adhyātma-rāmāyaṇa*, Rāma è il supremo *Brahman* in forma visibile (*tvaṃ Brahma paramaṃ sakṣāt*, in VI, 14, 21)¹² che, insieme con Sītā, rappresenta la totalità dell’esistenza: al di fuori di Rāma e Sītā nulla esiste, tutti gli esseri femminili sono identificabili con Sītā e tutti quelli maschili con Rāma.¹³ Anche in questo caso, l’eco di analoghe espressioni nei testi *śaiva* e *śākta* è quanto mai evidente!¹⁴

⁹ Cfr. S. Piano, “La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica”, in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell’India*, UTET, Torino 2000, p. 162. Il fatto che in Sītā risieda il fondamento ultimo del *Rāma-rājya* è un’idea più volte ricorrente anche nelle opere del Mahātmā Gāndhī, secondo il quale la restaurazione del *Rāma-rājya* sarebbe stata possibile solo se le donne indiane avessero imitato il modello di Sītā: “*Ramarajya* can come about only when there is likelihood of a Sita arising”, in *Collected Works of Mahatma Gandhi Online* (<http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>), vol. 30, p. 109. Cfr. anche vol. 31, p. 12 e p. 364; vol. 32, p. 402 e *passim*.

¹⁰ Questo ha fatto sì che la critica occidentale per molto tempo si sia orientata a considerare come interpolazioni tutte le parti nelle quali la divinità di Rāma appare in modo inequivocabile. Ora questo orientamento sembra abbandonato dagli studiosi più avvertiti, specie dopo la pubblicazione del saggio di S. Pollock, *The Divine King in Indian Epic* (in “*Journal of the American Oriental Society*”, vol. 104, no. 3, 1984, pp. 505-528), nel quale si dimostra come la natura divina di Rāma sia inestricabilmente connessa col suo mito. Sul tema, molto interessanti sono anche le considerazioni di S. Piano in *op. cit.*, pp. 159-161.

¹¹ Le *Upaniṣad* in questione, consultate in *Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, edited with Sankrit Introduction by J. L. Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi 1970, rep. 1980, sono la *Rāmarahasyopaniṣad*, la *Śrīrāmapūrvatāpanyupaniṣad*, la *Śrīrāmottaratāpanyupaniṣad* (pp. 386-405) e soprattutto la *Sītopaniṣad* (pp. 337-393), di chiara impostazione *śākta*.

¹² L’*Adhyātma-rāmāyaṇa* è uno dei più importanti *Rāmāyaṇa* medievali in sanscrito, quello che più di ogni altro sembra aver influenzato il *Rāmcaritmānas* di Tulsīdās. Il suo carattere spiccatamente filosofico, o meglio sarebbe dire “teologico”, è adombrato anche nel suo titolo (*Rāmāyaṇa* “*spirituale*”). L’identificazione di Rāma col supremo *Brahman* è particolarmente evidente nel I *sarga* del *Bālakāṇḍa*.

¹³ Cfr. *Adhyātma-rāmāyaṇa* II, 1, 18-19. Queste parole sono pronunciate da Nārada in un inno a Rāma molto significativo per il tema in questione (specialmente vv. 10-20). Si veda anche I, 2, 28; II, 5, 11 e 23; III, 2, 15; IV, 2, 68; IV, 14, 23 e *passim*. Per una raccolta di citazioni dall’*Adhyātma-rāmāyaṇa* e da altri testi affini sul tema di Sītā come *śakti* cfr. L. Kuppaswamy, *A Comparative Study of Adhyātma Rāmāyaṇa and Vālmīki Rāmāyaṇa*, Vidyaniidhi Prakashan, Delhi 2005, pp. 226-231.

¹⁴ Si veda ancora *Śiva-purāṇa*, *Vāyavīyasamhitā*, II, 4, 37 e 54.

Nel *Rāmcaritmānas* Rāma cessa di essere subordinato a Viṣṇu (come suo *avatāra*), ma diventa, in qualche modo, *avatāra* di sé stesso. Rāma è direttamente identificato col *Brahman* delle *Upaniṣad*, di cui si parla nei termini apofatici di *neti neti*¹⁵, e a Lui, come Signore supremo, Brahmā, Śiva e Viṣṇu stesso sono subordinati in quanto ne rappresentano le tre fondamentali funzioni divine di *ṣṛṣṭi*, *sthiti* e *pralaya*. Allo stesso modo Sītā è considerata come la diretta personificazione dell’*Ādiśakti*, la Madre del mondo (Jagadambā o Jagadjananī), la Mahāmāyā da cui tutto è generato. Dice Tulsīdās:

ādiśakti chabinidhi jagamūlā //
jāsu aṃsa upajahim gunakhānī /aganita Lacchi Umā Brahmānī //
bhṛkuṭi bilāsa jāsu jaga hoī /
 Ella è l’*Ādiśakti*, la sede di bellezza, la radice del mondo
 Da una parte di Lei nascono innumerevoli Lakṣmī, Umā e Brahmānī.
 Da un giocoso battito delle sue ciglia il mondo viene all’esistenza
 (*Rāmcaritmānas* I, 148, 1d-2abc).

È interessante notare che un’espressione esattamente speculare a questa, in un passo poco precedente, Tulsīdās la riferisce a Rāma:

Sambhu Biramci Biṣnu bhagavānā / upajahim jāsu aṃsa teṃ nānā //
 Svariati Śambhu, Virañci e Viṣṇu nascono da una parte di Lui.
 (*Rāmcaritmānas* I, 144, 3cd)

Questa specularità nel linguaggio non è casuale, ma riflette una specularità sul piano teologico effettivamente presente nella visione di Tulsīdās. Tuttavia la divinità di Sītā nel *Rāmcaritmānas* è stata a torto sottovalutata o minimizzata da alcuni studiosi, come per esempio da Charlotte Vaudeville, autrice di un pregevole studio sulla struttura e sulle fonti del *Rāmcaritmānas*. Ella interpreta la riluttanza di Tulsīdās ad associare Sītā con Lakṣmī come dovuta al fatto che il suo personaggio è essenzialmente umano (“Sītā [...] est une femme et non une déesse”); la divinità di Sītā risulterebbe evidente solo in un paio di passi (I, 140 e 126), che avrebbero un carattere eccezionale o, addirittura, d’interpolazione.¹⁶ In realtà la divinità di Sītā e la sua identificazione con la *śakti* suprema è ribadita a chiare lettere anche in altri passi del

¹⁵ *Neti neti jehi beda nirūpā*, in *Rāmcaritmānas* I, 144, 3a. L’espressione *neti neti* è ricorrente nel *Rāmcaritmānas* in riferimento a Rāma. Cfr. per esempio I, 12 e 51; II, 93, 4d; III, 27, 6a; VII, 124c. In realtà anche nel *Rāmcaritmānas* è presente l’episodio di *Vālmiki Rāmāyaṇa* I, 15, nel quale gli dèi si recano da Viṣṇu per chiedergli di discendere come *avatāra* e di distruggere Rāvana e i suoi demoni (I, 184-187), ma questo episodio non ha poi un riscontro nella visione di Tulsīdās com’essa chiaramente traspare dal *Rāmcaritmānas* nel suo complesso.

¹⁶ Cfr. *Étude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsī-dās*, Adrien Maisonneuve, Paris 1955, pp. 166-167. D’altra parte, la mancata identificazione di Rāma con Viṣṇu è da lei liquidata con la spiegazione che “son [di Tulsīdās] vishnouïsme est pour le moins superficiel” (*ibidem*, p. 166)! In realtà, in alcuni passi del *Rāmcaritmānas* Rāma e Sītā sono associati a Viṣṇu e a Lakṣmī, ma, a parte il fatto che in luogo di Lakṣmī compaiono generalmente altri nomi della dea, come Śrī o Ramā, che potrebbero essere rivolti anche a Sītā, si tratta in genere di contesti molto poco significativi sul piano dottrinale. Sul tema cfr. R. Bharadwaj, *The Philosophy of Tulsidas*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1979, pp. 55 e 83-84.

*Rāmcaritmānas*¹⁷, ma probabilmente Vaudeville e altri studiosi sono incorsi in questo errore per il fatto che la figura di Sītā in Tulsīdās, come in Vālmīki e in generale nella maggioranza dei vari *Rāmāyaṇa*, rimane sempre strettamente legata e dipendente da quella di Rāma: Sītā sembra esistere solo in funzione di Rāma. Anche la sua divinità emerge come tale solo di riflesso o per partecipazione a quella di Rāma, di cui ella è *anukūlā*, come la definisce Tulsīdās ancor prima che come *Ādiśakti* e come “radice del mondo” (in *Rāmcaritmānas* I, 148, 1c). La traduzione inglese della Gītā Press interpreta *anukūlā* come “who is ever devoted to Him”¹⁸, ma l’aggettivo, etimologicamente, esprime un senso ancor più pregnante di conformità e di adesione, simile a quello dell’acqua che scende da un declivio adattandosi completamente alla conformazione del terreno. Come nel mito, anche nel culto Sītā viene sempre venerata in unione col suo sposo; a lei non viene neppure tributato un culto indipendente come, in diverse occasioni avviene, per esempio, per Lakṣmī o per Sarasvatī.¹⁹ Madhu Kishwar dà notizia di un tempio dedicato a Sītā nel villaggio di Raveri – forse l’unico in cui Sītā è venerata senza Rāma –, ma significativamente esso sorge nel luogo in cui Sītā si sarebbe fermata per una breve sosta quando fu esiliata nella foresta, dopo il suo ritorno ad Ayodhyā: Sītā, quando giunse a Raveri, era dunque sola!²⁰

Sul piano mitologico e simbolico, la funzione di essere la Madre dell’universo, la Matrice primordiale da cui tutti gli esseri e tutte le cose sono generate, è strettamente connessa con la nascita miracolosa di Sītā dal solco tracciato dal padre Janaka (per cui ella è detta *ayonijā*), nonché con la sua, altrettanto miracolosa, scomparsa in seno alla Terra (*bhūmipraveśa*).²¹ La connessione di Sītā con la Terra è impressa nel suo stesso nome, che significa “solco”, e risale alle

¹⁷ Oltre ai passi citati dalla Vaudeville e a quello sopraccitato (I, 148, 1-2), cfr., per esempio, *Rāmcaritmānas* I, 5; I, 126; I, 152, 2; I, 246, 1-2; VII, 24, 5. In uno dei versi iniziali in sanscrito (*Rāmcaritmānas* I, 5), Tulsīdās chiama Sītā *udbhavasthītisaṃharakāriṇiṃ*, un’espressione ricorrente anche nelle *Upaniṣad* citate in nota 8 (es. in *Śrīrāmottaratāpanyupaniṣad* 3, 3 e in *Sītōpaniṣad* 2) e nei *Rāmāyaṇa* medievali, per esempio in *Adhyātma-rāmāyaṇa* I, 1, 34. Secondo P. Lutgendorf, in Tulsīdās la visione teologica di Sītā come *śakti* di Rāma addirittura prevarrebbe su quella di Sītā come sua sposa (*The Life of a Text, cit.*, p. 346).

¹⁸ Tulsīdās, *Sri Ramacharitamānasa*, with Hindi text and English translation by Motilal Jalan, Gita Press, Gorakhpur 1976, III ed. (I ed. 1968), p. 132.

¹⁹ Per esempio, in occasione delle festività di Dīpāvalī e di Vasant-pañcamī.

²⁰ Cfr. Madhu Kishwar, *Yes to Sita, No to Ram: The Continuing Hold of Sita on Popular Imagination in India*, in *Questioning Ramayanas, cit.*, pp. 301-303. In realtà in India ci sono altri templi dedicati a Sītā che sorgono nei *tīrtha* particolarmente legati alla sua figura, come il sontuoso Jānkī Mandir di Janakpur, edificato nel luogo che la tradizione – facente capo a Surkiśor (cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 1999, p. 174) – ha identificato con l’antica capitale del regno di Janaka, e il Jānkī Mandir di Sītāmārhi, dove Sītā sarebbe stata ospitata da Vālmikī, durante il suo esilio nella foresta, e sarebbe poi scomparsa nella terra (su Sītāmārhi cfr. R. B. B. Singh e P. S. Rana, *Banaras Region. A Spiritual & Cultural Guide*, Indica, New Delhi 2002, pp. 274-276). Si tratta comunque di luoghi nei quali il culto di Sītā è associato a quello di Rāma. Il *Tīrthāṅk* di “Kalyāṇ” dà anche notizia di un Jānkī Mandir nel piccolo *tīrtha* di Sītākuṭī in Bihār (“Kalyāṇ”, vol. 31, n. 1, 1957, p. 168).

²¹ Per un’analisi dei miti relativi alla nascita di Sītā e alla sua scomparsa rimando a K. Bulke, *op. cit.*, pp. 358 ss e 711 ss. Come emerge dal lavoro comparativo di Bulke, la nascita di Sītā dalla Terra e la sua scomparsa in seno alla Terra non sono comuni a tutte le molteplici versioni della *Rāma-kathā*, ma, essendo presenti nelle sue versioni più note, a partire dal *Vālmīki Rāmāyaṇa*, sono ormai indissolubilmente legate al personaggio di Sītā anche nella cultura popolare.

sue origini vediche di divinità tutelare della fertilità del suolo.²² La sua unione con Rāma, come re ideale, appare perfettamente rispondente alla concezione presente nell'India antica, così come in altre antiche culture, del re che sposa la Terra (idealmente rappresentata dalla sua regina) e la rende feconda grazie alla sua protezione.²³ Una prova di quanto il personaggio di Sītā sia inestricabilmente connesso con la Terra è la presenza dell'episodio della nascita di Sītā (o meglio del suo rinvenimento fra le zolle) in un'elaborazione in prosa della *Rāma-kathā* ad opera di Premcand, il più noto scrittore hindī del Novecento²⁴. Il fatto è particolarmente significativo perché Premcand ha accuratamente cercato di eliminare dalla sua narrazione tutti quegli elementi che potrebbero essere catalogati come sovranaturali o come miracolosi, al punto che persino il personaggio di Hanumān è totalmente umanizzato! In effetti anche nel racconto della nascita di Sītā Premcand evita accuratamente ogni esplicito riferimento a fatti sovranaturali, tuttavia nella sua versione la connessione di Sītā con la fertilità della Terra è, se vogliamo, ancora più esplicita. Sītā viene semplicemente trovata dal padre davanti all'erpice dell'aratro col quale sta tracciando un solco per delimitare un'area sacrificale (la neonata, perciò, potrebbe essere stata appositamente abbandonata da chiunque), ma l'elemento di novità introdotto da Premcand è che il sacrificio per il quale il re Janaka sta preparando il terreno ha lo scopo di allontanare una terribile carestia che da anni sta affliggendo il paese.²⁵ Janaka dunque trova Sītā, la progenie tanto desiderata, mentre si sta adoperando per riportare la fertilità e la prosperità nel suo regno. Nel compimento di quello che è il dovere regale per eccellenza, egli diventa anche padre! È difficile dire quanto Premcand fosse

²² Su questo tema cfr. C. Dimmitt, *Sītā: Fertility Goddess and Śakti*, in *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, edited by J. S. Hawley and D. M. Wulff, Beacon Press, Boston 1982, pp. 210-223 e A. Parpola, *Bala-Rāma and Sītā: on the Origins of the Rāmāyaṇa*, in "Indologica Taurinensia" XXX, 2004, pp. 186-188.

²³ Cfr. D. Kinsley, *Hindu goddesses. Vision of the divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Motilal 1998 (I ed. 1986), pp. 67-70. Nell'universo simbolico di molte culture antiche, come la regina corrisponde alla Terra, così il re corrisponde al Cielo, che la vivifica e la feconda, e le nozze fra due sovrani perfetti sono garanzia di prosperità per tutto il regno. Sul tema si veda H. Zimmer, *Il re e il cadavere. Storie della vittoria dell'anima sul male*, Adelphi, Milano 1983 (*The King and the Corpse. Tales of the Soul's Conquest of Evil*, New York 1957), pp. 41-42, dove l'autore poeticamente descrive l'unione perfetta del re Conn d'Irlanda e della regina Eda di Bretagna come fonte della "naturale abbondanza" del loro benefico regno. Anche la prosperità del regno di Rāma ha un preciso riscontro nella sua unione con Sītā. Sempre nell'ottica del legame fra la regina e la terra, ogni conquista da parte del re doveva essere sancita dalle nozze con la regina della terra conquistata, in India come nel mondo classico. Cfr. H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano 1993 (*Myth and Symbols in Indian Art and Civilization*, Princeton 1946), pp. 160-161.

²⁴ Premcand, *Rām-carcā*, Hams Prakāśan, Ilāhābād 1991, IX ed. *Rām-carcā* è probabilmente uno scritto giovanile di Premcand, con un chiaro intento didattico, e la sua composizione potrebbe risalire ai primi del Novecento. Sull'opera si veda P. Caracchi, *La Rām-kathā secondo Premcand*, comunicazione presentata alla Giornata di Studi in onore del Prof. Shyam Manohar Pandey, Napoli 30 ottobre 2008, di prossima pubblicazione negli "Annali" dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Per un profilo della vita e dell'opera di Premcand cfr. P. Caracchi, *Racconti hindī del Novecento*, traduzioni di P. Caracchi e S. Piano, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004, pp. 71-75.

²⁵ Cfr. Premcand, *op. cit.*, p. 14-15. Si noti che anche l'episodio della scomparsa di Sītā in *Rām-carcā* è sfrondata da ogni elemento soprannaturale: Sītā chiede semplicemente al Signore la grazia di morire come prova della sua fedeltà e muore istantaneamente (p. 172-173). Non si fa dunque parola dell'apparizione della dea Terra e della scomparsa di Sītā nel suo seno.

consapevole delle implicazioni simboliche del suo racconto, ma certo esso esprime una percezione del personaggio di Sītā che è profondamente radicato sia nella tradizione, sia nella sensibilità popolare.

Sul piano religioso, un'altra importante funzione di Sītā è quella di essere Mediatrice della grazia divina: ella è la Madre benevola, compassionevole, che intercede, che perdona²⁶, è la personificazione stessa della grazia di Rāma. Non si arriva a Rāma se non per mezzo di Sītā.²⁷ Questo ruolo di mediazione (tecnicamente *puruṣakāra*), che a Sītā compete in quanto *śakti* e che condivide con le altre principali forme della *śakti* divina, è specialmente sottolineato dai maestri della scuola Tenkalai, la branca degli Śrīvaiṣṇava che accorda maggior importanza proprio al ruolo della grazia divina sulla via della liberazione. Nella loro interpretazione del *Rāmāyaṇa* tutti gli atti di bontà, di magnanimità e di perdono compiuti da Rāma sono dovuti, direttamente o indirettamente, all'intercessione di Sītā: Rāma accetta Guha per i buoni uffici di Sītā, stringe amicizia con Hanumān e Sugrīva perché hanno raccolto i gioielli di Sītā, accoglie Vibhīṣaṇa perché questi era stato istruito da Sītā prima di lasciare Laṅkā, risparmia la vita a Jayanta per i buoni uffici di Sītā..., e così via. Senza la grazia di Sītā non c'è possibilità di salvezza.²⁸ Questo suo aspetto materno è forse quello che oggi più prevale nella devozione popolare. Per la mia esperienza, se il nome di Sītā non è pronunciato in coppia con quello di Rāma, è quasi sempre accompagnato dall'appellativo di "Madre": Sītā Mātā. In realtà Sītā diventa madre, nel senso anche biologico del termine, solo nell'ultimo *kāṇḍa* del *Vālmīki Rāmāyaṇa* (e dei vari *Rāmāyaṇa* divisi in *kāṇḍa* sul suo modello), quando ormai i fatti più significativi della *Rāma-kathā* sono già accaduti, ma nella percezione popolare del personaggio di Sītā il suo essere madre sovrasta di gran lunga ogni altro aspetto.²⁹

²⁶ Nella *Rāma-kathā* Sītā rivela la sua natura compassionevole e incline al perdono soprattutto quando, liberata dalla prigionia in cui era tenuta da Rāvaṇa, convince Hanumān a non infierire sulle sue carceriere, oltre che nel suo benevolo atteggiamento nei confronti di Kaikeyī. Sul tema cfr. A. Rambachan, *Love and Truth in the Ramayana*, Vijñāna Publications, Minnesota 1989, rep. 1998, p. 65-67.

²⁷ Cfr. B. Upadhyāya, *Vaiṣṇav sampradāyom kā sāhitya aur siddhānt*, Caukhambā Amarbhārtī Prakāśan, Vārāṇasī 1983, p. 289: "È un autorevole principio dottrinale del Vaiṣṇava-sampradāya che nessun *sādhak* può diventare un servitore dei piedi di loto di Bhagvān Rām fino a quando non prova un naturale devoto attaccamento per i piedi di Bhagavatī Sītā". Per inciso, osserviamo che questa concezione echeggia quella che, in ambito cristiano, è espressa dal noto detto "A Gesù per Maria".

²⁸ Cfr. P. Y. Mumme, *Rāmāyaṇa Exegesis in Tenkalai Śrīvaiṣṇavism*, in *Many Rāmāyaṇas, cit.*, pp. 202-216. Sul ruolo di mediatrice di Sītā cfr. specialmente pp. 209-211.

²⁹ A questo proposito è, per esempio, significativo il commento a *Rāmcaritmānas* I, 5 di Yugeśvar, docente nel Dipartimento di hindī della Kāśī Vidyāpīṭh, nonché saggista molto prolifico e popolare. Il verso in questione (già citato in nota 17) non fa alcun riferimento a Sītā come madre, caso mai Tulsīdās la invoca qui come "amata da Rāma" (*rāmavallabhām*), oltre che come *śakti*, autrice della manifestazione, della conservazione e della dissoluzione dell'universo, e come distruttrice delle maculazioni (*kleśa*), cioè come potenza salvifica, ma Yugeśvar inizia il suo commento con un lungo preambolo sulla Madre Sītā e sulla sua benevolenza verso tutti gli esseri: "*Sītā māta hai...*". Cfr. Yugeśvar, *Mānas Mīmāṃsā*, Viśvavidyālay Prakāśan, Vārāṇasī 2000, pp. 10-11.

Tuttavia c'è almeno una corrente per la quale Sītā è prima di tutto l'amata sposa di Rāma: si tratta del Rasik-sampradāya dei Rāmānandī, la cui spiritualità è stata profondamente influenzata da quella kṛṣṇaita e presso i quali la figura di Sītā riveste un ruolo affine a quello di Rādhā nella mistica kṛṣṇaita. I *rasik*, dediti alla *mādhurya-bhakti* (la *bhakti* della dolcezza), s'identificano con le amiche (*sākhī*) di Sītā, per contemplare da vicino l'amore che la unisce a Rāma e per partecipare della sua divina beatitudine.³⁰ Ma per i mistici e i devoti *vaiṣṇava* in generale, Sītā come sposa di Rāma è soprattutto un esempio da seguire: l'esempio della perfetta sottomissione a Dio, dell'amore totale e senza riserve per il Signore, che rende il devoto pronto a seguirlo ad ogni costo, ad accettare qualunque cosa da Lui gli venga, a "giocare il suo gioco divino", per quanto a volte possa sembrare duro e persino crudele, fino ad annullarsi completamente in Lui.³¹ Questo è il significato che ha per il *bhakta* la determinazione di Sītā a seguire Rāma nel suo esilio di quattordici anni nella foresta, abbandonando senza esitare agi e ricchezze, e ancor più la sua accettazione – per ben due volte! – di un ingiusto ripudio, mantenendo immutato il suo amore e la sua devozione per Rāma.

Il modello della sposa fedele e casta (*pativrātā*), così perfettamente incarnato da Sītā, è certamente uno di quei modelli universali che hanno ispirato i mistici sotto tutti i cieli, ma quello di Sītā è stato sempre, e continua a essere, anche un modello di vita molto concreto col quale le donne indiane sono chiamate a confrontarsi. Che cosa succede quando si passa dal piano teologico e mistico a quello sociale e della vita quotidiana? Il modello di perfezione femminile che Sītā rappresenta non può essere interpretato come uno strumento per avvallare la sottomissione della donna, ieri come oggi? Come può il personaggio di Sītā avere ancora qualche cosa da dire alle donne indiane di oggi, specie a quelle che vivono in grandi città, che svolgono professioni prestigiose, a volte più di quelle dei mariti? E più in generale: qual è la percezione del personaggio di Sītā nell'India contemporanea? Naturalmente, le risposte a queste domande non possono che essere parziali e incomplete, data la straordinaria complessità della società indiana, che per giunta, almeno nelle grandi città, è oggi in rapidissima evoluzione. Con questa consapevolezza, spostiamo il focus del discorso dal piano dottrinale e religioso a quello sociale, con particolare attenzione per la società moderna e contemporanea.

³⁰ Per una bella presentazione della *rasik sādhanā* e del ruolo che vi riveste la figura di Sītā si veda P. Lutgendorf, *The Secret Life of Rāmacandra of Ayodhya*, in *Many Rāmāyaṇas*, cit., pp. 217-234. Sul Rasik-sampradāya, il suo fondatore e alcuni suoi sviluppi cfr. P. Caracchi, *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, cit., pp. 167-175; sul tema in questione pp. 172-174.

³¹ Su Sītā come modello esemplare di *bhakta* nella scuola Teṅkalai cfr. P. Y., Mumme, *op. cit.*, p. 205-206. Questa è una chiave di lettura anche per il personaggio di Sītā nel *Rāmcaritmānas* secondo E. J. Babineau, *Love of God and Social Duty in the Rāmcaritmānas*, Motilal, Delhi 1979, p. 143.

Vorrei partire da una testimonianza da me raccolta alcuni anni fa a Benares, dove una mia conoscente, Kamalinī Śarmā, mi disse che nella sua famiglia nessuno avrebbe mai dato il nome Sītā alla propria figlia, perché Sītā aveva troppo sofferto e il suo nome non sarebbe stato *śubh*, di buon auspicio. Quest'affermazione mi fece riflettere sul fatto che non avevo mai conosciuto un'indiana di nome Sītā, nonostante la grande popolarità del personaggio omonimo. Successive indagini mi hanno portato alla conclusione che questo nome sia relativamente poco comune³², quantunque sia molto difficile stabilire se la causa vada davvero ricercata nelle dolorose vicende della storia di Sītā. Indubbiamente uno dei tratti più fortemente caratterizzanti la figura di Sītā, anche nell'elaborazione di poeti e scrittori, oltre che nell'immaginario popolare, è il suo carattere tragico di personaggio sofferente, tribolato, perseguitato dalla sventura. Eppure, proprio la sofferenza di Sītā ha avuto un ruolo determinante nel renderla così popolare, perché l'ha resa vicina alla gente comune, ha fatto sì che donne di ogni condizione sociale potessero identificarsi con lei, vedere le proprie difficoltà quotidiane e le proprie sofferenze nelle sue, traendo dal suo esempio il coraggio per affrontarle. Ne danno testimonianza soprattutto i canti popolari, nei quali Sītā è spesso la protagonista incontrastata e questa identificazione diventa più che mai trasparente.³³ Sorprende forse di più sapere che anche per le donne colte e letterate di oggi il personaggio di Sītā continua ad essere una specie di punto fermo, dal quale è difficile prescindere, anche se, in genere, cambia il punto di vista: non più Sītā come icona di *pātivratyam*, ma Sītā come icona della sofferenza legata alla condizione femminile in una società maschilista, Sītā come vittima dell'ingiustizia, dei pregiudizi e dei soprusi maschili. Madhu Kishwar, cofondatrice e direttrice di *Manushi*, una rivista culturale impegnata sul piano sociale e specialmente rivolta al pubblico femminile, afferma che un'alta percentuale delle poesie scritte da autrici femminili pervenute al suo giornale hanno a che fare col personaggio di Sītā e che il tema principale risulta essere la sua prova del fuoco, tanto da sembrare una vera e propria ossessione.³⁴

Indubbiamente quello dell'*agni-parīkṣā* rientra nel novero degli episodi del *Rāmāyaṇa* che si definiscono “problematici” o “controversi”, perché gettano un'ombra sulla figura di Rāma

³² Nell'onomastica indiana il nome di Sītā (spesso sostituito da quello del patronimico Jānkī) compare più che altro nei nomi composti dei monaci *vaiṣṇava*, in particolare dei Rāmānandī *rasik*, da solo o insieme con quello di Rām: Sītāprasād (o Sītārāmprasād), Sītāśaraṇ (o Sītārāmśaraṇ), Sītārāmdās ecc.

³³ Quello della Sītā sofferente non è certo l'unico aspetto presente nei canti popolari, ma è forse uno dei più ricorrenti. Per un'analisi dell'argomento cfr. U. Nilsson, *art. cit.*, pp. 148-152. Per la Sītā sofferente in *Rām-carṇā* di Premcand, cfr. P. Caracchi, *La Rāmkaṭhā secondo Premcand, cit.*

³⁴ Madhu Kishwar dichiara anche che l'unica poesia che lei stessa abbia mai scritto aveva per tema proprio la prova del fuoco di Sītā e ne riporta una traduzione dalla hindī in: *Yes to Sita, No to Ram! The Continuing Popularity of Sita in India*, in “*Manushi*” no. 98, January-February 1997, pp. 20-21 (la rivista “*Manushi*”, fondata nel 1977, è consultabile sul sito: <http://www.manushi.in/>). I temi di questo articolo sono trattati più diffusamente dall'autrice in *Yes to Sita, No to Ram: The Continuing Hold of Sita on Popular Imagination in India*, in *Questioning Ramayanas, cit.*, pp. 285-308, ma la parte qui citata non vi compare.

come eroe senza macchia, dalla condotta esemplare, simbolo di ogni umana perfezione (*maryādā puruṣottama*).³⁵ La prova del fuoco e il duplice ripudio di Sītā da parte di Rāma, il primo dopo la sua liberazione e il secondo in seguito alle maldicenze del popolino, sono episodi che disturbano la sensibilità contemporanea, anche quella degli stessi devoti. Pure in passato questi episodi non hanno mancato di provocare imbarazzo e disagio, a giudicare dal modo in cui, a volte, sono stati rielaborati da poeti e scrittori³⁶. L'esempio più significativo, per la grande autorevolezza e popolarità del testo, è forse quello del *Rāmcaritmānas*. Per quanto riguarda la prova del fuoco, Tulsīdās accoglie una variante narrativa già presente nell'*Ādhyātma-rāmāyaṇa* (III, 7,4) e in diversi *Purāṇa*, quella della così detta *Māyā Sītā* o *Chāyā Sītā* ("Sītā-ombra")³⁷: quando Rāma, nella sua divina preveggenza, avverte che Sītā sta per essere rapita da Rāvaṇa, le chiede di prendere rifugio nel Fuoco, lasciando al suo posto solo un'ombra di se stessa (*Rāmcaritmānas* III, 24, 1-3). Così Rāvaṇa non rapisce la vera Sītā, ma una figura effimera, anche se talmente uguale all'originale da trarre in inganno persino Lakṣmaṇa. Quando Sita entrerà nel fuoco per dimostrare la sua purezza, questa sua "immagine riflessa" (*pratibimba*) sarà estinta da Agni, che restituirà a Rāma la vera Sītā (*Rāmcaritmānas* VI, 109, 1). Questa variante narrativa – che, non a caso è stata adottata anche nel serial televisivo di Ramanad Sagar³⁸ – raggiunge un doppio risultato: da un lato, Sītā non viene neppure sfiorata da Rāvaṇa e nessuna ombra può offuscare la sua purezza, neppure quella di un contatto accidentale; dall'altro, allontana da Rāma ogni accusa di crudeltà per aver acconsentito che Sītā si sottoponesse a una prova tanto terribile. La prova del fuoco diventa insomma una pura messinscena, un espediente che consenta a Rāma di riprendersi la sposa senza mettere in pericolo il proprio onore – che è anche l'onore del suo regno – e senza che ella corra alcun pericolo³⁹. Per quanto riguarda il secondo ripudio di Sītā, Tulsīdās nel

³⁵ Sul tema cfr. P. Lutgendorf, *The Life of a Text*, pp. 342-342 e *Hanuman's Tale*, p. 378.

³⁶ L'argomento è stato ampiamente trattato da Linda Hess, *Rejecting Sita: Indian Responses to the Ideal Man's Cruel Treatment of His Ideal Wife*, in "Journal of the American Academy of Religion", vol. 67, no.1, Mar 1999, pp. 1-32. Cfr. anche D. Shulman, *Fire and Flood: The Testing of Sītā in Kampan's Irāmāvatāram*, in *Many Rāmāyaṇas*, cit., pp. 89-90 e nota 3 di p. 111, dove l'autore cita gli esempi dell'*Uttararāmacarita* di Bhavabhūti e del *Raghuvamśa* di Kālīdāsa.

³⁷ Per la *Chāyā Sītā* nei *Purāṇa* cfr. S. Piano, *A Few Notes*, cit., pp. 247-248; per un interessante approccio comparativo a questo mito cfr. W. Doniger, *La differenza sdoppiata*, Adelphi, Milano 2009 (*Splitting the Difference. Gender and Myth in Ancient Greece and India*, Chicago 1999), pp. 25-92.

³⁸ Sull'episodio dell'*agni-parīkṣā* nella rielaborazione di Ramananda Sagar cfr. L. Hess, *Rejecting Sita*, cit., pp. 11-14.

³⁹ Sull'*agni-parīkṣā* nelle diverse versioni della *Rāma-kathā* cfr. K. Bulke, *op. cit.*, pp. 584-588; con particolare riferimento al *Rāmcaritmānas*, cfr. S. M. Pandey, *Abduction of Sītā in the Rāmāyaṇa of Tulsīdās*, in "Orientalia Lovaniensia Periodica", no. 8, 1977, pp. 263-288 e S. Piano, *Tessitori and the Rāmāyaṇa*, in *Tessitori and Rajasthan*, Proceedings of the International Conference, Bikaner, 21-23 February 1996, edited by D. Dolcini, F. Freschi, Società Indologica "Luigi Pio Tessitori", Udine 1999, pp. 105-107; con particolare attenzione per il *Vālmīki Rāmāyaṇa* e l'*Irāmāvatāram* analizzati in parallelo, D. Shulman, *art. cit.* Le osservazioni di Shulman sull'episodio in *Vālmīki* mi sembrano particolarmente interessanti: egli sostiene che "Sītā's trial by fire is actually more a testing of Rāma than of her" (p. 93). Riassumendo il punto di vista di Shulman, l'*agni-parīkṣā* di Sītā è in realtà un'opportunità per Rāma per prendere coscienza della sua vera natura divina (che gli viene ricordata da Brahmā), ma è stata la

Rāmcaritmānas “risolve il problema” rielaborando completamente l’ultima parte della storia e facendola terminare “in gloria”: Sītā non viene bandita nella foresta, ma rimane felicemente accanto allo sposo e i loro due figli nascono e crescono nella reggia di Ayodhyā. È convinzione di molti – studiosi e devoti – che Tulsīdās abbia così modificato la storia, perché il ripudio di Sītā, con due figli nel ventre, dopo che la sua fedeltà era già stata dimostrata pubblicamente con la prova del fuoco (vera o finta che fosse), doveva apparirgli inconciliabile con l’umana perfezione di Rāma e intollerabilmente ingiusta nei confronti di quella che è per tutti l’amata Madre Sītā.⁴⁰

Una soluzione non molto diversa è quella adottata nell’*Irāmāvatāram* di Kampan, dove l’*Uttara-kāṇḍā*, che riguarda i fatti successivi al ritorno di Rāma ad Ayodhyā (quindi anche l’episodio del secondo ripudio di Sītā), è semplicemente omesso: il poema è infatti diviso in soli sei *kāṇḍā*.⁴¹ Fra le rielaborazioni della *Rāma-kathā* del Novecento, è degno di nota il poema sanscrito in stile *kāvya* dal titolo *Śrīrāmacaritābdhīratna* di Nityānanda Śāstri (1889-1961), pubblicato per la prima volta nel 1933: anch’esso si conclude con l’incoronazione di Rāma e il congedo dei personaggi che hanno preso parte alla ricerca di Sītā e alla guerra di Laṅkā.⁴² “Soluzioni” del problema analoghe a quelle del *Tulsī Rāmāyaṇa* sembrano esser state adottate da più parti anche in tempi recenti: questa è almeno l’impressione che si ricava a giudicare dalle traduzioni del *Vālmīki Rāmāyaṇa* mancanti dell’*Uttara-kāṇḍa* e dalle rielaborazioni e dai riassunti della *Rāma-kathā*, facilmente reperibili in gran numero anche in rete, dove i fatti “imbarazzanti” che concludono il poema sono totalmente assenti.⁴³ In un sito dedicato al *Vālmīki Rāmāyaṇa* con una chiara impronta confessionale, per giustificare l’omissione dell’*Uttara-kāṇḍa*, si fa appello alla teoria secondo la quale l’*Uttara-kāṇḍa*, insieme col *Bālakāṇḍa*, sarebbe un’aggiunta successiva⁴⁴. Questa teoria fino a poco tempo fa era unanimemente accettata dagli studiosi, ma

sofferenza per Sītā che ha messo Rāma di fronte a se stesso e che lo ha indotto a interrogarsi sulla sua vera natura. A sua volta, la sofferenza di Rāma è “the cost of his obsession with dharma as defined, rather narrowly, in wholly normative and human terms”.

⁴⁰ Cfr. per esempio L. Hess, *Rejecting Sita*, art. cit., p. 3.

⁴¹ Sul tema cfr. D. Shulman, art. cit., p. 90.

⁴² Cfr. *Śrīrāmacaritābdhīratna of Nityananda Shastri*, English Translation By Satya Vrat Shastri, Sahitya Akademi, Delhi 2005.

⁴³ Per esempio, una traduzione mancante dell’ultima parte dell’*Uttara-kāṇḍa* è quella della Gītā Press [*Śrīmad*] *Vālmīki-Rāmāyaṇa* (With Sanskrit text and English translation), Gītā Press, Gorakhpur, II ed., 1974 (I ed. 1969). Tra quelle consultabili in rete, totalmente prive dell’*Uttara-kāṇḍa* sono poi l’ottocentesca traduzione di R. T. H. Griffith, presente sul sito <http://www.sacred-texts.com/hin/rama/index.htm>, e quella di Desiraju Hanumanta Rao e K. M. K. Murthy, presente sul sito <http://www.valmikiramayan.net/> (visitati nel febbraio 2010). Un riassunto incompleto del *Rāmāyaṇa* compare, per esempio, sul sito: http://www.sanatansociety.org/indian_epics_and_stories/ramayana_ram.htm (visitato nel febbraio 2010).

⁴⁴ Il sito in questione è <http://www.valmikiramayan.net/> (visitato nel febbraio 2010), dove si citano parole di R. C. Majumdar in *Evolution in Religio-philosophic Culture in India*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, *The religions*, ed. by H. Bhattacharyya, The Ramakrishna Mission, Calcutta 1956 (rep. 1975), p. 43 (nel sito, per altro, non compare l’indicazione della pagina, né quella dell’autore). Si noti che la prima edizione di quest’opera risale al 1937! Inoltre l’affermazione di Majumdar, qui citata come autorevole, considera “later additions” non solo l’ultimo libro, ma anche il primo; tuttavia il problema dell’autenticità del I *kāṇḍa* è poi semplicemente liquidato con queste

oggi sembra assumere contorni assai più “sfumati”, grazie allo sviluppo di una critica testuale più attenta alle diverse modalità di trasmissione del testo e meno legata alla sola tradizione manoscritta. Per inciso, si noti che, da un punto di vista tradizionale, le omissioni e le varianti introdotte nella *Rāma-kathā* da Tulsīdās e da Kampan possono trovare legittimità e giustificazione nel principio di *kalpabheda* (in base al quale la vicenda di Rāma si ripete in modo sempre differente nelle diverse ere cosmiche)⁴⁵; ma le motivazioni che qui si adducono sono quelle stesse (aggiunte successive e interpolazioni) che la critica occidentale ha spesso usato per finalità di ben altro genere, cioè per escludere da un ipotetico *Vālmīki Rāmāyaṇa* “originario” tutto ciò che in esso avallasse la divinità di Rāma, dato che tale divinità sarebbe stata assente nel *Rāmāyaṇa* “originario”.⁴⁶ In un caso e nell’altro si tratta evidentemente di un tentativo d’interpretare la composizione del *Vālmīki Rāmāyaṇa* in base a teorie aprioristiche!

Anche il *Rāmāyaṇa* televisivo di Ramanand Sagar in un primo tempo si era fermato con l’incoronazione di Rāma e solo in un secondo tempo, in seguito a vere e proprie sollevazioni di popolo, furono girati e trasmessi gli episodi successivi.⁴⁷ Pure in questo caso sembra trovare piena legittimazione l’impressione che nelle scelte del regista abbia giocato un ruolo fondamentale il profondo senso d’imbarazzo suscitato dal secondo ripudio di Sītā, che per certi aspetti appare ancor più ingiusto e ingiustificabile del primo!

Si noti che nella rassegnazione di Sītā, la quale dolorosamente accetta il suo destino senza ombra di ribellione, non c’è affatto la debolezza e la fragilità di certi personaggi femminili (che in pratica non avrebbero altra scelta!). Sītā, come *śakti* di Rāma, rimane un personaggio forte e potente, come appare anche da certe sue raffigurazioni che la avvicinano a Durgā o a Caṇḍī.⁴⁸ In un tema narrativo che compare con diverse varianti nelle sezioni finali di alcuni *Rāmāyaṇa* “minori” (come l’*Adbhūta-rāmāyaṇa* o il *Vilāṅkā-rāmāyaṇa*), Sītā riveste addirittura i panni terrifici della *devī* guerriera per combattere un Rāvaṇa dalle mille braccia o dalle cento teste che Rāma non è in grado di uccidere o dal quale Rāma è già stato ucciso; in tal caso Rāma viene poi

parole: “However Book I, Balakanda, is considered to be an original version except for some injected stories”. Si veda anche l’articolo di D. Saklani, *Questioning the “Questioning of Ramayanas” in historical context*, in “Indologica Taurinensia” XXXI, 2005, dove si ha l’impressione che l’autore sia spinto a sostenere la teoria dell’aggiunta posteriore del I e del VII *kāṇḍa* proprio dalla preoccupazione di salvare Rāma dalla colpa di aver bandito Sītā (specialmente pp. 246-247).

⁴⁵ Al tema è dedicato il mio saggio *La kathā nel tempo e nell’eternità*, che sarà pubblicato nel prossimo volume di questa collana.

⁴⁶ Cfr. nota 9 *supra*. Sul significato delle “interpolazioni” nel *Vālmīki Rāmāyaṇa* (così come in altri testi analoghi) molto importanti sono le considerazioni di S. Pollock, in *art. cit.*, p. 507.

⁴⁷ Cfr. P. Lutgendorf, *Ramayan: The Video*, *art. cit.*, pp. 139-141.

⁴⁸ Con Durgā Sītā sarebbe strettamente associata anche nel mito, secondo gli studi di A. Parpola. Cfr. *art. cit.*, p. 194.

risuscitato dagli dèi per placare la furia distruttrice di Sītā.⁴⁹ Rimanendo nell’ambito della *Rāmakathā* più nota, secondo alcune versioni popolari, Sītā avrebbe ella stessa sollevato senza fatica l’arco di Śiva, quell’arco che per esser trasportato richiedeva la fatica di cinquemila uomini.⁵⁰ Ma la forza di Sītā è soprattutto interiore. Anche il Mahātmā Gāndhī, per il quale Sītā rappresenta il supremo ideale femminile, la vede come una donna energica, determinata e fiera, più saggia, più forte e più coraggiosa dello stesso Rāma (“Sita was Rama’s better half”⁵¹): è questa la figura di Sītā che il Mahātmā ha in mente quando – in diversi scritti e in occasione di diversi discorsi pubblici – esorta le donne indiane a seguire il suo esempio! La sua ammirazione per Sītā lo spinge persino ad affermare che Rāma deve a lei la venerazione di cui è fatto oggetto (“It was for Sitaji that we could worship Ramachandra”).⁵²

Se tutto sommato la visione gandhiana di Sītā è in linea con quella tradizionale, oggi la lettura che da molte parti viene data di Sītā come personaggio forte e fiero è più vicina a quella riscontrabile in certi canti popolari. Per esempio, la determinazione con cui Sītā esprime la sua scelta di accompagnare Rāma nell’esilio è interpretata non tanto come espressione della sua fedeltà allo sposo, quanto come un segno della sua grande forza interiore, della sua ferma volontà e, addirittura, della sua indipendenza!⁵³ Nella percezione comune a molte donne dei nostri giorni, persino la volontà di Sītā di sottoporsi all’*agni-parīkṣā* è considerata non come una resa, bensì come un atto di sfida col quale dimostrare la propria innocenza e contemporaneamente mettere a nudo l’ingiustizia e la stupidità di Rāma, analogamente il suo atto di invocare la Terra come

⁴⁹ Cfr. K. Bulke, *op. cit.*, pp. 622-625. Particolarmente interessante è la versione dell’*Ānanda-rāmāyaṇa*, dove Sītā prende l’aspetto di Caṇḍī per uccidere Mūlakāsura. Mūlakāsura è un figlio di Kumbhakarṇa che ha detronizzato Vibhīṣaṇa dopo una lunga guerra. Rāma corre in suo aiuto, ma Brahmā gli rivela che Mūlakāsura non può essere sconfitto da un uomo e che ha ricevuto da un *ṛṣi* la maledizione di morire per mano di Sītā. Allora Rāma invia Garuḍa ad Ayodhyā a prendere Sītā, che ucciderà Mūlakāsura, non senza aver lottato con lui per sette giorni. *Ānanda-Rāmāyaṇa* 7, 4-6, citato da K. Bulke, in *op. cit.*, pp. 124-125.

⁵⁰ Per esempio, questo elemento narrativo è presente nella celebre *Rāmlīlā* di Rāmnagar (cfr. P. Lutgendorf, *The Life of a Text, cit.*, pp. 334-335) e nei canti popolari (cfr. M. Kishwar, *Yes to Sita, No to Ram: The Continuing Hold of Sita on Popular Imagination in India, art. cit.*, pp. 296-297 e V. N. Misra, *The Rama Story in Indian Folklore: Some Significant Innovations*, in *Asia Variations in Ramayana*, edit. by K. R. S. Iyengar, Sahitya Akademi, Delhi 1983, rep. 2003, p. 103). Compare anche in *Rām-carṇā* di Premcand (*cit.*, p. 16).

⁵¹ Cfr. *Collected Works, cit.*, vol. 30, p. 338.

⁵² *Ibidem*, vol. 31, p. 364. Cfr. anche vol. 29, p. 7: “Since forbearance is a mark of strength, these virtuous women were not weak but strong. What is man’s courage before woman’s? (...) The poets have depicted these women as embodiments of endurance” (le donne in questione sono, oltre a Sītā, Draupadī e Damayantī). Sulla figura di Sītā nel pensiero del Mahātmā Gāndhī cfr. M. Kishwar, *Yes to Sita, No to Ram: The Continuing Hold of Sita on Popular Imagination in India, cit.*, pp. 298-299. Sul tema cfr. anche nota 9 *supra*.

⁵³ Cfr., per esempio, C. Dimmit, *Sītā: Fertility Goddess and Śakti, art. cit.*, p. 219-220; A. Rambachan, in *op. cit.*, p. 53; S. J. Sutherland Goldman, *The Voice of Sītā in Vālmīki’s Sundarakāṇḍa*, in *Questioning Ramayanas, cit.*, p. 223 e, della stessa autrice, *Sītā and Draupadī: Aggressive Behaviour and Female Role-Models in the Sanskrit Epics*, in “Journal of the American Oriental Society”, Vol. 109, No. 1 (Jan. - Mar., 1989), pp. 73-74.

testimone della propria fedeltà, per poi scomparire nel suo seno, è interpretato come un gesto di ribellione e di rifiuto per Rāma stesso, dopo il suo secondo ripudio.⁵⁴

Specie nel *Vālmīki Rāmāyaṇa*, l'episodio della *Rāma-kathā* in cui forse più che altrove Sītā rivela la propria forza e la propria fermezza è quello del suo incontro con Rāvaṇa nel boschetto di *aśoka*, in cui questi la tiene prigioniera. Sītā risponde con grande fierezza alle profferte di Rāvaṇa, che ella avrebbe addirittura il potere di ridurre in cenere. Secondo le sue stesse parole, Sītā non lo distrugge soltanto per due ragioni: perché per agire avrebbe bisogno del permesso di Rāma e perché la lotta contro Rāvaṇa comporterebbe una dispersione del suo potere ascetico (*Vālmīki Rāmāyaṇa* V, 22, 20).⁵⁵ Ovviamente, la ragione ultima è quella stessa per cui Sītā si è lasciata rapire e imprigionare: tutte queste sue sofferenze sono funzionali all'intervento di Rāma che *deve* uccidere Rāvaṇa e distruggere il suo esercito di demoni, liberando così la Terra dall'intollerabile peso della loro malvagità, perché proprio questo è lo scopo del suo *avatāra*.⁵⁶ In altre parole, il rapimento e la prigionia di Sītā sono necessari perché forniscono a Rāma l'occasione per sconfiggere il male e ristabilire l'ordine⁵⁷; parafrasando le parole di un noto film, il *Rāmāyaṇa* è stato scritto con le lacrime di Sītā⁵⁸, ma il suo sacrificio è stato causa di salvezza per il mondo. Se poi consideriamo l'identificazione di Sītā con la Terra, potremmo arrivare alla conclusione che le sofferenze di Sītā sono funzionali alla sua stessa liberazione! Considerazioni di questo genere, però, hanno a che fare con un disegno superiore che ci porta lontano dal tema di Sītā come ideale femminile. Se ci limitiamo a considerare il personaggio di Sītā da una prospettiva umana, la sua forza fisica e la sua grande energia interiore, almeno da un punto di vista tradizionale, non fanno che metterne ancor più in risalto la sottomissione allo sposo, fino al

⁵⁴ Cfr. M. Kishwar, *Yes to Sita, No to Ram: The Continuing Hold of Sita on Popular Imagination in India*, cit., pp. 306-308. Questa è l'interpretazione che viene data dell'episodio anche in molti canti popolari (cfr. V. N. Misra, *art. cit.*, p. 106), nonché da diversi studiosi (cfr. per es. S. J. Sutherland, *Sītā and Draupadī*, *art. cit.*, p. 78 e W. Doniger, in *op. cit.*, p. 49). Uno scrittore telugu del Novecento, G. V. Chalan, convinto sostenitore dell'emancipazione femminile, riscrisse l'episodio dell'*agni-parīkṣā* dandogli una conclusione del tutto inedita: Sītā, indignata per i dubbi di Rāma sulla sua fedeltà, si butta sulla pira di Rāvaṇa, compiendo una *satī* del tutto *sui generis* per colui che l'aveva davvero desiderata e amata per se stessa. Cfr. V. N. Rao, *The Politics of Telugu Ramayanas: Colonialism, Print Culture, and Literary Movements*, in *Questioning Ramayanas*, cit., pp. 179-180.

⁵⁵ Per un'interpretazione di queste parole di Sītā, nonché per un'interessante analisi di tutto l'episodio dell'incontro tra Sītā e Rāvaṇa cfr. S. J. Sutherland Goldman, *The Voice of Sītā*, *art. cit.*, pp. 225-232. Cfr. anche P. Lutgendorf, *Hanuman's tale*, cit., pp. 305-310. Il Mahātmā Gāndhī, esortando le donne indiane a rifiutarsi di usare le stoffe inglesi, proponeva loro come esempio la fierezza di Sītā, che rifiutava il cibo e i ricchi doni di Rāvaṇa. Cfr. *Speech At Women's Meeting, Madras September 16, 1921*, in *Collected Works*, cit., vol. 24, p. 247.

⁵⁶ Cfr. *Adhyātma-rāmāyaṇa* II, 6-31 e *Rāmcaritmānas* I, 184-187, dove la Terra, oppressa dal peso delle malvagità di Rāvaṇa e dei suoi *rākṣasa*, assume la forma di una vacca e va a chiedere aiuto agli dèi, i quali si rivolgono a Hari, come Signore supremo, ottenendo da lui la promessa che discenderà come *avatāra*. Il tema della Terra che chiede di essere liberata dal peso del male o dell'*adharma* non è presente nel *Vālmīki Rāmāyaṇa* (cfr. I, 15), ma ricorre anche nel mito dell'*avatāra* di Kṛṣṇa. Cfr., per esempio, *Bhāgavata-purāṇā* X, 1, 17ss.

⁵⁷ Cfr. S. Pollock, *art. cit.*, pp. 515-516.

⁵⁸ Le parole in questione sono quelle pronunciate da Lava e Kuśa in *Sampoorn Ramayan* e riferite da V. Aklujkar, in *art. cit.*, pp. 44: "We are here to recite this *Rāmāyaṇa* written by the tear-drops of women. We sing the fiery songs of injustices against women".

punto di accettare un ripudio palesemente ingiusto, le cui conseguenze, per giunta, sono destinate a ricadere sui figli non ancora nati.

Torniamo dunque al tema di Sītā come ideale femminile: un ideale di totale dedizione allo sposo, che comporta una sottomissione e un'abnegazione come quelle di Sītā, è ancora valido per le donne indiane contemporanee? Indubbiamente fra le donne più sensibili agli influssi della cultura occidentale, e soprattutto fra le femministe, c'è stata e c'è una forte reazione contro il personaggio di Sītā e contro ciò che rappresenta (e di questo non mancano le testimonianze anche nella letteratura contemporanea)⁵⁹, ma è legittimo il dubbio che si tratti di élites scarsamente rappresentative della mentalità popolare. La già citata Madhu Kishwar negli anni '90 ha svolto una ricerca sul campo per studiare appunto la popolarità di Sītā. Dalle interviste da lei raccolte tra donne di ogni condizione sociale – dalle donne in carriera alle contadine, dalle domestiche alle studentesse – risulta che Sītā continuava ad essere l'ideale femminile più diffuso nelle città come nelle campagne, e persino tra le donne musulmane. Un comportamento simile a quello di Sītā era considerato un requisito indispensabile per affrontare con successo il matrimonio, mentre l'eventuale incapacità di seguire fino in fondo il suo esempio era spesso attribuita alla degenerazione dei tempi propria del Kali-yuga. Solo le femministe e alcune fra le più giovani intervistate dichiararono di aver scelto altri ideali femminili, come Madre Teresa o la Rānī di Jhāmsī, una principessa guerriera che a metà dell'Ottocento scese sul campo di battaglia per lottare contro gli inglesi.⁶⁰

In alcune interviste di Madhu Kishwar, all'ammirazione incondizionata per Sītā fanno riscontro i giudizi pesantemente negativi sul comportamento di Rāma nei suoi confronti, espressi non solo dalle donne, ma anche dagli uomini.⁶¹ Se ne dovrebbe dedurre che da un lato ci si aspetta dalla donna una fedeltà a tutta prova, ma dall'altro non si riconosce all'uomo il diritto di tiranneggiare ingiustamente la donna. Anche Lutgendorf riporta l'accorata affermazione di un devoto di Rāma che va in questa direzione: "Amo Rām, ma non posso perdonargli il modo in cui ha trattato la Madre Sītā"⁶². Pure i canti popolari delle donne che, come s'è detto, vedono in Sītā una dolente compagna di tante sofferenze, nella quale specchiarsi e identificarsi, spesso non risparmiano a Rāma pesanti giudizi di condanna e talvolta persino insulti.⁶³

⁵⁹ Cfr. per esempio L. Hess, *art. cit.*, pp. 16-21.

⁶⁰ Cfr. M. Kishwar, *Yes to Sita, No to Ram: The Continuing Hold of Sita on Popular Imagination in India*, *art. cit.*, pp. 286-292.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 292-295 e p. 307 e L. Hess, *art. cit.*, pp. 16-21.

⁶² P. Lutgendorf, *Hanuman's Tale*, *cit.*, pp. 378.

⁶³ Pesanti giudizi di condanna per il comportamento di Rāma nei confronti di Sītā sono stati formulati anche da studiosi, come G. S. Ghurye, che lo ha definito "brutally barbarous" (citato da P. Lutgendorf, in *Hanuman's Tale*, *cit.*, p. 379). Specialmente significative sono poi le espressioni di disapprovazione per Rāma in un film dalla chiara impronta tradizionale come il *Sampoorn Ramayan*; cfr. V. Aklujkar, *art. cit.*, pp. 44-45.

Mi sia concesso ora spezzare una lancia a favore di Rāma, abbandonando provvisoriamente i panni della studiosa, per indossare quelli di uno dei tanti fruitori della storia di Sītā e Rāma che ne discutono con coinvolgimento e con passione. Nel *Rāmāyaṇa* appare chiaro che Rāma prende dolorosamente la decisione di bandire Sītā, e la prende non certo come marito, ma solo come sovrano, sacrificando alla ragion di stato anche il suo amore e la sua felicità. Molte sono poi le elaborazioni antiche e recenti della storia che si soffermano prima sul tormento interiore di Rāma nel prendere la decisione di bandire Sītā e poi sulla sua sofferenza per l'assenza dell'amatissima sposa.⁶⁴ Ma la figura tradizionale del *rājā*, il suo ruolo, i doveri che comporta e, ancor più, il fatto che il suo onore coincida con l'onore del regno sono temi molto lontani dall'esperienza comune, soprattutto nella società odierna e in un momento storico come il nostro in cui chi governa sembra non esser più tenuto a dare conto del proprio comportamento e, anzi, sia legittimato a tenere qualsivoglia condotta proprio dall'esercizio del potere. Inoltre, un certo modo d'intendere l'onore, legato alla fedeltà della sposa, sta rapidamente cambiando anche in India con l'evolversi dei costumi sessuali. Quello dei rapporti tra marito e moglie è invece un tema che tocca l'esperienza comune di persone di ogni tempo e di ogni categoria sociale. Così il dovere del *rājā* Rāma di anteporre gli interessi del regno ai propri affetti personali non può che apparire – specialmente oggi – come qualche cosa di fumoso e risultare persino incomprensibile; al contrario, l'ingiustizia perpetrata nei confronti di Sītā rimane un argomento “caldo”, bruciante, specie al momento in cui è utilizzato come simbolo dei molti soprusi nei confronti delle donne.

Eppure, dal punto di vista tradizionale, alla figura di Sītā come sposa ideale fa riscontro quella di Rāma come marito ideale, fedele a una sola sposa (*ekapatnīvratā*), fatto ancor più considerevole in un'epoca in cui la poligamia era comunemente ammessa, soprattutto per un sovrano (ricordiamo che il padre stesso di Rāma aveva tre mogli). Questa visione tradizionale della figura di Rāma trova effettivamente riscontro in una lettura attenta dei testi. Nel *Vālmīki Rāmāyaṇa* (III, 9 – 10) c'è un episodio che mi pare particolarmente rivelatore del delicato e profondo rapporto che lega Rāma a Sītā. Quando durante il loro vagabondare nella foresta, Sītā, Rāma e Lakṣmaṇa stanno per lasciare l'eremitaggio di Sūtīkṣṇa per dirigersi verso la foresta

⁶⁴ Tra le elaborazioni antiche è degno di nota l'*Uttararāmacarita* di Bhavabhūti dove il tormento di Rāma all'idea di dover abbandonare Sītā, e poi la sua nostalgia di lei, i suoi rimpianti e i suoi lamenti sono espressi con accenti particolarmente intensi e appassionati. Bhavabhūti, *Rama's Later History or Uttara-Rama-Charita*, critically ed. by S. K. Bevalkar, pt. I, Introduction and Translation, Harvard University Press, Cambridge 1915; cfr. per esempio I, 45-49; II, 17-28, III, 26-39 e *passim*. Per una bella analisi dell'*Uttararāmacarita* cfr. D. Shulman, *Bhavabhūti on Cruelty and Compassion*, in *Questioning Rāmāyaṇas*, cit., pp. 49-82). Tra le elaborazioni più recenti, si veda come affronta questo tema uno scrittore contemporaneo, Gopāl Upādhyāya, autore di un'opera teatrale sulla storia di Rāma in lingua hindi: *Rām-kathā (Sampūrṇa Rām-kathā nāṭak rūp meṃ)*, Sāmāyik Prakāśan, Dillī 2002, pp. 380-400.

Daṇḍaka, Sītā raccoglie spade, archi e frecce e li porge ai due fratelli. È allora che Sītā ammonisce Rāma, facendogli notare come l'uso delle armi sia contrario al *dharma* della vita nella foresta e che, sebbene Rāma porti armi con sé solo per proteggere gli asceti dai *rākṣasa*, tuttavia il solo contatto con le armi può avere effetti deleteri sulla mente, renderla crudele e incline all'*adharmā*. Ci si potrebbe aspettare una reazione da parte di Rāma dato che Sītā ha osato mettere in dubbio la sua capacità di restare fedele al *dharma*, soprattutto considerando il suo ruolo di campione e protettore del *dharma*. Rāma, invece, nell'assicurarla che userà le armi solo per proteggere gli asceti, loda le sagge parole di Sītā, riconosce che sono dettate dall'amore, e mentre dichiara di amarla più della sua stessa vita, la chiama "conoscitrice del *dharma*" (*dharmajñe*, in III, 10, 2) e sua compagna nella pratica del *dharma* (*sadharmacāriṇī*, in III, 10, 21).⁶⁵ Ricordiamo inoltre che, quando Sītā scompare dalla terra, essendo la presenza di una sposa indispensabile per la celebrazione dei riti, Rāma preferisce utilizzare una statua d'oro di Sītā piuttosto che sposare un'altra donna. Vālmīki dice che quando Sītā scomparve dalla terra, il mondo divenne per Rāma come un deserto e che il suo cuore, che portava impressa l'immagine di Sītā, non conobbe più né gioia né pace. Nella veneranda traduzione di Gaspare Gorresio, "Rama oltre ogni dire sconcolato, più non veggendo la Mithilese, riputò come vuoto quest'universo; e velato dalla nebbia del suo cuore più non trovava pace".⁶⁶ In realtà, si può dire che la fedeltà e l'amore di Rāma non hanno mai tentennamenti di sorta e rappresentano una degna risposta a quelli di Sītā!

Naturalmente qui sorge spontanea una riflessione circa la legittimità di giudicare le storie del passato e i loro personaggi sulla base di una visione del mondo, della società e dei rapporti personali che è divenuta ormai profondamente differente, sia per l'incontro con mentalità e culture diverse, sia per il normale evolversi dei tempi. Questa è una riflessione che occorrerebbe fare ogni volta che ci si accosta a fatti e personaggi del passato o appartenenti a culture differenti dalla propria, ma da un certo punto di vista, quello della storia di Sītā e Rāma è un caso un po' diverso: essa infatti non può essere considerata a pieno titolo come una storia del passato, o meglio, non soltanto come tale. La *Rāma-kathā*, infatti, non ha mai cessato di essere anche una storia contemporanea, grazie alle continue elaborazioni che ne hanno fatto poeti e scrittori e soprattutto

⁶⁵ Anche per A. Rambachan questo episodio è rivelatore della delicatezza di sentimenti che caratterizza il rapporto tra Sītā e Rāma, oltre che del coraggio e dell'indipendenza di Sītā. In particolare, secondo Rambachan, "Rama's response is a testimony to their relationship of mutual respect and love"(cfr. *op. cit.*, pp. 54-55). L'interpretazione di M. Kishwar, fa invece di Sītā una sostenitrice dell'*ahimsā* (cfr. *Yes to Sita, No to Ram: The Continuing Hold of Sita on Popular Imagination in India*, art. cit., p. 299). La lettura di Rambachan mi sembra più convincente: l'intenzione di Sītā non può essere quella di fare di suo marito un nonviolento nell'odierno significato del termine (Rāma è uno *kṣatriya*!), ma solo quello di richiamarlo all'osservanza del *dharma* che caratterizza la sua attuale condizione di abitatore della foresta (di fatto quella di un *vānaprastha*!), *dharma* che comporta naturalmente anche la pratica dell'*ahimsā*.

⁶⁶ *Uttaracanda*, versione italiana per Gaspare Gorresio, Stamperia Nazionale, Parigi 1870, cap. CVI, pp. 288-289.

grazie alle tradizioni orali di dotti e di cantastorie, grazie ai racconti dei genitori ai figli, dei nonni ai nipoti, grazie alle sue sacre rappresentazioni che spesso costituivano (e talvolta costituiscono ancora) la forma più popolare d'intrattenimento. In India ogni generazione, da secoli, ha sempre proiettato se stessa in Sītā e Rāma e negli altri personaggi di questa amatissima storia, discutendone come si discute di un fatto di cronaca⁶⁷, e proprio questo ha continuato a farla vivere, l'ha resa sempre contemporanea al presente. È ancora per questo motivo che Sītā continua ad essere, nel bene e nel male, una figura dalla quale non si può prescindere quando si parla di donne, o quando parlano le donne, non fosse altro che per rifiutarla o per prenderne le distanze. Naturalmente il coinvolgimento della gente nella storia ha un rovescio della medaglia: quello di mutarne la percezione in base alla sensibilità del tempo e, in qualche caso, perfino di trasformarne i personaggi fino a farli essere altro da ciò che erano originariamente. Ma questo è il prezzo da pagare, e Sītā e Rāma lo hanno sempre pagato e continuano a pagarlo!

Bibliografia

Fonti primarie

- Adhyātmarāmāyaṇa*, hindī anuvād sahit, anuvādak Munilāl, Gītā Press, Gorakhpur 1982, XVII ed. (I ed. 1932).
- [*Śrīmad*] *Bhāgavata Mahāpurāṇa*, with Sanskrit text and English translation by C. L. Goswami, Gītā Press, Gorakhpur 1982, II ed. (I ed. 1971).
- Bhavabhūti, *Rama's Later History or Uttara-Rama-Charita*, critically edited in the original Sanskrit and Prakrit with an introduction and English translation and notes and variants etc. by S. K. Bevalkar, pt. I, Introduction and Translation, Harvard University Press, Cambridge 1915.
- Kālidāsa, *The Raghuvamśa*, with the commentary of Mallinātha, edited with notes by Shankar P. Pandit, pt. I, Bombay Sanskrit Series, Bombay 1869.
- Liṅgapurāṇam*, J. Vidyasagara, Calcutta 1985.
- Nityananda Shastri, *Śrīrāmācaritābdhiraṭna*, English translation by Satya Vrat Shastri, Sahitya Akademi, Delhi 2005.
- Premchand, *Rām-caricā*, Hams Prakāśan, Ilāhābād 1991, IX ed.
- Śivamahāpurāṇam*, Veṅkaṭeśvara, Bambaī 1965.
- Tulsīdās, *Śrīrāmācaritmānas*, Ṭikākār H. Poddār, Gītāpress, Gorakhpur 1976, XXV ed. (I ed. 1942).
- Tulsīdās, *Sri Ramācharitamanasa*, with Hindi text and English translation by Motilal Jalan, Gita Press, Gorakhpur 1976, III ed. (I ed. 1968).
- Upādhyāya G., *Rām-kathā (Sampūrṇa Rām-kathā nāṭak rūp meṃ)*, Sāmayik Prakāśan, Dillī 2002.
- Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, edited with Sankrit Introduction by J. L. Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi 1970, rep. 1980.

⁶⁷ Una prova di questo fatto sono gli interrogativi che i devoti si pongono sui fatti del *Rāmācaritmānas*. A questo tema è dedicato l'interessante saggio di Linda Hess: *Lovers' Doubts: Questioning The Tulsi Rāmāyaṇ*, in *Questioning Ramayanas* (v.), pp. 25-47.

[Śrīmad] Vālmīki-Rāmāyaṇa (With Sanskrit text and English translation), Gītā Press, Gorakhpur, II ed., 1974 (I ed. 1969).

[Vālmīki,] *Uttaracanda*, versione italiana per Gaspare Gorresio, Stamperia Nazionale, Parigi 1870.

Fonti secondarie

Agarwal B., “Two poems on Sita” in *Questioning Ramayanas* (v.), pp. 239-242.

Aklujkar V., *Family, feminism, and film in remaking Rāmāyaṇa*, in *Indian Literature and Popular Cinema. Recasting Classics*, edited by H. R. M. Pauwels, Routledge, Oxon-New York 2007, pp. 42-53.

Babineau E. J., *Love of God and Social Duty in the Rāmcaritmānas*, Motilal, Delhi 1979.

Bharadwaj R., *The Philosophy of Tulsidas*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1979.

Bulke K., *Rāmkaṭhā (Utpatti aur vikās)*, Hindī Pariṣad Prakāśak, Prayāg 1971 (I ed. 1950).

Caracchi P., *La kathā nel tempo e nell’eternità: note in margine a Rāmcaritmānas I*, 33.2-34, in *Dost Critical Studies 9*, Edizioni dell’Orso, Alessandria, pp. 63-84 (in corso di stampa).

Caracchi P., *Racconti hindī del Novecento*, traduzioni di P. Caracchi e S. Piano, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2004.

Caracchi P., *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 1999.

Caracchi P., *La Rāmlīlā di Rāmnaḡar (Benares): vitalità di una tradizione*, in “Annali dell’Istituto Universitario Orientale”, vol. 43, 1983, pp. 109-134.

Caracchi P., *La Rāmkaṭhā secondo Premcand*, comunicazione presentata durante la Giornata di Studi in Onore del Prof. Shyam Manohar Pandey, Napoli 30 ottobre 2008, di prossima pubblicazione negli “Annali” dell’Istituto Universitario Orientale di Napoli.

Das S. K., *A History of Indian Literature. From Courtly to the Popular*, Sahitya Akademi, Delhi 2005.

Dimmitt C., *Sītā: Fertility Goddess and Śakti*, in *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, edited by J. S. Hawley and D. M. Wulff, Beacon Press, Boston 1982, pp. 210-223.

Doniger W., *La differenza sdoppiata*, Adelphi, Milano 2009 (*Splitting the Difference. Gender and Myth in Ancient Greece and India*, Chicago 1999).

Dutt R. C., *Ramayana*, Kessinger Publishing, Whitefish 2004 (I edizione 1899).

Gandhi M. K., *Collected Works of Mahatma Gandhi Online* (<http://www.gandhiserve.org/cwmg/cwmg.html>).

Hess L., *Lovers’ Doubts: Questioning The Tulsī Rāmāyaṇ*, in *Questioning Ramayanas* (v.), pp. 25-47.

Hess L., *Rejecting Sita: Indian Responses to the Ideal Man’s Cruel Treatment of His Ideal Wife*, in “Journal of the American Academy of Religion”, vol. 67, no. 1, (Mar 1999), pp. 1-32.

Kinsley D., *Hindu goddesses. Vision of the divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Motilal 1998 (I ed. 1986).

Kishwar M., *Yes to Sita, No to Ram: The Continuing Hold of Sita on Popular Imagination in India*, in *Questioning Ramayanas* (v.), pp. 285-308.

Kishwar M., *Yes to Sita, No to Ram! The Continuing Popularity of Sita in India*, in “Manushi” no. 98, January-February 1997, pp. 20-31.

Kuppuswamy L., *A Comparative Study of Adhyātma Rāmāyaṇa and Vālmīki Rāmāyaṇa*, Vidyanidhi Prakashan, Delhi 2005.

Leslie J., *Authority and Meaning in Indian Religions. Hinduism and the Case of Vālmīki*, Ashgate, Aldershot 2003.

- Lutgendorf P., *Hanuman's Tale. The Messages of a Divine Monkey*, Oxford University Press, New York 2007.
- Lutgendorf P., *The Life of a Text. Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1991.
- Lutgendorf P., *Ramayan: The Video*, in “TDR” (1988-), Vol. 34, No. 2, Summer 1990, pp. 127-176.
- Lutgendorf P., *The Secret Life of Rāmacandra of Ayodhya*, in *Many Rāmāyaṇas* (v.), pp. 217-234.
- Majumdar R. C., *Evolution in Religio-philosophic Culture in India*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, *The religions*, ed. by H. Bhattacharyya, The Ramakrishna Mission, Calcutta 1956 (rep. 1975; 1 ed. 1937), pp. 31-62.
- Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition In South Asia*, edited by P. Richman, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1991.
- Misra V. N., *The Rama Story in Indian Folklore: Some Significant Innovations*, in *Asia Variations in Ramayana*, edit. by K. R. S. Iyengar, Sahitya Akademi, Delhi 1983, rep. 2003, pp. 100-107.
- Mumme P. Y., *Rāmāyaṇa Exegesis in Teṅkalai Śrīvaiṣṇavism*, in *Many Rāmāyaṇas* (v.), pp. 202-216.
- Nilsson U., “Grinding Millet But Singing of Sita”: *Power and Domination in Awadhi and Bhojpuri Women's Songs*”, in *Questioning Ramayanas*, (v.), pp. 137-158.
- Pandey S. M., *Abduction of Sītā in the Rāmāyaṇa of Tulsīdās*, in “Orientalia Lovaniensia Periodica”, no. 8, 1977, pp. 263-288.
- Parpola A., *Bala-Rāma and Sītā: on the Origins of the Rāmāyaṇa*, in “Indologica Taurinensia” XXX, 2004, pp. 185-200.
- Piano S., *A Few Notes on the Rāma-kathā in the Mahāpurāṇa-s*, in “Indologica Taurinensia” vol XIX-XX, 1993-94, pp. 246- 251.
- Piano S., *La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica*, in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000, pp. 123-381.
- Piano S., *Tessitori and the Rāma-kathā*, in *Tessitori and Rajasthan*, Proceedings of the International Conference, Bikaner, 21-23 February 1996, Edited by D. Dolcini, F. Freschi, Società Indologica “Luigi Pio Tessitori”, Udine 1999, pp. 101-108.
- Pollock S., *The Divine King in Indian Epic*, in “Journal of the American Oriental Society”, vol. 104, no. 3, 1984, pp. 505-528.
- Questioning Ramayanas. A South Asian Tradition*, edited by P. Richman, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2001.
- Rambachan, A., *Love and Truth in the Ramayana*, Vijñāna Publications, Minnesota 1989, rep. 1998.
- Rao V. N., *The Politics of Telugu Ramayanas: Colonialism, Print Culture, and Literary Movements*, in *Questioning Ramayanas* (v.), pp. 159-186.
- Rao V. N., *A Rāmāyaṇa of Their Own: Women's Oral Tradition in Telugu*, in *Many Rāmāyaṇas* (v.), pp. 114-136.
- Saklani D., *Questioning the “Questioning of Ramayanas” in historical context*, in “Indologica Taurinensia” XXXI, 2005, pp. 233-248.
- Singh R. B. B. – Rana P. S., *Banaras Region. A Spiritual & Cultural Guide*, Indica, New Delhi 2002.
- Shulman D., *Bhavabhūti on Cruelty and Compassion*, in *Questioning Rāmāyaṇas* (v.), pp. 49-82.
- Shulman D., *Fire and Flood: The Testing of Sītā in Kaṃpaṇ's Irāmāvatāram*, in *Many Rāmāyaṇas* (v.), pp. 88-113.
- Sutherland S. J., *Sītā and Draupadī: Aggressive Behaviour and Female Role-Models in the Sanskrit Epics*, in “Journal of the American Oriental Society”, Vol. 109, No. 1 (Jan. - Mar., 1989), pp. 63- 79.

- Sutherland Goldman S. J., *The Voice of Sītā in Vālmīki's Sundarakāṇḍa*, in *Questioning Ramayanas* (v.), pp. 223-242.
Tīrthāṅk, “Kalyāṇ”, vol. 31, n. 1, 1957.
- Upadhyāya B., *Vaiṣṇav sampradāyoraṁ kā sāhitya aur siddhānt*, Caukhambā Amarbhārtī Prakāśan, Vārāṇasī 1983.
- Vaudeville C., *Étude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsī-dās*, Adrien Maisonneuve, Paris 1955.
- Yugeśvar, *Mānas Mīmāṃsā*, Viśvavidyālay Prakāśan, Vārāṇasī 2000.
- Zimmer H., *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano 1993 (*Myth and Symbols in Indian Art and Civilization*, Princeton 1946).
- H. Zimmer, *Il re e il cadavere. Storie della vittoria dell'anima sul male*, Adelphi, Milano 1983 (*The King and the Corpse. Tales of the Soul's Conquest of Evil*, New York 1957).

Sitografia

- http://www.intratext.com/IXT/ENG0174/_INDEX.HTM (visitato nel febbraio 2010)
- <http://www.manushi.in/> (visitato nel marzo 2010)
- <http://www.sacred-texts.com/hin/rama/index.htm> (visitato nel febbraio 2010)
- http://www.sanatansociety.org/indian_epics_and_stories/ramayana_ram.htm (visitato nel febbraio 2010)
- <http://www.valmikiramayan.net/> (visitato nel febbraio 2010)