

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**Rāmānanda. Un guru tra storia e leggenda. Con una traduzione dei canti hindī
in collaborazione con Shukdev Singh**

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1627308> since 2017-03-04T22:37:37Z

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)

This is the author's final version of the contribution published as:

Caracchi, Pinuccia. Rāmānanda. Un guru tra storia e leggenda. Con una traduzione dei canti hindū in collaborazione con Shukdev Singh. Edizioni dell'Orso. 2017. pp: 1-428.

When citing, please refer to the published version.

Link to this full text:

<http://hdl.handle.net/>

PREFAZIONE

La prima stesura del presente lavoro vide la luce in questa stessa collana nell'ormai lontano 1999 col titolo *Rāmananda e lo yoga dei sant*. Per tre lustri *Rāmananda e lo yoga dei sant*, in particolare la sua seconda parte contenente i canti attribuiti a Rāmananda, è servito agli studenti di *Letteratura hindī* dell'Università di Torino come introduzione ai canti dei *sant* e al loro complesso simbolismo. Mi auguro che anche *Rāmananda. Un guru tra storia e leggenda* possa continuare a svolgere tale funzione. Per questo motivo, ho ritenuto opportuno mantenere e, in qualche caso, ampliare alcune parti a carattere più divulgativo specie nel capitolo introduttivo, nonché nelle note di esegesi e di commento ai canti, anche nel caso di temi che appaiono scontati per gli "addetti ai lavori". Gli indologi mi perdoneranno per le troppe ovvietà, gli studenti per le parti troppo tecniche e, inevitabilmente, "noiose".

In questo secondo libro sono state ampliate, approfondite e aggiornate soprattutto le parti riguardanti l'agiografia di Rāmananda, nonché la discussione critica del suo personaggio e del ruolo che, direttamente o indirettamente, ha rivestito e riveste nella storia delle religioni dell'India settentrionale. In tale discussione si è tenuto conto degli ultimi studi e del dibattito scientifico contemporaneo, nel quale Rāmananda continua a far capolino, soprattutto in riferimento a Kabīr e ai Rāmanandī.

Dal 1999 a oggi, proseguendo gli studi sui *sant* e sulla *bhakti* medievale, ho continuato a riflettere sulla figura di Rāmananda, perciò questo lavoro raccoglie, oltre al risultato delle mie ultime ricerche, anche le mie più recenti considerazioni sul tema. Ma nonostante il fatto che studi e ricerche su Rāmananda mi abbiano vista impegnata per diversi decenni, seppure in modo molto saltuario e discontinuo, ciò che in questo libro si cercherà invano è la soluzione dei molti interrogativi sulla sua vita, il suo personaggio, il suo pensiero. Ai miei occhi, il mistero che circonda la figura di Rāmananda non si è diradato affatto, se mai si è infittito, facendo vacillare anche alcune delle certezze (o quasi certezze) che mi sembrava di aver acquisito all'epoca della stesura del primo libro. Né mi hanno convinto appieno alcuni studi che in questi ultimi quindici anni sono stati pubblicati su Rāmananda: tali studi, pur nella loro ostentata sicurezza, mi sono sembrati non molto lontani – se non nel metodo, nell'intento che li ha animati – dagli scritti di quegli studiosi *rāmanandī* che circa un secolo fa hanno "inventato" l'*Ānanda-bhāṣya* per "costruire" un Rāmananda *ad usum delphini*, anche se il Rāmananda che ultimamente si è cercato di "costruire" è un personaggio ben diverso, che, anzi, sembra essere basato principalmente sulla "decostruzione" del Rāmananda dell'*Ānanda-bhāṣya*. D'altra parte, l'utilizzazione strumentale del personaggio di Rāmananda è avvenuta più volte nel corso del tempo, e nell'ambito di orientamenti di pensiero molto diversi fra loro, come nel libro si cerca di mettere in luce. È questo forse il destino di tutti coloro che, in qualunque

luogo e tempo, consegnano all'umanità un messaggio che va ben oltre le limitazioni di luogo e di tempo.

Se dopo tanti anni di ricerche e di riflessioni una certezza è rimasta, è proprio quella di essere in presenza di un personaggio straordinario, uno di quei personaggi che segnano la storia – in questo caso la storia delle religioni dell'India settentrionale – in un “prima” e un “dopo”.

Nel dare alle stampe il volume, il mio pensiero va a Shuk Dev Singh, che ha lasciato il corpo il 21 settembre 2007, dopo una vita dedicata allo studio di Kabīr e dei *sant* e dopo aver guidato tanti studenti e studiosi alla comprensione delle loro opere: anch'io rientro nel novero. Il suo apporto a questo volume, che non esisterebbe senza il suo iniziale aiuto, sarà precisato nella prefazione ai canti tradotti e commentati nella seconda parte.

Un aiuto inestimabile è quello che ho ricevuto da Stefano Piano, direttore della collana, del quale mi onoro di considerarmi allieva: a lui va il mio profondo e sincero ringraziamento, per i suoi preziosi consigli, le sue correzioni, sempre attente e puntuali, oltre che per il suo affettuoso e costante incoraggiamento.

Un ringraziamento speciale lo devo a David N. Lorenzen, per avermi inviato le copie fotografiche di vari manoscritti di *Rāma rakṣā* e di *Gyāna tilaka*, conservati presso il Kabīr Caurā Maṭh. La loro consultazione mi è stata di grande utilità per l'analisi filologica dei testi, soprattutto per l'interpretazione dei passi più oscuri o più corrotti.

Un grato ricordo è poi per Svāmī Rāmnareśācārya, Jagadguru dei Rāmānandī, che mi ha accolto varie volte nello Śrī Maṭh del Pañcagaṅgā Ghāṭ, a Vārāṇasī, e mi ha donato, insieme con le sue benedizioni, diverse pubblicazioni altrimenti introvabili.

Rinnovo i ringraziamenti anche a tutti gli amici e i colleghi che ho già menzionato in *Rāmānanda e lo yoga dei sant*. Ai loro nomi vanno aggiunti quelli di Sara Bianchi e di Gianni Pellegrini, che ringrazio per le sue preziose consulenze, specie su temi di carattere filosofico-dottrinale.

Infine, non posso mancare di rivolgere un pensiero pieno di riconoscenza e di devozione a un altro studioso che ha recentemente abbandonato la scena di questo mondo: Padre Giorgio Bonazzoli, fraterno amico, che mi è stato maestro nella vita, prima e più ancora che negli studi. Giorgio Bonazzoli ha assistito al primo nascere di questa ricerca quando, nel lontano 1978, mi ha sovente accompagnato nel mio lavoro sul campo, guidandomi con i suoi preziosi consigli. Inoltre a lui devo il metodo di ricerca che è sotteso a questo lavoro e a tutti gli altri miei lavori. La Luce che ha illuminato la sua vita possa ora risplendere per lui in pienezza!

Grazie anche a quanti mi sono stati di aiuto col loro affetto, in particolare a mio marito Alfredo Gamba e a nostra figlia Maria Beatrice Sāvitrī.

Mathi, 31 gennaio 2016, *Rāmānanda jayantī*

NOTA SULLA SCRITTURA DEI TERMINI SANSCRITI E HINDĪ

Per la scrittura dei termini hindī si è qui adottato il sistema di traslitterazione del sanscrito con l'omissione della *a* muta: tale sistema è il più diffuso negli studi scientifici, e può ormai considerarsi consolidato soprattutto a partire dalla sua adozione in opere fondamentali, come il dizionario hindī-inglese edito da R.S. McGregor¹ e i tre volumi di storia della letteratura hindī pubblicati da Harrassowitz².

Tuttavia, dal momento che il presente lavoro si basa sia su testi sanscriti, sia su testi hindī, non è stato sempre possibile utilizzare un unico criterio per la scrittura delle parole comuni a entrambe le lingue (che sono qui la stragrande maggioranza). Pertanto si rendono necessarie alcune precisazioni:

– Come criterio generale si è adottata la traslitterazione del sanscrito in tutti quei contesti in cui si fa preciso riferimento a fonti sanscrite o in cui si espongono contenuti dottrinali o mitologici basati su tali fonti (come, per fare qualche esempio, nel III capitolo o nel commento a *Rāma rakṣā* 7b). Sarà dunque possibile trovare, in contesti diversi, uno stesso termine scritto con o senza *a* breve (per esempio *japa* / *jap*, *amṛta* / *amṛt*, *nāda* / *nād* ecc.). Lo stesso criterio vale per i termini che hanno una diversa forma in sanscrito e in hindī (come *ātman* / *ātmā*, *yogin* / *yogī*, *Hanumat* / *Hanumān* ...).

– È sempre stata mantenuta la scrittura completa di *a* breve per alcune parole sanscrite molto comuni, come *yoga*, *saṃsāra*, *vaiṣṇava*, *avatāra*, *prāṇa*, *guṇa*..., trattandosi di termini che sono ormai generalmente noti e utilizzati in questa forma.

– Analogamente sono stati mantenuti nella loro forma comprensiva di *a* breve anche i nomi propri di divinità, di personaggi e di luoghi mitologici (es. *Rāma*, *Lakṣmaṇa*, *Yama*, *Pātāla*...) e i termini più strettamente legati allo *haṭha-yoga* (come, per esempio, i nomi dei vari *cakra*), che sono generalmente noti nella loro forma sanscrita.

– Il sistema di traslitterazione del sanscrito è inoltre stato utilizzato anche per la hindī antica, sia per i titoli dei singoli canti (es. *Gyāṃna*

¹ *The Oxford Hindi-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford - Delhi 1993.

² R.S. McGregor, *Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century*, Wiesbaden 1984; dello stesso autore, *Hindi Literature of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Wiesbaden 1974; P. Gaefke, *Hindi Literature in the Twentieth Century*, Wiesbaden 1978.

tilaka, Ātmābodha), sia per parole o versi di Rāmānanda, dei *sant* e dei *nāth*, quando si tratta di citazioni, come, per esempio, nelle parole poste tra virgolette nelle note di commento ai canti (per esempio, “*akaṭa*” e “*vikaṭa*” nel commento a *Yoga ciṃtāmaṇi* 1). È invece stata omessa la *a* breve nei nomi dei *sant* (es. Nāmdev, Raidās, Sundardās...) e delle loro opere (es. *Siddhānta paṭal, Bījak, Rāmcaritmānas*).

– Nei canti di Rāmānanda, come spesso accade nelle opere dei *sant*, uno stesso termine può avere, persino nel medesimo testo, forme diverse (es. *suṃni* in *Rāma rakṣā* 12a, *sunna* in *Pad* 6, *ṭek* e *suṃna* in *Gyāṃna tilaka* III, 18b, 26a e 35b, per *śūnya*; *unamunī* in *Rāma rakṣā* 15d, *unmunī* in 19b e *unamanī* in *Yoga ciṃtāmaṇi* 16, per *unmanī*). Per esigenze di chiarezza e di uniformità, nella traduzione italiana dei canti la scrittura di tali termini, quando non sono stati tradotti, è stata uniformata conformemente ai criteri che sono stati sopra enunciati.

PARTE I
RĀMĀNANDA E RĀMĀNANDĪ

Capitolo primo
L'EPOCA DI RĀMĀNANDA

1. Il "Medioevo" indiano

Prima di occuparci della figura di Rāmānanda e della sua straordinaria eredità religiosa e spirituale è opportuno dare una rapida occhiata all'epoca in cui visse, o almeno a quegli aspetti della sua epoca che ci consentono di meglio comprendere l'una e l'altra. Infatti, a differenza di molti maestri che lo hanno preceduto, le cui figure e i cui insegnamenti possono apparire come disincarnati dal tempo e dallo spazio, la figura e l'insegnamento di Rāmānanda – almeno per quel poco che di essi ci è dato di ricostruire o, forse, semplicemente di supporre – necessitano di essere collocati in una ben precisa cornice storico-culturale: quella del cosiddetto "Medioevo" indiano, il turbolento periodo in cui s'inseriscono la sua vicenda umana e la nascita dei movimenti religiosi che a lui fanno capo.

Come osserva Hazārīprasād Dvivedī³, il termine "medioevo" (*madhyayug* o *madhyakāl*) è preso a prestito dalla cultura europea, dato che la concezione indiana del tempo ha sempre utilizzato ben altre categorie: quelle di *yuga*, *manvantara*, *kalpa*..., categorie che si rifanno a una visione ciclica e grandiosa del tempo, nella quale sbiadisce la piccola storia degli eventi umani.

Per altro, il cosiddetto "Medioevo" indiano si colloca in un periodo di tempo che non coincide con quello del Medioevo europeo, caso mai coincide parzialmente con la sua parte finale.⁴ Infatti si è soliti far cominciare il Medioevo indiano dalla conquista di Delhi da parte di Muhammad Ġorī (1192), o dalla successiva fondazione del Sultanato di Delhi da parte del suo generale, Qutub-ud-dīn Aibak (1206), dopo la fulminea conquista della pianura gangetica (nel 1201 i turchi sono già sul Golfo del Bengala!). Segnerebbe la fine del periodo medievale l'avvento della dominazione coloniale inglese.⁵ Tuttavia, nell'uso più comune,

³ H. Dvivedī, *Madhyakālīn dharmā-sādhnā*, Ilāhābād 1970 (1 ed. 1952), p. 9.

⁴ Come ancora osserva H. Dvivedī, i primi secoli del Medioevo europeo corrispondono anzi all'"epoca d'oro" (*svarnayug*) della storia indiana (*ibidem*, p.15).

⁵ Per convenzione, il periodo coloniale si fa iniziare dalla battaglia di Plāsī (baṅgālī Palāśīr, inglese Plassey), che ebbe luogo il 23 giugno 1757 e fu vinta dalle truppe della British East India Company, segnando la conclusione degli scontri fra Gran Bretagna e Francia per la supremazia coloniale sull'India. Con la sconfitta del *navāb* del Bengala e dei francesi suoi

l'aggettivo "medievale" può riferirsi a un periodo assai indefinito che può andare grosso modo dal X secolo fino al XVI-XVII o poco oltre.

Il Medioevo indiano è caratterizzato da avvenimenti che portarono dei profondi sconvolgimenti nella storia dell'Asia meridionale. Gli avvenimenti in questione sono la conquista dell'India, o almeno di vaste porzioni del subcontinente indiano, da parte di genti appartenenti a popoli ed etnie diverse (in prevalenza turchi e turco-mongoli), ma aventi tutte in comune l'appartenenza religiosa all'Islām. In realtà, all'India si erano rivolte le mire di conquista di condottieri musulmani già nei secoli precedenti: nel 712 è completata la conquista del Sindh da parte degli arabi e nel 1022 il Pañjāb è annesso al regno turco-afghano di Ġaznī da parte di Mahmūd Ġaznavī, che nei primi decenni dell'XI secolo condusse diciassette terribili incursioni nelle valli dell'Indo e del Gange, portando ovunque morte e distruzione, demolendo templi e depredando ricchezze immense. Ma è con la fondazione del Sultanato di Delhi che ha inizio quella che è anche stata definita come l'"era musulmana", dato che, conquistato stabilmente questo importante e strategico presidio, i sovrani musulmani estesero poi il loro dominio, in forma diretta o indiretta, al resto del subcontinente indiano fino a sottometterne, almeno per alcuni periodi, la quasi totalità.

Le invasioni provenienti da Occidente non erano un fatto nuovo per l'India: nel corso dei secoli si erano avvicinati sul suolo indiano popoli diversi con diverse culture e religioni, dai Parti, agli Sciti, agli Unni..., popoli che sempre si erano integrati nella società indiana nell'arco di qualche generazione, grazie a quella straordinaria capacità di assimilazione che l'ha caratterizzata nel corso dei secoli.⁶ Ma la situazione che si viene a creare con l'arrivo delle invasioni islamiche è ben diversa, perché le culture e le mentalità dei nuovi invasori sono tali da renderne molto ardua l'integrazione e, spesso, anche da render difficile la pacifica convivenza.⁷ I nuovi venuti, infatti, pur appartenendo, come si è detto, a

alleati, il generale Robert Clive ottenne l'amministrazione diretta di 24 ricchi distretti del Bengala, ponendo le basi per lo stabile insediamento della colonizzazione inglese nell'Asia meridionale.

⁶ Questa capacità di assimilazione in ambito indologico si suole definire come "inclusivismo". Uno fra gli esempi storicamente più significativi di tale "inclusivismo" è forse quello dei *rājput*, che, almeno secondo l'ipotesi più accreditata, discenderebbero da una tribù di unni, o giunta al loro seguito. Essi furono assimilati formalmente agli *kṣatriya* attraverso un grande sacrificio vedico che fu celebrato sul monte Ābū intorno alla metà dell'VIII secolo. Sul tema cfr. H. Kulke - D. Rothermund, *Storia dell'India*, Garzanti, Milano 1991, pp. 134-136 e A. Pelissero, *L'origine dei rājput fra storia e mito*, in P. Chierichetti e A. Pelissero, *Il sacrificio alla base della costruzione dell'identità culturale indiana: due studi specifici*, DOST Critical Studies 11, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2011, pp. 67-77.

⁷ Non tutti i gruppi etnici giunti nel subcontinente indiano nelle epoche precedenti sono stati assimilati nella società hindū: basti pensare, per esempio, ai parsī, giunti in India in seguito

etnie e culture differenti, professano un credo religioso in cui i modi di considerare l'uomo e la società, il mondo e il Divino sono per molti aspetti assai lontani, se non addirittura opposti rispetto alle visioni elaborate in seno alle diverse vie di salvezza fiorite sul suolo indiano. In particolare, sono espressioni indicative della diversità fra Hindūismo e Islām le rispettive concezioni teologiche e soteriologiche, le cui divergenze, se spesso si stemperano e s'annullano nel linguaggio dei mistici, danno esiti addirittura antitetici sul piano della religiosità, della cultura, della mentalità corrente.⁸ Come si evince dalla stessa professione di fede dei musulmani (“Allāh è l'unico Dio e Maometto è il suo inviato”), nell'Islām, o per lo meno nell'Islām ufficiale, unica è l'idea di Dio e unica è la strada per arrivare a Lui. Analogamente, anche la società islamica ha una struttura relativamente omogenea, per lo meno se paragonata a quella molto variegata e composita che caratterizza l'orizzonte indiano, nella quale, come tutti adorano, e allo stesso modo, un unico Dio, così tutti sono tenuti a osservare un medesimo codice di comportamento. Ma soprattutto, l'Islām si propone come la sola e la definitiva via di salvezza, con un esclusivismo poco tollerante delle diversità⁹: almeno in linea di principio, possono essere tollerate solo quelle vie che condividono con l'Islām le proprie radici, cioè l'Ebraismo e il Cristianesimo, anche se poi questo principio subì in India degli inevitabili aggiustamenti.¹⁰

Esattamente agli antipodi, la mentalità hindū ammette che innumerevoli possano essere le strade che portano a Dio e che innumerevoli siano i volti e i nomi con cui Egli si rivela all'umanità. Tanta è la complessità di fedi, di dottrine, di pratiche religiose che caratterizza quello che noi oggi chiamiamo “Hindūismo”, che fino al momento del drammatico confronto col mondo islamico non esisteva

all'invasione della Persia da parte degli arabi (637 d.C.) e alla successiva islamizzazione di quel paese. La convivenza con le comunità persi fu comunque sempre pacifica e improntata a reciproco rispetto.

⁸ Secondo le parole di Wolpert, “è difficile immaginare due religiosità più differenti tra loro di Islām e Hindūismo”. Cfr. S. Wolpert, *Storia dell'India dalle origini della cultura dell'Indo alla storia di oggi*, Bompiani, Milano 1985, p. 103.

⁹ Naturalmente questo discorso non può che presupporre una certa semplificazione: sarebbe un errore considerare l'Islām praticato dalle genti giunte in India nel corso dei secoli come una realtà compatta e omogenea, ma tale può apparire se paragonata alla varietà e alla complessità di orientamenti e di scuole di pensiero che caratterizzano da sempre il mondo hindū (e quello indiano in generale). Come spesso accade, le sfuggenti identità di quei due compositi universi religiosi e culturali che vanno sotto il nome di Hindūismo e di Islām meglio si evidenziano e si definiscono attraverso il reciproco confronto: da tale confronto la loro radicale divergenza s'impone con evidenza immediata.

¹⁰ Agli indiani che non si convertirono all'Islām fu infatti esteso lo stato di *dhimmī*, ai quali era concesso di seguire le proprie tradizioni religiose dietro il pagamento di una tassa di capitazione, la *ḡizya*. Teoricamente, tale concessione era prevista solo per gli ebrei e i cristiani.

neppure un nome che potesse definirlo e nel quale le diverse vie religiose che lo compongono potessero riconoscersi.¹¹ Specularmente, sul piano sociale, differenti sono i diritti e i doveri di ciascuno, a seconda della posizione che occupa all'interno della società: ne risulta un panorama sociale estremamente composito e complesso, dove ciascun gruppo ha un differente codice di comportamento e dove il principio della diversità, e non quello dell'uguaglianza, è considerato garanzia di ordine e di cooperazione, nella tolleranza e nel rispetto delle peculiarità di ciascuno. Si tratta di un'organizzazione sociale che, se da un lato ha albergato nel suo seno degenerazioni tristemente note, come quella dell'intoccabilità, dall'altra ha dato prova, nel corso dei secoli, di saper accogliere, integrare e assorbire le genti che via via penetrarono sul suolo indiano prima dell'avvento dell'Islām.

Non altrettanto facile fu l'integrazione delle genti seguaci dell'Islām. Così dipinge la società indiana durante il regno Muḡal Daniello Bartoli, il quale raccolse le testimonianze relative al soggiorno in India di Rodolfo d'Acquaviva, il gesuita che fu ospite alla corte di Akbar dal 1580 al 1583:

Il Mogòr è un misto di nazioni e originali Indiani e Tartari avvenitici: gli uni Idolatri, gli altri Maomettani: mal in accordo insieme, tra per contrarietà di natura e di religione: peroché gli uni vincitori e gli altri vinti, non han mai disposto, quegli l'alterigia e l'orgoglio, questi lo sdegno e la speranza di rimettersi, quando che sia, in libertà.¹²

Dopo vari secoli di presenza sul suolo indiano, i turchi (i "Tartari") appaiono ancora a un osservatore esterno come "avvenitici", cioè "avventizi", "stranieri", ben distinti dagli "originali Indiani"!

Com'è ben noto, se i tentativi di sostituire il *dharma hindū* con la legge coranica sul sacro suolo della *puṇya bhūmi*¹³ fallirono o riuscirono solo in

¹¹ In un interessante saggio sul discusso tema dell'identità hindū, Lorenzen dimostra, sulla base di numerosi documenti letterari, come il processo di autodefinizione di tale identità si sia verificato proprio nel Medioevo per contrasto con ciò che era totalmente "altro", cioè con l'Islām: "Without the Muslims (or some other non-Hindu), Hindus can only be Vaishnavas, Saivas, Smartas or the like". Cfr. D.N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Yoda Press, New Delhi 2006, p. 27. Sul tema si veda anche, dello stesso autore, *Religious Identity in Gorakhnath and Kabir: Hindus, Muslims, Yogis, and Sants*, in *Yogi Heroes and Poets. History of the Nāths*, edited by D. N. Lorenzen and A. Muñoz, SUNY, Albany 2011, pp. 19-49, e di P. Caracchi, *Who was a Hindu for Kabir? Was Kabir a Hindu?*, in *Feeding The Self, Feeling The Way*, edited by A. Monti, M. Goglio, E. Adami, L'Harmattan Italia, Torino 2005, pp. 19-60.

¹² Cfr. Daniello Bartoli, *Missione al Gran Mogòr*, a cura di B. Basile, Salerno ed., Roma 1998, pp. 24-25.

¹³ Antica designazione dell'India che significa letteralmente "terra del merito", ma che nell'uso comune è di fatto equivalente a "terra santa" o "terra sacra". In realtà, in sanscrito manca un equivalente puntuale di "sacro", ma, secondo F. Sferra, *puṇya* è uno di quei termini

parte, la convivenza con l'Islām non poté che generare situazioni di conflitto, a volte anche assai aspro, data la difficoltà di due mentalità tanto diverse di dialogare e di intendersi. Di tali conflitti si trovano abbondanti testimonianze nella letteratura vernacolare¹⁴, in particolare nei canti dei *sant* (di cui ora parleremo), che stigmatizzarono, anche attraverso l'arma dell'ironia e del sarcasmo, i dissidi che dividevano hindū e musulmani in nome dell'unico Dio.

I tempi di Rāmānanda appartengono dunque a un'epoca particolarmente complessa della storia indiana, un'epoca che se da un lato fu teatro di forti tensioni religiose, politiche e sociali, fu però anche una straordinaria fucina di nuove forme di cultura, di arte, di religiosità. Infatti, dall'incontro della millenaria civiltà indiana con le genti seguaci dell'Islām, le loro lingue e le loro culture, nacque la cultura indo-islamica – o sarebbe meglio dire la cultura indo-persiana – che portò raffinati ed eccellenti frutti in campo artistico, letterario, musicale. Sul piano religioso, l'Islām finì con l'assumere un volto sempre più indiano, mentre da parte hindū, proprio il confronto con l'Islām pose nuove sfide che stimolarono il fiorire di grandi movimenti popolari di carattere devozionale. Così l'India fu percorsa da quell'ondata di rinnovamento e di freschezza che furono i movimenti della *bhakti*: essa infiammò d'amore i suoi mistici e i suoi poeti, infondendo linfa nuova nella religiosità popolare.

2. La bhakti

La *bhakti* – l'amore devoto per la divinità che implica per il fedele una partecipazione alla vita divina attraverso la grazia che Dio gli elargisce – è l'elemento più caratteristico della spiritualità hindū medioevale, ma non nasce certamente nel Medioevo: le sue radici vanno ricercate già negli inni vedici, in cui il vate canta con toni appassionati la sua devozione per la divinità. Chiarissimi accenni alla pratica della *bhakti* sono poi presenti anche nelle *Upaniṣad*: in particolare nella *Śvetāśvatara* (VI, 23) compare il termine stesso di *bhakti*, già usato nell'accezione che diverrà in seguito corrente. Nella *Bhagavad-gītā* la *bhakti* trova la sua formulazione piena e compiuta come via di salvezza, capace di condurre al di là dell'oceano del *saṃsāra*. Niente di completamente nuovo dunque, almeno dal punto di vista dottrinale, nella *bhakti* medioevale; nuova è però la sua espressione

che più gli si avvicinano. Più precisamente il termine *puṇya* indicherebbe l' "energia da cui scaturisce la virtù". Cfr. F. Sferra, *Introduzione generale*, in *Hinduismo antico. Volume primo. Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Mondadori, Milano 2010, pp. XIV-XV.

¹⁴ Sul tema si veda ancora D.N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism?*, cit., pp. 26-33.

in vasti movimenti popolari, il suo affermarsi come via di salvezza universale, aperta a tutti indipendentemente dalla posizione sociale e dal sesso. Pure l'universalità della *bhakti*, a ben vedere, è già chiaramente enunciata nei *Purāṇa*, anche in testi ben anteriori rispetto all'epoca medioevale¹⁵, ma il Medioevo ne vede la piena attuazione, anche attraverso il fiorire di una vastissima letteratura vernacolare, che certamente facilitò non poco la sua diffusione come via di salvezza fra il popolo.

Un noto adagio popolare attribuisce il merito di tale diffusione a Rāmānanda, che avrebbe portato al Nord la *bhakti*, ovviamente intesa nella sua dimensione di movimento popolare, al Nord dal Sud, dov'era nata e dov'era fiorita fin dall'epoca degli *ālvār*, cioè a partire dal VI secolo dell'era cristiana:

*bhakti drāviḍa ūpaḍī lāye rāmānanda /
paraḡaṭa kiyaḡ kabīr ne saptadvīpa navakhaṇḍa //*

«La *bhakti* nacque in terra dravidica, la portò (al Nord) Rāmānanda, la manifestò Kabīr nei sette *dvīp* e nei nove *khaṇḍa*», cioè in tutto il mondo.¹⁶ Queste parole, che in un'edizione delle *Sākhī* di Kabīr sono annoverate fra quelle di Kabīr stesso¹⁷, bene esprimono il ruolo fondamentale che Rāmānanda e Kabīr, che la tradizione vuole fossero maestro e discepolo, ebbero nella diffusione della *bhakti* nell'India settentrionale.

I movimenti devozionali che vi sorsero nel Medioevo ebbero caratteristiche anche assai diverse, incentrandosi su questa o su quella figura divina (in particolare su Rāma e su Kṛṣṇa), oppure ancora fondandosi sulla divinità intesa come *nirguṇ*, cioè priva di attributi e al di là di ogni possibile determinazione, com'è il caso dei *sant* del *nirguṇ*

¹⁵ I *Purāṇa* accentuano anzi iperbolicamente questa universalità, fino al punto da estendere la possibilità di ottenere la salvezza, per intervento della grazia divina, anche al mondo animale. Cfr. S. Piano, *Note in margine al Viṣṇu-māhātmya*, in "Indologica Taurinensia", vol. III-IV, 1975-76, pp. 381-384.

¹⁶ I sette *dvīp*, scr. *dvīpa*, sono i sette continenti (ma letteralmente il termine significa "isola") contemplati nella cosmologia hindū, mentre i nove *khaṇḍa* sono le nove suddivisioni in cui viene ripartito il *Bhāratavarṣa*, cioè la terra indiana, che si colloca in quello centrale fra i sette *dvīpa*, il *Jambudvīpa*. Per una bella presentazione della cosmologia hindū in ambito purāṇico si veda B. Upādhyāy, *Purāṇa-vimarśa*, Caukhambā Vidyābhavan, Vārāṇasī 1978, pp. 317-341. Cfr. anche H. Raychaudhuri, *Studies in Indian Antiquities*, University of Calcutta, Calcutta 1958 (II ed.), pp. 63-87. L'idea che il movimento della *bhakti* sia nato al Sud e solo in seguito si sia diffuso al Nord, acquistandovi nuovo vigore, è espressa anche in alcuni *Purāṇa*, come il *Bhāḡavata* (in I, 1, 48-50) e il *Padma* (in VI, 193, 51-53).

¹⁷ L'edizione in questione è *Satya Kabīr kī sākhī*, Venkateśvar, Bombay 1920, 15, 2. La citazione è di H. Dvivedī, in *Kabīr (Kabīr ke vyaktitva, sāhitya aur darśanik vicārom kī ālocnā)*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1976, II ed., p. 151. Quest'edizione delle *Sākhī* di Kabīr, curata da Svāmī Yugalānanda, non è comunque considerata autorevole.

sampradāya, di cui Kabīr è l'esponente di maggior rilievo.

Al di là delle loro diversità, i movimenti della *bhakti* presentano dei tratti comuni ben precisi: sul piano sociale la condanna dell'orgoglio di casta, l'affermazione che la nascita da sola non è sufficiente a fondare la dignità dell'uomo e che questa si fonda invece sulla sua statura morale, sul suo impegno a cercare Dio con cuore sincero e attraverso la purificazione interiore; sul piano rituale, la condanna del formalismo che riduce il rito a sterile esteriorità, svuotandolo di ogni autentico significato; sul piano spirituale, la centralità assoluta della *bhakti*, elemento fondante – oltre che scopo ultimo – di ogni pratica religiosa, così come della vita morale; sul piano della *sādhnā*, cioè della via da percorrere per arrivare a Dio, la grande importanza che rivestono certe pratiche come lo *smaran*, il ricordo costante di Dio, e il *jap*, la ripetizione del suo santo Nome.

I movimenti della *bhakti*, con la loro carica innovatrice, si diffusero capillarmente nell'India settentrionale, radicandosi saldamente nel tessuto sociale, ivi compresi gli strati più bassi della società, soprattutto per la loro capacità di rispondere ai bisogni morali e spirituali di un popolo tribolato e oppresso: era insomma la risposta giusta alle istanze di un grave momento storico.

3. I sant

Fra i movimenti della *bhakti* medievale un posto tutto particolare spetta ai *sant nirguṇ*, dove il termine *sant* può essere reso come “buono” o “pio”,¹⁸ mentre il termine *nirguṇ* (“privo di qualità”), oltre a indicare l'infinita trascendenza del divino rispetto alle possibilità di espressione del linguaggio umano e alle capacità di comprensione della mente umana, allude soprattutto al fatto che i *sant* non identificavano l'Essere supremo con uno dei suoi aspetti personali, a cui fanno capo le diverse “religioni” hindū. Sul piano pratico questo implica che essi non seguivano nessuna di queste religioni, come pure nessun'altra via religiosa prestabilita,

¹⁸ *Sant* è il participio presente dalla radice verbale *as-*, “essere”; il suo primo significato è dunque “colui che è”, “essente”. Tuttavia, giacché nella visione hindū, come in quella di S. Tommaso, *ens et bonum convertuntur*, ne deriva che “colui che è” è anche “buono”: è questo il significato che il termine ha ancora oggi, nel linguaggio comune, e che è già attestato, per esempio, nei *Purāṇa*. Cfr. S. Piano, *Fonti puraniche nel pensiero religioso dei Maestri del Sikhismo*, in “Indologica Taurinensia”, vol. X, 1982, p. 255. Dal punto di vista del suo valore semantico, *sant* è pertanto sinonimo di *sādhu* (“buono”), ma nel comune uso contemporaneo, il termine *sādhu* si applica solo a coloro che sono dediti a una vita ascetica in uno degli innumerevoli ordini religiosi o monastici esistenti sul suolo indiano, mentre il termine *sant* si può applicare anche a un *grhastha*, a chi conduce una vita religiosa e pia, rimanendo nell'ambito della società.

criticandone anzi tutti quegli aspetti in cui l'osservanza della lettera rischia di diventare preponderante e di oscurare lo spirito. Al di fuori di ogni ortodossia e di ogni via codificata, i *sant* furono mistici e poeti per lo più di bassa estrazione sociale. In un'epoca che vide aspre contrapposizioni tra hindū e musulmani, la loro voce si levò per proclamare che Dio non è né hindū né musulmano e che nessuno può vantarne la proprietà, né imporre ipoteche di sorta sulla via per arrivare a Lui, poiché una devozione ardente e incondizionata è l'unico requisito richiesto per percorrerla.

È comunemente considerata come la prima di queste voci quella di Nāmdev, un umile sarto che visse in Mahārāṣṭra tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo. Ma il grande movimento dei *sant* si può dire che prenda il via a Benares nel XV secolo; i suoi inizi sono tradizionalmente collegati con la predicazione di Rāmānanda, che annoverò fra i suoi discepoli alcuni grandi *sant*, il più celebre dei quali è indubbiamente Kabīr. La tradizione lo vuole un trovatello di famiglia brahmanica, adottato da una coppia di musulmani senza figli, della *jāti* dei *julāhā*, un'umile casta di tessitori. Quello che è certo, perché egli stesso ne fa accenno nei suoi canti, è che non sapeva né leggere né scrivere e che esercitava la professione della sua famiglia: quella di tessitore. Molto umile era anche la condizione sociale del più celebre tra i suoi condiscipoli *sant*, Raidās che, nato nella *jāti* dei *camār*, esercitava la professione di ciabattino, una fra le più impure a occhi hindū. Un'altra grande figura di *sant* e di poeta è quella di Dādū Dayāl, un cardatore di cotone vissuto in Rājasthān nella seconda metà del XVI secolo. Tra i suoi discepoli spiccano altri due importanti poeti: Rajab e Sundardās. Alcuni *sant* – in particolare Kabīr e Dādū – contano ancora milioni di discepoli, organizzati in *panth* (“vie”) e disseminati un po' ovunque nell'India settentrionale; ma, dal punto di vista della vastità e dell'importanza del suo seguito, un posto del tutto particolare spetta a Guru Nānak (1469-1539), i cui discepoli si organizzarono in una comunità che diventò sempre più compatta e strutturata, fino a dar vita al Sikhismo, che è tuttora una delle maggiori religioni indiane. Il testo sacro dei Sikh, detto *Guru Granth* o *Ādi Granth*, oltre a contenere i canti di Guru Nānak e dei Guru che via via gli succedettero alla guida della comunità, è anche una preziosa e autorevole raccolta di canti di Kabīr, di Raidās e di altri *sant* e *bhakta* (*bhagat* nel *Guru Granth*).¹⁹ Contiene, tra l'altro, anche *Kahām*

¹⁹ Una bella raccolta antologica di canti tratti dal *Guru Granth* è stata curata da S. Piano (S. Piano, *Canti religiosi dei Sikh*, Rusconi, Milano 1999, II ed.). Al Sikhismo Stefano Piano ha dedicato anche il primo saggio monografico in lingua italiana: *Guru Nānak e il Sikhismo*, Esperienze, Fossano 1971. Per un approccio storico al Sikhismo si veda anche di M. Restelli, *I Sikh fra storia e attualità politica*, Pagus, Paese 1990 e *Il Sikhismo nell'India di oggi*. Fra

jāise, il più celebre fra i canti attribuiti a Rāmānanda, presentato in traduzione nella seconda parte di questo volume.

Per lo più illetterati – Kabīr dichiara esplicitamente di essere analfabeta! –, i *sant* non misero mai per iscritto i loro canti: essi furono tramandati oralmente dapprima nella comunità dei discepoli e poi anche diffusi dai cantori che percorrevano la pianura gangetica diffondendo i loro ardenti messaggi devozionali. A questi cantori si devono probabilmente i primi manoscritti in nostro possesso (non anteriori alla prima metà del XVI sec.).²⁰ Ancora ai nostri giorni, mentre sono facilmente disponibili innumerevoli edizioni a stampa, i canti dei *sant* continuano a essere tramandati anche oralmente in migliaia di villaggi della pianura gangetica, dove si cantano nelle riunioni religiose (*satsaṅg*), accompagnandoli col suono di semplici strumenti musicali, come cembali e tamburi. Non si contano poi le esecuzioni da parte di artisti famosi, reperibili su *compact disc* e in internet. Si può dunque dire che i canti dei *sant* siano tuttora parte viva della cultura popolare indiana e che continuino a influenzare la religiosità popolare, ispirando ancor oggi milioni di devoti.

Importante è anche il contributo che i canti dei *sant* diedero a diverse letterature neo-indoarie, specie nella loro fase aurorale, letterature che non di rado si contendono l'appartenenza di questo o quel poeta: così, per esempio, le opere di Nāmdev appartengono alla letteratura hindī e a quella marāṭhī, le opere di Dādū alla letteratura hindī e a quella rājasthānī, il *Guru Granth* è di solito considerato parte della letteratura pañjābī, ma i “*bhagat*” (scr. *bhakta*, termine col quale si designano i poeti non *sikh* nel *Guru Granth*) sono per lo più *sant* annoverati fra i poeti hindī, ma anche rājasthānī e marāṭhī. In realtà la lingua dei *sant* – la così detta *sādhukkarī bhāṣā* –, che per via di semplificazione viene considerata come una forma di hindī antica, pur presentando notevoli varianti regionali, è una specie di koinè nata per essere compresa in tutta la comunità spirituale dei *sant*, comunità che era disseminata su una vastissima estensione territoriale.

3. *Gorakhnāth* e i *nāth*

Quella della *bhakti* non fu l'unica ventata innovatrice a soffiare sulla

“ortodossia” e pluralismo, in *I Sikh. Storia e immigrazione*, a cura di D. Denti, M. Ferrari e F. Perocco, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 89-114.

²⁰ Sulla trasmissione dei canti dei *sant*, sulle prime redazioni scritte e sulle problematiche connesse cfr. P. Caracchi, *Il “canone dinamico” e la letteratura del bhakti-kāl*, in *Atti della prima Giornata di Studi metodologici di Indologia (GSMI 1)*, editor Alberto Pelissero, Dost Critical Studies 4, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2008, pp. 11-23.

pianura gangetica in epoca medievale. Ben prima che Rāmānanda iniziasse la sua predicazione, diffondendo la devozione per il nome di Rāma – nome che finì per diventare per milioni di hindū il Nome di Dio per eccellenza – l’insegnamento di un altro grande Maestro aveva già avuto un’ampia diffusione, indicando nuove vie di salvezza: si tratta di Gorakhnāth o Gorakṣanātha (in sanscrito), noto soprattutto come il propugnatore dello *haṭha-yoga*.²¹

Ignota è la datazione della sua vita – gli ultimi studi tendono a collocarla tra l’undicesimo e il dodicesimo secolo – e ignota è pure la sua terra d’origine, anche se molti sono i luoghi che rivendicano l’onore di avergli dato i natali: il Bengala, l’Avadh, il Pañjāb... Tutta la sua vita poi è avvolta nella leggenda e nel mistero: non si possono veramente contare i racconti fioriti sulla sua straordinaria figura di maestro, *yogī*, mago, alchimista, poeta... Nel suo insegnamento, śivaita e tantrico, grande importanza viene data alla *Śakti*, come Madre dell’universo, presente come Kuṇḍalinī (l’“Arrotolata”) anche nel corpo stesso dell’uomo. Un punto fondante nell’insegnamento di Gorakhnāth è anzi proprio la corrispondenza tra il macrocosmo, che è l’universo, e il microcosmo, che è l’uomo: essa comporta tutta una serie di corrispondenze puntuali e dettagliate tra l’universo e il corpo umano, aventi come risultato finale la “cosmicizzazione” di quest’ultimo. La conoscenza delle forze sottili che lo percorrono e la loro utilizzazione attraverso ben precise pratiche yoghiche può portare, al culmine del percorso ascetico, alla conquista dell’immortalità nel corpo stesso, un corpo completamente deificato e dotato di poteri meravigliosi (*siddhi*), come la levitazione e la facoltà di assumere peso e dimensioni a piacere.

È evidente come le figure di questi asceti dotati di straordinari e spesso temibili poteri, associate alla leggendaria figura di Gorakhnāth stesso, dovessero esercitare un grande fascino sul popolo, fascino che facilitò non poco la diffusione dell’insegnamento di Gorakhnāth. In verità molto più della sua dottrina, fu il complesso di pratiche yoghiche da lui insegnate – note come *haṭha-yoga* – ad avere un’eccezionale diffusione, che continuò a espandersi nel tempo fino ai giorni nostri (basti pensare che persino le “tecniche” yoghiche insegnate oggi nelle scuole di yoga e nelle palestre d’Europa, d’America e, per un fenomeno di ritorno, in India, sono per lo

²¹ Su Gorakhnāth e i *nāth* due pietre miliari sono l’opera di G.W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpḥaṭa Yogīs*, Motilal Banarsidass, Delhi 1973 e, in hindī, quella di H. Dvivedī, *Nāth sampradāya*, Naivedya Niketan, Vārāṇasī 1966, II ed. Alla dottrina di Gorakhnāth è dedicato il saggio di A.K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha Vacana Sangraha*, Motilal, Delhi 1988, I ed. 1962. Da segnalare infine l’interessante raccolta di studi, edita da D. N. Lorenzen e A. Muñoz, *Yogi Heroes and Poets*, cit. Nella prefazione i curatori forniscono un’utile rassegna bibliografica di studi sui *nāth* (*Introduction*, pp. XI-XII).

più “tecniche” semplificate di *haṭha-yoga*). Inoltre lo yoga insegnato da Gorakhnāth, nel corso del tempo, penetrò capillarmente negli ambiti religiosi più diversi, ivi compresi quelli più ortodossi e più lontani dal contesto socio-religioso nel quale s’era diffuso originariamente.²² Infatti Gorakhnāth e il movimento che da lui prende le mosse (quello dei *nāth* o *nāth yogī*) si collocano ai margini di quella che potremmo definire l’ortodossia hindū. Dal punto di vista sociale, per esempio, molti dei suoi seguaci erano sposati e vivevano di fatto nella condizione di *grhastha*, pur conducendo uno stile di vita più simile a quello ascetico di un rinunciante – di un *avadhūt*, per usare un termine caro alla tradizione dei *nāth* e a Gorakhnāth stesso – prescindendo quindi completamente dalle norme del *varṇāśrama-dharma* e rappresentando anzi un elemento di rottura con la società hindū ortodossa.²³ Proprio questa libertà dagli schemi sociali e religiosi, dovuta al fatto che la via ascetica tracciata da Gorakhnāth richiedeva semplicemente la dignità e la capacità interiore di percorrerla, fu un altro elemento decisivo per la sua diffusione anche fra gli strati più bassi della popolazione. Per comprendere l’importanza che ebbe l’insegnamento di Gorakhnāth nella religiosità medioevale specialmente nell’India settentrionale, basti pensare che il termine *jogī* (sanskrito *yogin*, hindī *yogī*) finì coll’indicare *tout-court* i seguaci di Gorakhnāth e, in alcuni casi, persino gli asceti per antonomasia.²⁴ Con questo significato il termine *jogī* compare nella letteratura vernacolare, dai canti dei *sant* ai

²² Ne sono esempi le opere di celebri Maestri spirituali come Śivānanda e Paramahansa Yogānanda nel cui insegnamento trovano ampio spazio i principi e le tecniche dello *haṭha-yoga*, pur appartenendo essi alla tradizione dell’Advaita-vedānta. A Śivānanda si deve il volumetto *Kundalīni Yoga*, dedicato alla teoria e alla pratica dello *haṭha-yoga* (The Divine Life Society, Shivanandanagar 1986, VIII ed.). Il *kriya-yoga* insegnato da Paramahansa Yogānanda utilizza diverse tecniche dello *haṭha-yoga*; inoltre, nella sua celebre autobiografia, la figura di Bābājī potrebbe essere assimilata a quella di un *siddha*, dotato di un *siddha deha* (il “corpo perfetto”, di cui ora parleremo). L’autobiografia di Yogananda, *The Autobiography of A Yogi*, fu pubblicata per la prima volta negli Stati Uniti nel 1946 e tradotta in molte lingue; la sua traduzione italiana (Ubaladini, Roma), dal 1951 a oggi, ha avuto numerose ristampe.

²³ Cfr. H. Dvivedī, *Kabīr*, cit., pp. 27-28. Dal punto di vista hindū è considerata cosa riprovevole e aberrante il prender moglie dopo aver rinunciato al mondo, tornando dal quarto stadio della vita, quello del *saṃnyāsin*, al secondo, quello del *grhastha*. Chi si macchia di questa infamia è considerato reietto della società e i figli che nascono da queste unioni sono addirittura considerati senza casta.

²⁴ Secondo D. G. White, l’icona di *yogin* più diffusa nelle tradizioni popolari sarebbe sempre stata più rispondente a quella del *nāth*, percepito come una specie di mago-stregone, inquietane e potenzialmente pericoloso, piuttosto che non a quella ieratica dell’asceta “absorbed in quietistic introspection”. Cfr. *‘Never Have I Seen Such Yogis, Brother’: Yogis, Warriors, and Sorcerers in Ancient and Medieval India*, in *Ancient to Modern. Religion, Power, and Community in India*, edited by I. Banerjee-Dube and S. Dube, Oxford University Press, New Delhi 2009, p. 105.

poemi dei *sūfī*.²⁵ Secondo H. Dvivedī, proprio a una famiglia di questi *jogī* – convertitisi solo superficialmente all’Islām pur continuando in qualche modo a tener viva la trasmissione dello *haṭha-yoga* – appartenne Kabīr²⁶, il più noto esponente dei *sant nirguṇ*, nelle cui opere la conoscenza e la pratica dello yoga dei *nāth* risulta molto evidente.

Indubbiamente fra i canti dei *nāth* e quelli dei *sant* si ravvisa una continuità, una parentela profonda, nonostante che fra *nāth* e *sant* notevoli siano anche le differenze.²⁷ Anzitutto una familiarità più o meno grande con i principi dello *haṭha-yoga* e con la fisiologia mistica che lo sottende si può riscontrare non solo nelle opere di Kabīr, ma in quelle di tutti i *sant* medioevali, a partire dai canti attribuiti a Rāmānanda che vengono qui presentati, ma la cui composizione, come vedremo, potrebbe essere dovuta ai suoi discepoli diretti o indiretti del *sant-sampradāya*.²⁸ Inoltre il nome stesso di Gorakhnāth compare nelle opere dei *sant*, che non di rado lo fanno oggetto di grande rispetto e venerazione.²⁹ È vero che in esse non mancano anche le polemiche con i suoi “*jogī*”³⁰, ma tali polemiche sono dirette agli aspetti più ambigui e più degenerati del loro comportamento, come per esempio la pratica yoghica finalizzata alla conquista dei poteri, o *siddhi*, e la loro utilizzazione a scopi tutt’altro che spirituali.

La differenza più rilevante fra i *nāth* e i *sant* va ricercata nel diverso rilievo che essi danno alla *bhakti*: se non si può certo dire che la *bhakti* sia assente nel *nāth-sampradāya*, ov’è incentrata sulla figura di Śiva come Signore supremo e sulla sua *Śakti* come Madre dell’universo, per i *sant* la *bhakti* riveste un ruolo decisamente fondamentale, al punto che qualunque tipo di pratica ascetica o di esercizio spirituale acquista significato e valore solo se finalizzato alla *bhakti* e su di essa fondato. Un’altra

²⁵ Per esempio, il termine *jogī* designa i *nāth* nel *Padmāvat* di Jāyasī, forse il più celebre tra i poemi dei *sūfī* scritti in avadhī, la cui composizione ebbe inizio probabilmente intorno al 1521. Il poema è accessibile anche in italiano grazie alla traduzione di Giorgio Milanetti (Malik Muhammad Jayasi, *Il poema della donna di loto (Padmāvat)*, Marsilio, Venezia 1995). Su Gorakhnāth e i *jogī* cfr. XVI, 2, p. 61; XX, 11-12, p. 75; XXII, 6, p. 82; XXVII, 14-15, p. 121 e *passim* dell’edizione a cura di R. Śukla (*Jāyasī granthāvalī arthāt Padmāvat, Akharāvaṭ aur Ākhirī kalām, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Vārāṇasī* 1991, XVII ed).

²⁶ Cfr. H. Dvivedī, *Kabīr, cit.*, pp. 27-29.

²⁷ Su questo argomento si veda il bel saggio di N. N. Upādhyāy, *Nāth aur saṃt sāhitya. Tulnātmak adhyayan, Kāśī Hindū Viśvavidyālay, Vārāṇasī* 1965.

²⁸ Sull’argomento cfr. *infra*, cap. IV, 1.1.

²⁹ Cfr. per esempio *KG, Sākhī* XXIX, 12, p. 40; *Pad* 163, p. 106; 232, p. 124; 327, p. 149 e *Sundar Granthāvalī*, Sampādak Rameścandra Miśra, Kitābghar, Dillī 1992, *Padāvalī Granth* 102, 4, p. 1027 e 117, 8, p. 1039.

³⁰ Cfr. per esempio *KB, Ramainī* 19, p. 86 e *Sundar Granthāvalī, cit.*, *Padāvalī* 98, pp. 1024-1025. Un’eco di queste polemiche si avverte anche nei canti attribuiti a Rāmānanda in passi come *Gyāna tilaka* III, 17 e III, 28. Per i *sant* nei canti dei *nāth* cfr. A. G. Gold and D. Gold, *Yogic Language in Village Performance: Hymns of the Householder Nāths*, in *Yoga in Practice*, edited by D. G. White, Munshiram Manoharlal, New Delhi 2014, pp. 292-293.

differenza significativa riguarda la diversa considerazione del corpo: per i *sant* l'importanza del corpo risiede nell'utilità "strumentale" che esso riveste nell'esercizio dello yoga e, più in generale, nella via che conduce alla liberazione, ma si tratta pur sempre di uno strumento che è destinato a essere trasceso e abbandonato; invece, come abbiamo visto, nella pratica dei *nāth* la liberazione coincide con la trasformazione del corpo in un *siddha deha*, un "corpo perfetto" non soggetto ai limiti spazio-temporali e non soggetto al decadimento e alla morte.³¹ In altre parole, per un *nāth yogī* la liberazione non implica l'abbandono del suo ultimo corpo al momento della morte, ma implica la sconfitta della morte nel suo stesso corpo, rendendolo perfetto (*siddha*) e immortale.

Ai *nāth* mancò anche l'afflato universalistico che caratterizza i movimenti devozionali, giacché sulla via della *bhakti* tutti possono camminare a seconda delle proprie possibilità e capacità, mentre l'itinerario ascetico tracciato da Gorakhnāth ha, per sua stessa natura, un carattere più strettamente iniziatico e perciò anche, necessariamente, più chiuso, più esclusivo, più "segreto". Come già si è accennato, non si tratta però di limitazioni legate a barriere sociali o castali; anzi, anche da questo punto di vista, possiamo dire che i *nāth* aprirono in qualche modo la strada ai *sant* e che fra i due movimenti, sul piano socio-religioso, vi è una certa qual continuità. La prova più evidente di tale continuità sono i versi di Gorakhnāth e degli altri *nāth* che compaiono quasi identici o con poche varianti nei canti dei *sant*, ivi inclusi quelli attribuiti a Rāmānanda³²: se ne può dedurre che entrambe le comunità, quelle dei *nāth* e quelle dei *sant*, condividevano in qualche modo un patrimonio culturale e poetico comune, espressione delle loro affinità nel modo di sentire e nel loro percorso spirituale.

4. I *sūfī*

Parlando dei tempi di Rāmānanda non si può dimenticare quello che fu un altro importante aspetto del panorama religioso a lui contemporaneo: la mistica sufica. Sembra che le prime conversioni all'Islām siano avvenute proprio a opera dei *sūfī*, giunti in India ben prima della fondazione del Sultanato di Delhi. I *sūfī*, presentandosi come asceti itineranti, con un

³¹ Sul tema si veda D. G. White, *The Alchemical Body. Siddha Tradition in Medieval India*, Munshiram Manoharl, New Delhi 2006 (I ed. Chicago 1996).

³² Questi passi comuni saranno segnalati di volta in volta nel commento, per lo meno ogni volta che siano stati da me rinvenuti. Sul tema cfr. anche H. Dvivedī, *Hindī sāhitya kī bhūmikā*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1969, rep., pp. 32-33, dove l'autore elenca in nota una serie di questi "prestiti" nei canti di Dādū.

comportamento non molto dissimile da quello dei *sādhu* hindū, buddhisti e jaina che da sempre popolano le contrade indiane, non fecero fatica a farsi accettare dalla popolazione, anzi trovarono in India un terreno fertile per la loro predicazione. Dal canto loro i *sūfī* non tardarono a “indianizzarsi”, avvicinandosi alle discipline yoghiche³³ e alle dottrine del Vedānta. Gli stessi *premākhyān*, le “storie d’amore” scritte in *avadhī* da autori *sūfī*, come il *Padmāvat* di Jāyasī³⁴, se conservano lo stile *maṣnavī* dei poemi persiani, sono però totalmente indiani quanto al loro contenuto, per lo più tratto dal patrimonio narrativo popolare.

Così diverse *ṭarīqa* sufiche si radicarono saldamente sul suolo indiano, i loro *pīr* ebbero schiere di discepoli e le loro tombe furono, e sono tuttora, venerate da fedeli di diverse religioni; non di rado dei *sūfī* esercitarono anche grande influenza sui regnanti.³⁵ Sul piano religioso gli incontri più fecondi tra hindū e musulmani si ebbero proprio per merito dei *sūfī*.

Certo non si può pensare a una qualche influenza sufica sul pensiero di Rāmānanda. Le opere sanscrite che vanno sotto il suo nome fanno escludere una simile influenza – del resto lo stesso si può dire per tutta la letteratura sanscrite, nella quale non esistono tracce rilevanti di contatti coi *sūfī* e col mondo islamico in generale³⁶ – e anche nei canti in vernacolo a lui attribuiti non vi sono elementi che depongano a favore di una simile ipotesi. A questo proposito, è mia convinzione che sia spesso esagerata la valutazione dell’influenza sufica sul movimento della *bhakti* e su quello dei *sant* in particolare. Lo stesso Kabīr, che secondo la tradizione sarebbe cresciuto in una famiglia musulmana, dimostra nei suoi canti di avere una grande dimestichezza con la cultura hindū, mentre rivela di avere soltanto una superficiale e, non di rado, persino erronea conoscenza del mondo islamico, senza contare che hindū sono senza

³³ Nell’avvicinamento dei *sūfī* alle discipline yoghiche un ruolo particolare ebbero indubbiamente i *nāth* con i quali i *sūfī* intrecciarono rapporti particolarmente intensi, diffondendo poi anche la conoscenza dello *haṭha-yoga* al di fuori dell’India. Al riguardo, sono di speciale interesse le molte versioni e gli adattamenti, redatti da autori *sūfī* in arabo, in persiano, in turco e infine in urdū, dell’*Amṛtakunḍa* (“Il pozzo del nettare d’immortalità”), un testo attribuito a Gorakhnāth il cui originale sanscrito è andato perduto, ma che ebbe una straordinaria diffusione nel mondo arabo e in Europa. Cfr. C. W. Ernst, *Muslim Interpreters of Yoga*, in *Yoga: The Art of Transformation*, ed. Debra Diamond, Smithsonian Books, Washington 2013, pp. 59-68 e, dello stesso autore, *The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations*, in “Journal of the Royal Asiatic Society”, Series 3, vol. 13, n. 2, 2003, pp. 199-226.

³⁴ Cfr. nota 23 *supra*.

³⁵ Per un panorama di alcuni tra gli aspetti più significativi del sufismo indiano si veda T. Dähnhardt, *Luci celesti e riflessi terrestri. L’uomo e l’universo nel sufismo indiano*, in *Miti stellari e cosmogonici. Dall’India al Nuovo Mondo*, a cura di M. Marchetto, VAIS - Il Cerchio, Venezia 2012, pp. 449-470.

³⁶ Sul tema cfr. D.N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism?*, *cit.*, pp. 25-26.

dubbio la sua visione dell'uomo, del mondo, dell'escatologia..., che si riallaccia a nozioni come quelle di *ātmā*, di *karma*, di *māyā*.³⁷ La medesima osservazione si può fare anche per gli altri *sant* del *nirguṇ-sampradāya*: la loro stessa idea di Dio dipende molto più dalla tradizione vedāntica che non dal monoteismo islamico. Le opere sufiche dimostrano invece la grande influenza che esercitò la cultura hindū sui *sūfī*: vi troviamo infatti la visione hindū dell'uomo e del mondo, la conoscenza delle pratiche yoghiche, oltre a molti aspetti del simbolismo e delle concezioni fisiologiche a esse collegati.

Al di là di quelle che possono essere state le influenze reciproche, è indubbio che ci furono, soprattutto fra *bhakta*, *nāth* e *sūfī*, dei percorsi comuni³⁸, grazie anche a quell'intesa profonda che può nascere fra i mistici, pur se appartenenti a fedi diverse, giacché unica è l'esperienza suprema del divino sotto tutti i cieli, anche se diverse sono la sua formulazione e la sua interpretazione, dipendendo esse dal bagaglio filosofico e culturale di cui ciascuno dispone per esprimerla. Si può arrivare a immaginare che anche Rāmānanda abbia dato il suo contributo a quello che, usando un termine moderno, potremmo chiamare il "dialogo" con i mistici *sūfī*, anche se, nell'estrema esiguità dei dati biografici in nostro possesso, mancano documenti e notizie in proposito. Sappiamo però dalla tradizione che egli accettò fra i suoi discepoli Kabīr, che proveniva da una famiglia musulmana. Inoltre allo stesso Kabīr è attribuito anche un maestro *sūfī*, il *pīr Śekh Taqī*.³⁹ Si può immaginare che non sia stato questo l'unico contatto di Rāmānanda col mondo islamico e che gli altri eventuali contatti siano stati improntati allo spirito di apertura

³⁷ Cfr. G.G. Filippi, *Des composants culturels dans la Granthāvalī de Kabīr*, in "Indologica Taurinensia", vol. VI, 1978, pp. 137-141. Cfr. anche C. Vaudeville, *A Weaver Named Kabir*, Oxford University Press, Delhi 1997, I ed. 1993, p. 7 e P. Caracchi, *Who was a Hindu for Kabīr? Was Kabīr a Hindu?*, cit., pp. 23-34.

³⁸ Emblematico è l'incontro della spiritualità sufica e di quella della *bhakti* in mistici e maestri spirituali del Mahārāṣṭra, il più celebre dei quali è stato sicuramente, in tempi più recenti, Sāī Bābā di Śīrdī (morto nel 1918). Su Sāī Bābā cfr. A. Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, Indian Books Centre, Delhi 1993; sui mistici e maestri del Mahārāṣṭra cfr. *ibidem*, pp. 6-7. Prove degli stretti rapporti fra *sūfī* e *nāth* sono il fatto che il titolo di *pīr*, rivolto ai maestri spirituali *sūfī*, sia stato frequentemente usato per indicare i *mahant* dei *nāth* (cfr. G.W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpḥaṭa Yogīs*, cit., pp. 20, 26, 31, 34 e *passim*) e il fatto che un numero consistente di *jogī* sia stato catalogato come musulmano nei censimenti fra il 1891 e il 1921 (*ibidem*, pp. 4 e 6). Sul tema cfr. anche C. Vaudeville, *A Weaver Named Kabir*, cit., pp. 83-86 e R.S. McGregor, *Hindi Literature from its Beginning to the Nineteenth Century*, Harrassowitz, Wiesbaden 1984, pp. 21.

³⁹ Cfr. P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat kī saṃt-paramparā (saṃśodhit tathā parivartit)*, Bhārtī Bhaṃḍār, Ilāhābād 1972, II ed., pp. 157-158 e C. Vaudeville, *A Weaver Named Kabir*, cit., pp. 50-51 e 80-82.

che caratterizza la sua versatile figura di Maestro.

Capitolo secondo
LAVITA DI RĀMĀNANDA

1. *Rāmānanda nell'agiografia*

1.1 *Il Rāmānandajanmotsava*

Fatto non inconsueto nel panorama della cultura indiana, della vita di un personaggio così importante come Rāmānanda, il cui insegnamento lasciò un'eco tanto vasta quanto indelebile e profonda nei secoli futuri, non sappiamo quasi nulla di certo. Le poche notizie che abbiamo su di lui non sono per lo più suffragate da documenti storici, ma si basano quasi esclusivamente sull'autorevolezza della tradizione e di alcune fonti scritte, considerate autorevoli dalla tradizione stessa. Le fonti considerate più importanti dai Rāmānandī sono il *Rāmānandajanmotsava*, che si dice parte dell'*Agastya-saṃhitā*, e la *Bhaktamāl* di Nābhādās, con i suoi commentari. Al *Rāmānandajanmotsava*, pubblicato a Mumbāi nel 1906, col commento hindī di Paṇḍit Rāmānārayāṇḍās, è stato dedicato un mio precedente lavoro, comprensivo della sua traduzione.⁴⁰ L'operetta consta di cinque *adhyāya*, che, secondo i loro colofoni, corrisponderebbero agli *adhyāya* 131-135 del *Bhaviṣya-khaṇḍa* dell'*Agastya-saṃhitā*. Esaminando il problema dell'autorevolezza del testo e della sua appartenenza, avevo rilevato la presenza di tre o quattro opere, assai differenti tra loro, recanti il titolo di *Agastya-saṃhitā*, e avevo concluso che, sulla base della loro struttura e del loro contenuto, a nessuna di esse potessero appartenere i cinque *adhyāya* del *Rāmānandajanmotsava*. Avevo quindi ipotizzato l'esistenza di un'*Agastya-saṃhitā* inedita, esistente solo in forma manoscritta.⁴¹ Il problema dell'autorevolezza del *Rāmānandajanmotsava* è poi stato studiato da Puruṣottam Agravāl⁴², il quale giunse alla

⁴⁰ P. Caracchi, *Vita di Rāmānanda. Il Rāmānandajanmotsava* dell'*Agastya-saṃhitā*, Promolibri, Torino 1989 (VRRJ).

⁴¹ Cfr. VRRJ, pp. 9-13.

⁴² P. Agravāl ha trattato l'argomento in *Akath kahānī prem kī. Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 2009, pp. 246-263 e in *In Search of Ramanand: The guru of Kabir and Others*, in *Ancient to Modern. Religion, Power, and Community in India*, edited by I. Banerjee-Dube and S. Dube, Oxford University Press, New Delhi 2009, Delhi, 2009, 140-157. In questi due studi Agravāl cita il mio lavoro sul *Rāmānandajanmotsava* (VRRJ del 1989), ma non *Rāmānanda e lo yoga dei sant* (posteriore di dieci anni). In quel precedente lavoro, però, già

conclusione che esso sia opera dello stesso Paṇḍit Rāmnārāyaṇḍās, a cui si deve l'edizione sopra citata del testo e il suo commento, nonché un'edizione dell'*Agastya-saṃhitā* del 1898 (che si presenta anche come *Agastya-sutīkṣṇa-saṃvāda*), esaminata da H. Bakker nella sua magistrale opera su Ayodhyā.⁴³ Si tratterebbe dunque di un "apocrifo", redatto allo scopo di "sancritizzare" Rāmānanda e di dar lustro al proprio *sampradāya*, come altre opere "inventate" soprattutto nei primi decenni del Novecento.⁴⁴

Le argomentazioni di Agravāl sembrano essere plausibili, soprattutto in considerazione del fatto che il *Rāmānandajanmotsava*, pur dichiarandosi parte dell'*Agastya-saṃhitā*, non risulta presente nelle diverse opere di cui siamo a conoscenza che recano questo titolo. Rimane una questione insoluta: se Paṇḍit Rāmnārāyaṇḍās ha davvero composto il *Rāmānandajanmotsava*, come ha potuto pensare che potesse passare inosservata la sua assenza nell'*Agastya-saṃhitā* da lui stesso edita? Le due opere risultano incompatibili anche strutturalmente: l'*Agastya-saṃhitā* edita da Rāmnārāyaṇḍās consta infatti di trentatré *adhyāya*, mentre il *Rāmānandajanmotsava* lascia supporre di esser parte di un'opera di vaste proporzioni, suddivisa in *khaṇḍa* ripartiti a loro volta in un numero considerevole di *adhyāya*. Se invece Paṇḍit Rāmnārāyaṇḍās non è l'autore del *Rāmānandajanmotsava*, ci si sarebbe potuti aspettare da lui almeno una nota in cui ci spiegasse di quale altra *Agastya-saṃhitā* il testo fa parte. Si noti che l'edizione del *Rāmānandajanmotsava* è posteriore di otto anni a quella dell'*Agastya-saṃhitā* curata da Rāmnārāyaṇḍās, ma Sītārāmsaraṇ Bhagavānprasād Rūpkalā, nel suo commento alla *Bhaktamāl*, ne cita un'edizione del 1878, dunque precedente di vent'anni all'edizione dell'*Agastya-saṃhitā* di Rāmnārāyaṇḍās. Per il vero, Sītārāmsaraṇ Rūpkalā non menziona il *Rāmānandajanmotsava*, ma parla di cinque *adhyāya* contenuti nel *Bhaviṣyottara-khaṇḍa* dell'*Agastya-saṃhitā* (*Śrīagastyasaṃhitā bhaviṣyottarkhaṇḍa meṃ pāñc adhyāya*), precisando che il testo era reperibile presso Hazārīlāl Gaṇeśprasād nella Kuñj galī di Kāśī, edito da

mi esprimevo chiaramente a favore dell'ipotesi che si trattasse di un testo "apocrifo" (p. 30), addivenendo dunque a conclusioni molto simili alle sue.

⁴³ Si tratta dell'*Agastya-saṃhitā*, anche nota come *Agastya-sutīkṣṇa-saṃvāda*, edita a Lakhnāu nel 1898. H. Bakker ne espone il contenuto in *Ayodhyā*, Egbert Forsten, Groningen 1986, pt. I, pp.68-78, (il riferimento all'edizione di Rāmnārāyaṇḍās è a p. 68, n.1). Cfr. anche pt. II, p. XIV, dove Bakker traccia un profilo biografico di Paṇḍit Rāmnārāyaṇḍās che sarebbe noto in Ayodhyā come autore "of several forgeries written in the first decades of the present century". Ma, come ora vedremo, il nostro testo ebbe una prima edizione già nel 1878.

⁴⁴ È questo il caso, per esempio, del *Prasaṅg Pārijāt*, attribuito a Cetandās, che sarebbe stato discepolo diretto di Rāmānanda, o di quello, ancor più lampante, dell'*Ānanda-bhāṣya*, un commento ai *Brahma-sūtra* attribuito a Rāmānanda stesso. Sul tema cfr. cap. III, 1.2.

Sūryaprabhākaraśīlāyantra nel *saṃvat* 1935 (cioè, appunto, nel 1878). Non può che trattarsi del testo poi pubblicato da Rāmnārāyaṇdās col titolo di *Rāmānandajanmotsava*, di cui Sītārāmsaraṇ Rūpkalā cita anche uno *śloka* (il 132, 9).⁴⁵ Sarebbe interessante sapere chi curò l'edizione del 1878 (o, forse, chi ne fu l'autore!), se lo stesso Rāmnārāyaṇdās o qualcun altro. Resta il fatto che nella successiva edizione, da lui curata (quella di Mumbaī 1906), Rāmnārāyaṇdās avrebbe dovuto precisare da quale *Agastya-saṃhitā* aveva tratto i cinque *adhyāya* del *Rāmānandajanmotsava* e, soprattutto, dar conto del fatto che non erano presenti nel testo dell' *Agastya-saṃhitā* da lui edito!

In ogni caso, la considerazione di cui da lunga data è fatto oggetto il *Rāmānandajanmotsava* fra i Rāmānandī è già di per sé un fatto che lo rende degno della nostra attenzione. Se non di Rāmānanda stesso, questa operetta ci può parlare di come la sua figura sia stata elaborata nel corso del tempo e sia percepita nella tradizione *rāmānandī*.

In verità, più che una vera e propria biografia di Rāmānanda, il *Rāmānandajanmotsava* si potrebbe definire un *Rāmānanda-māhātmya*, cioè una “glorificazione di Rāmānanda” e più ancora una “glorificazione” della festa commemorante la sua nascita (*janmotsava*). Il primo *adhyāya* del testo, che, come spesso accade nei *Purāṇa* e nei *Tantra*, ha forma dialogica (il dialogo si svolge fra Agastya e Sufīkṣṇa), contiene la promessa fatta da Viṣṇu a Nārada di scendere sulla terra come *avatāra* per insegnarvi la *bhakti*, la via più facile per raggiungere la liberazione e per sfuggire alla miserevole condizione in cui si trovano gli esseri nel Kaliyuga. La descrizione di tale infelicissima condizione apre il secondo *adhyāya*, in cui si parla, con dovizia di dati astronomici, dell'avvento di Rāmānanda come *avatāra* di Viṣṇu, seguito da quello di dodici personaggi divini, come Nārada, Kapila, Manu, Prahlāda..., destinati a diventare suoi discepoli. Il testo raccomanda di celebrare solennemente l'auspicioso giorno della nascita di Rāmānanda e illustra le norme per il suo culto, norme che formano l'oggetto principale del terzo *adhyāya*. Tema del quarto è il *digvijaya*, cioè il viaggio di conquista (*vijaya*) nelle quattro direzioni dello spazio (*dig*), mentre i centootto nomi di Rāmānanda, l'esposizione dei meriti che si ottengono ascoltandoli, studiandoli e venerando Rāmānanda, specie nel giorno della sua festa, formano l'argomento dell'ultimo capitolo, il centotrentacinquesimo.

L'operetta ha un tono marcatamente agiografico e, come appare evidente da questa breve presentazione, s'incentra soprattutto sul culto di

⁴⁵ Cfr. Sītārāmsaraṇ Bhagavānprasād Rūpkalā, *Bhaktisudhāsvad tilak*, in Nābhādās, *Śrī Bhaktamāl*, Śrī Priyādāsī prānit ṭikā-kavitta, Śrī Sītārāmsaraṇ Bhagavānprasād Rūpkalā viracit *Bhaktisudhāsvad tilak sahit*, Tejkumār, Lakhnaū 1977, VI ed (I ed. 1914), pp. 292-293.

Rāmānanda e sulla celebrazione della sua festa. I pochi dati biografici reperibili nel *Rāmānandajanmotsava* si trovano in alcuni versi del secondo *adhyāya*, il contotrentaduesimo, che qui fanno seguito:

5. Per rendere veridica la propria parola⁴⁶, Viṣṇu, oceano di misericordia, degno di essere lodato dagli dèi senza macchia, dopo aver guardato questo Kaliyuga nel suo pieno sviluppo
6. e tutta la gente con una così cattiva disposizione mentale, piena d'impurità, essendosi ricordato della sua promessa, volgerà allora la sua mente a scendere come *avatāra*.
7. Quando saranno trascorsi quattromilaquattrocento anni del Kaliyuga, alla confluenza della Yamunā e della Gaṅgā⁴⁷, nel santissimo e splendido Prayāga, venerato dagli dèi, re dei luoghi santi, eccelso fra i luoghi santi⁴⁸,
8. nella casa del brahmano Śrī Puṇyasadana, esecutore di molti riti, *yogin*, dedito allo yoga, diadema⁴⁹ della stirpe Kānyakubja,
9. la cui moglie Suśīlā sarà tutta dedicata al servizio del marito, in quel luogo, nel settimo giorno della metà scura di Māgha⁵⁰, giorno favorevole al buon *dharma*,
- 10-11. quando il sole si sarà alzato di sette *daṇḍa*⁵¹, durante la congiunzione *siddha*⁵², sotto la costellazione governata da Tvaṣṭī⁵³,

⁴⁶ Vi è qui un'allusione alla promessa fatta da Viṣṇu a Nārada di discendere sulla terra come *avatāra* in un episodio narrato nell'*adhyāya* precedente (*śloka* 25 ss., in *VRRJ*, p. 33).

⁴⁷ Nel testo *kāliṅdījāhnavīsaṅga*, ove la Yamunā e la Gaṅgā sono indicate col loro patronimico. La Yamunā è detta Kāliṅdī – nome ricorre spesso nei *Purāṇa* (per es. in *Viṣṇu-purāṇa* V, 7, 2; V, 18, 34; VI, 8, 36) – perché nata dal monte Kalinda. La Gaṅgā, pur essendo “figlia” dello Himālaya, è anche detta Jāhnavī a causa di un incidente occorso subito dopo la sua discesa sulla terra quando, al seguito di Bhagīratha, ella correva a purificare le ceneri dei figli di Sagara, inondando inavvertitamente il luogo in cui l'asceta Jahnū stava celebrando un sacrificio. L'asceta adirato bevve la Gaṅgā e, solo dopo l'intercessione di *deva*, *gandharva* e *rṣi*, acconsentì a liberarla facendola uscire dal suo orecchio, purché venisse da allora considerata sua figlia. Per questo motivo ella fu chiamata Jāhnavī: *tasmājjahnusutā gaṅgā procyate jāhnavīti ca*, in *Rāmāyaṇa*, I, 43, 34-38. Cfr. anche *Brahmāṇḍa-purāṇa*, II, III, 66, 28; *Matsya-purāṇa*, CIII, 13 e CIX, 7; *Viṣṇu-purāṇa*, IV, 7, 3-6 e S. Piano, *Il mito del Gange. Gaṅgā-māhātmya*, Promolibri, Torino 1990, cap. XVII, 36, p. 193.

⁴⁸ È l'attuale città di Allahabad, che trovandosi alla confluenza della Gaṅgā e della Yamunā, è considerata fin dall'antichità uno dei luoghi santi (*tīrtha*) più importanti, tanto da meritare appunto il titolo di *tīrtharāja*, “re dei *tīrtha*”. Su Prayāga come *tīrtha* si vedano gli articoli di G. Bonazzoli, *Prayāga and its Kumbha Melā*, in “*Purāṇa*”, XIX, 1, 1977, pp. 81-179 e di G. Spera, *Some Notes on Prayāga-māhātmya*, in “*Indologica Taurinensia*”, V, 1977, pp. 179-197.

⁴⁹ *Śiromaneḥ*, titolo onorifico conferito in special modo ai *paṇḍit*.

⁵⁰ Nel calendario lunare indiano, Māgha è l'undicesimo mese, corrispondente a gennaio-febbraio.

⁵¹ Un'unità di misura pari a quattro *hasta*, cioè a circa 1,83 metri.

⁵² Il termine astrologico *yoga* è comunemente reso con “congiunzione”, tenendo conto del suo significato semantico, ma vanno sotto questa generica designazione anche tutti gli altri aspetti planetari come il trigono, il sestile, la quadratura, l'opposizione..., oltre naturalmente alla congiunzione vera e propria. Gli *yoga* sono elementi essenziali dell'oroscopo. Nel sistema

con l'ascendente in Acquario⁵⁴, sotto l'influenza di un pianeta propizio⁵⁵, e invero in un luogo e in un tempo dotati di tutte le buone

astrologico indiano, vi sono centinaia di *yoga*, poiché nella determinazione di uno *yoga* si tiene conto non soltanto dell'angolatura dei pianeti (*graha*) fra loro, ma anche della loro posizione all'interno delle case astrologiche (*bhāva*) e dei segni (*rāśī*). Su alcuni fra i principali *yoga* cfr. B.V. Raman, *Hindu Predictive Astrology*, IBH Prakashan, Bangalore 1978, XII ed., pp. 119-125 e M.R. Bhat, *Fundamentals of Astrology*, Motilal Banarsidass, Delhi 1967, pp. 143-167. Alcuni tipi di *yoga* e i loro effetti sono descritti in *Garuḍa-purāṇa*, I, LIX, 34-56. Il *siddhayoga*, durante il quale nacque Rāmānanda, si può forse identificare con il *siddhiyoga* di cui si parla nel passo citato del *Garuḍa-purāṇa*, śloka 41.

⁵³ Il termine reso con "costellazione" è *nakṣatra*, che, secondo *Liṅga-purāṇa* I, LX, 26cd, significa "imperituro" e che è usato anche per indicare gli astri in genere: *nakṣatravidyā* infatti è la scienza dell'astrologia, fiorente in India sin dai tempi vedici (cfr. *Ṛgveda* X, 156, 4, dove *nakṣatra* è riferito a Sūrya, e *Chāndogya-upaniṣad*, VII, 1, 4, dove *nakṣatravidyā* è una delle molte scienze in cui è esperto Nārada). In senso proprio però i *nakṣatra* sono ventisette costellazioni situate lungo la fascia dello zodiaco a partire dal grado zero dell'Ariete (Meṣa). Poiché, secondo l'astrologia indiana, ogni *nakṣatra* misura 13° e 20', in ogni segno zodiacale sono compresi due *nakṣatra* e un quarto. Nel redigere un oroscopo ciò che si considera è soprattutto la posizione della luna rispetto ai *nakṣatra*: essi infatti costituiscono delle vere e proprie "case lunari" che sono sconosciute all'astrologia occidentale, nella quale si prendono in considerazione solo le case solari. In quella indiana invece rivestono un ruolo di primaria importanza: sappiamo che fin dai tempi vedici era necessario tener conto dell'influenza positiva o negativa dei *nakṣatra* nel compimento dei riti, per esempio per l'accensione dei diversi fuochi sacrificali, come attesta lo *Śatapatha-brāhmaṇa* (II, 1, 12). Anche nella vita quotidiana essi possono influenzare gli accadimenti più diversi, dalla celebrazione dei *saṃskāra* al pagamento di un debito (cfr. per es. *Agni-purāṇa*, CXXI, 17 ss; CXXV, 20 ss; CXXXVI, 3 ss e *Garuḍa-purāṇa*, LIX, 9 ss). Naturalmente una particolare influenza su tutta la vita di un uomo è esercitata dal *nakṣatra* in cui si trovava la luna al momento della sua nascita (cfr. *Garuḍa-purāṇa*, LXI, 6 ss), perciò è necessario propiziarlo, specie se nefasto, con *pūjā* e *vrata*, soprattutto in occasione del passaggio mensile della luna. I *nakṣatra* hanno ciascuno una propria divinità tutelare – fatta oggetto anch'essa di venerazione (cfr. *Parama-saṃhitā* XIII, 56-57) – il cui elenco si trova in *Garuḍa-purāṇa*, LIX, 2-8. Quello governato da Tvaṣṭṛ, sotto la cui influenza nacque Rāmānanda, è il *nakṣatra* Citra che si trova a cavallo tra il segno della Vergine e quello della Bilancia. Per ulteriori approfondimenti astronomici e astrologici rimando alle già citate opere di B.V. Raman e M.R. Bhat. Per le connessioni mitiche esistenti tra la Luna come Soma e i *nakṣatra* come le ventisette *yoginī* sue spose, cfr. *VRRJ*, pp. 48-49.

⁵⁴ L'ascendente (*lagna*) è il segno zodiacale (*rāśī*) che sta sorgendo all'orizzonte al momento della nascita: si tratta di un altro elemento essenziale dell'oroscopo che coincide con la prima casa astrologica e da cui perciò parte il computo delle dodici case (*bhāva*). Fondamentale è la conoscenza del *lagna* per delineare il carattere di una persona. Cfr. *Agni-purāṇa* CXXXIII, 5 cd e *Garuḍa-purāṇa*, LXII, 4-7 dove si parla dei diversi tipi di fanciulle nate coi diversi segni in ascendente.

⁵⁵ Come nell'astrologia occidentale, anche in quella indiana ha una grande importanza la posizione dei pianeti (*graha*) sia nei segni come nelle case. L'astrologia indiana ignora tre pianeti: Urano, Nettuno e Plutone, mentre aggiunge Rāhu e Ketu che corrispondono alla "testa" e alla "coda del Drago" nell'astrologia occidentale. I *graha* sono venerati come vere e proprie divinità che cominciano ad agire all'inizio di ogni ciclo cosmico (*Liṅga-purāṇa*, I, LXI, 13). La loro influenza, oltre che alla vita dell'uomo (es. *Agni-purāṇa* CXXVII, 3 ss e CXXXIII, 6 ss.), s'estende anche alla sfera rituale: è dunque necessario consultarli per stabilire il momento di buon auspicio in cui iniziare un rito (es. *Parama-saṃhitā* XVIII, 29-31). Ogni giorno della settimana è poi sotto la particolare influenza di un pianeta, donde una lunga serie di prescrizioni per ciascuno di essi (es. *Agni-purāṇa*, CXXI, 10 ss. e *Garuḍa-purāṇa*, LXII, 14-17). Come i

- qualità, lodevoli e santi, il Signore Mādhava⁵⁶, che dà rifugio e ama paternamente chi in Lui si rifugia,
12. si manifesterà per la redenzione del mondo quale grande *yogin*, simile a un secondo sole, e sarà chiamato Rāmānanda.
13. All'età di otto anni avrà luogo la sua investitura del sacro cordone⁵⁷ e proprio allora egli, assunta la condizione di *brahmacarya*⁵⁸, intraprenderà lo studio della Scienza sacra (*vidyā*).
14. Giunto all'età di dodici anni, si recherà a Kāśī⁵⁹ e ancora egli studierà il *Veda*, il *Vedāṅga*, gli *Śāstra*, i *Purāṇa*.
- 15-16. Dopo aver conosciuto Rāghavānanda, dotato delle qualità di un *ācārya*, profondo conoscitore del *Veda* e del *Vedānta* e membro eminente dello Śrī-sampradāya⁶⁰, sempre dedito a salvare gli esseri, dopo aver ricevuto da lui il *śaḍakṣara*, il significato dei tre *vākya*

nakṣatra, anche i *graha* devono essere propiziati, soprattutto se sfavorevoli, con *pūjā* e sacrifici (es. *Garuḍa-purāṇa*, CI e *Agni-purāṇa*, CLIV). Per i *nakṣatra* nella cosmografia puranica cfr. *VRRJ*, p. 49.

⁵⁶ Epiteto di Viṣṇu-Kṛṣṇa in quanto discendente di Madhu, uno dei figli di Kṛtavīrya della stirpe solare di Yadu. Cfr. *Viṣṇu-purāṇa* IV, XI, 21-30.

⁵⁷ L'investitura del sacro cordone brahmanico (*yajñopavīta*), che avviene nel rito dell'*upanayana*, è riservata agli appartenenti ai tre *varṇa* superiori di sesso maschile, ma oggi è celebrata per lo più soltanto dai brahmani. È un rito iniziatico che conferisce al neofita la dignità di "due volte nato" (*dvija*) e lo rende idoneo all'apprendimento dei *Veda* e alla celebrazione dei riti vedici. Il sacro cordone è simbolo di rinascita spirituale e non deve mai essere abbandonato: lo si indossa appendendolo alla spalla sinistra e facendolo scendere lungo il fianco destro. In un fanciullo brahmano l'età di otto anni per il rito dell'*upanayana* è conforme agli insegnamenti degli *śāstra*: essi fissano a undici anni l'età degli *kṣatriya* e a dodici quella dei *vaiśya* (cfr. *Manusmṛti* II, 18 e *Viṣṇusmṛti* XXVII, 26). Lo *yajñopavīta*, detto più comunemente *janeū*, è composto di tre fili contorti, che devono essere di cotone per i *brāhmaṇa*, di canapa per gli *kṣatriya* e di lana per i *vaiśya* (cfr. *Manusmṛti* III, 44). Per la descrizione della cerimonia dell'*upanayana* cfr. J. Auboyer, *L'India fino ai Gupta*, Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 234-238 e S. Piano, *Lo hindūismo. II La prassi religiosa*, in *Le religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 146-149.

⁵⁸ È il primo dei quattro tradizionali stadi della vita (*āśrama*), che deve essere dedicato allo studio della Scienza sacra sotto la guida di un maestro e in cui vige l'obbligo della castità.

⁵⁹ La "luminosa": è il più antico nome di Benares o Vārāṇasī, nome che designava un tempo tutto il *mahājanapada*, di cui Benares era la capitale. Secondo il *Kāśīkhaṇḍa* dello *Skanda-purāṇa*, Kāśī si chiama così perché vi risplende la luce di Śiva (XXVI, 67). Per maggiori ragguagli sul nome di Kāśī cfr. *Vārāṇasī. An Introduction to the Greatness of the City*, prepared by Purāṇa Department of the All India Kashiraj Trust, Vārāṇasī 1981, pp. 5-6; D.L. Eck, *Banaras: City of Light*, Routledge & Kegan Paul, London 1983, pp. 25-26; A. Daniélou, *Miti e dèi dell'India*, Red, Como 1996, pp. 256-257.

⁶⁰ Lo Śrī-vaiṣṇava-sampradāya, fondato da Rāmānuja, è uno dei quattro *sampradāya vaiṣṇava* (*catuḥ sampradāya* o *catussampradāya*), insieme con quelli di Viṣṇusvāmin, di Nimbārka e di Madhva. Sul tema cfr. cap. VI, 5.1. Il termine *sampradāya* indica propriamente un complesso di dottrine, di riti e di usi trasmessi regolarmente e ininterrottamente attraverso una catena di maestri. Per estensione indica anche la comunità dei fedeli che a un determinato *sampradāya* aderisce. Come osserva Piantelli, la nozione di *sampradāya* si avvicina molto a quella di "religione", assente in ambito hindū. Cfr. M. Piantelli, *Per un approfondimento della nozione di "Hindūismo"*, in "Śrī Vidyā", 1997, n. 2, p. 56.

- segreti⁶¹ e il loro significato ultimo meditato dai santi, Rāmānanda invero diverrà dotato delle divine qualità di un *ācārya*.
- 17-18. Egli proclamerà tutti i *dharma* ed eseguirà i riti, proteggerà i confini del *dharma*, insegnerà ininterrottamente i *vaiṣṇava dharma*, sarà molto glorioso, molto celebre, dalla viva intelligenza, dal loto del volto luminoso, dagli occhi larghi e dalle grandi braccia.
 19. Sarà misericordioso verso tutti gli esseri e sempre intento a risollevarli i meschini dal terrifico oceano del *saṃsāra*.
 20. Sarà ben fondato nel *Veda* e nel *Vedānta*, profondo conoscitore di tutti gli *śāstra*, vate, ed esaudirà i desideri degli uomini come l'albero che esaudisce i desideri (*kalpadruma*)⁶².
 21. Virtuoso, amabile, venerabile, onnisciente, col perfetto dominio sui propri sensi, egli risplenderà, sempre circondato da uomini buoni, dediti al *dharma*,
 22. come nel mondo risplende la luna piena, circondata nello spazio da tutte le costellazioni, sarà dotato di un amabile temperamento, equanime, imperturbato, paziente, illustre, Guru universale (*jagadguru*), sempre animatore del santo *sampradāya*, signore degli asceti.
 23. Per la sua misericordia in questo mondo tutta la gente sarà libera da malattia, profondamente impegnata nella devozione a Śrī Rāma e sempre dedita al *dharma*.
 24. Or quale poeta è capace a proclamare per intero le virtù di un tale uomo dal grande intelletto, migliore fra gli *yogin* e vero vate?

I dati relativi alla vita dai Rāmānanda che sono contenuti in questo brano del *Rāmānandajanmotsava* (e nel resto del testo) si possono così enucleare:

– La sua nascita avvenne a Prayāga 4.400 anni dall'inizio del Kaliyuga. Poiché la cronologia tradizionale fissa questo inizio nel 3101 a. C.⁶³, Rāmānanda sarebbe nato nel 1299 d. C.

⁶¹ Il *ṣaḍakṣara* è il *mantra* “*rām rāmāya namaḥ*”. I *trayāvākya*, (“tre detti”) in questione sono molto probabilmente, oltre al *ṣaḍakṣara* stesso, lo *dvaya-mantra* e il *carama-mantra*. Al significato mistico di questi tre *mantra* è dedicato il secondo capitolo del *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara*, che sarà illustrato più oltre al cap. III, 3.2.

⁶² Il *kalpadruma*, o *kalpataru*, è l'albero che orna il paradiso di Indra e che nacque, insieme con Dhanvantari, Lakṣmī, la vacca Kāmadhenu, la gemma Kaustubha e altri oggetti meravigliosi dal frullamento dello Kṣīrasāgara, l'oceano di latte. Cfr. *Matsya-purāna*, CCL, 5; *Bhāgavata-purāna*, VIII, 8, 6; *Viṣṇu-purāna* I, IX, 95. Per altri riferimenti mitologici e rituali, cfr. *VRRJ*, p. 51.

⁶³ Gli anni del Kaliyuga sono contati a partire dalla scomparsa di Kṛṣṇa dalla terra, scomparsa che segna la fine dello Dvāparayuga. Come è noto, la scomparsa di Kṛṣṇa avvenne dopo la guerra del *Mahābhārata* che è dunque l'avvenimento conclusivo dello Dvāparayuga (cfr. *Mahābhārata* II, 9). La tradizione si trova concorde nel fissare la data della guerra di Kurukṣetra, e quindi la data d'inizio del Kaliyuga, nel 3101 a.C., ma il problema di questa datazione ha sollevato non poche dispute tra gli studiosi che hanno proposto date che vanno dal X al XV secolo a. C. Per l'approfondimento di questo tema si vedano gli studi di S.B. Roy, *Date*

– I genitori si chiamavano Puṇyasādāna e Suśīlā ed erano brahmani Kānyakubja. I *kānyakubja brāhmaṇa* appartengono a una delle cinque classi di brahmani Gauḍa dell’India settentrionale⁶⁴ e derivano il nome dal loro luogo d’origine: la città di Kānyakubja o Kannauj.⁶⁵

– A otto anni, secondo i dettami degli *śāstra*, fu celebrata la cerimonia dell’*upanayana* con la quale il giovane Rāmānanda, ricevendo l’investitura del sacro cordone, diventò uno *dvīja*, un “due volte nato”.

– A dodici anni si recò a Vārāṇasī per gli studi e qui incontrò Rāghavānandācārya, che lo iniziò al *mantra* di Rāma (il *ṣaḍakṣara-mantra*) e quindi al suo culto. Sotto la guida di Rāghavānanda, Rāmānanda divenne egli stesso un dotto *ācārya*, dedito all’insegnamento del *vaiṣṇava dharma* e alla diffusione del culto di Rāma.

– Gli *śloka* 25-48 dell’*adhyāya* 132 contengono la narrazione della “discesa” dei personaggi divini destinati a diventare discepoli di Rāmānanda. Essi sono in ordine: Anantānanda, Surasarānanda (Sursurānanda), Sukhānanda, Naraharīyānanda, Yogānanda, Pīpā, Kabīra, Bhāvānanda, Senā (Sen Nāī), Dhanā (Dhanna), Gālavānanda, Ramādāsa (identificabile con Raidās) e una donna, Padmāvātī (i nomi sono qui trascritti dal testo sanscrito).

– Dall’*adhyāya* 134 sappiamo anche che egli compì il *digvijaya*, cioè il viaggio di conquista (*vijaya*) nelle quattro direzioni (*dig*) per sconfiggere dialetticamente gli oppositori della sua dottrina e per diffonderla, viaggio che viene attribuito a tutti i grandi Maestri a partire dallo stesso Śaṅkarācārya.⁶⁶ Il *digvijaya* di Rāmānanda è così descritto:

of Mahābhārata Battle, Academic Press, Gurgaon 1976 e C.V. Vaidya, *The Mahābhārata: a Criticism*, Mehar Chand Lachhman Dass, Delhi 1966, pp. 50-69. L’episodio della morte di Kṛṣṇa, ucciso da un cacciatore che, scambiandolo per un cervo, lo colpisce con una freccia durante il sonno, è narrato in *Mahābhārata, Mausalaparvan*, V.

⁶⁴ Le altre quattro sono i Sārasvata, gli Utkala, i Maithila e i Gauḍa propriamente detti.

⁶⁵ Questa città a partire da VII fino al XII secolo d.C. assunse una tale importanza e un tale splendore da poter eguagliare l’antica Pāṭaliputra e nel Medioevo la conquista di Kānyakubja era considerata segno di supremazia politica. Per questo motivo, secondo V. Upadhyaya, i brahmani di Kānyakubja, orgogliosi della loro gloriosa città, disperdendosi in vari luoghi dell’India settentrionale, chiamarono se stessi col nome del loro luogo d’origine. Cfr. V. Upadhyaya, *The Socio-religious Condition of North India*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1964, pp. 26-26 e M.A. Sherring, *Hindu Tribes and Castes as represented in Benares*, vol. I, Cosmo Publications, Delhi 1974, I ed. 1872, pp. 19-20.

⁶⁶ Sui numerosi viaggi di Śaṅkara attraverso l’India cfr. M. Piantelli, *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma 1998, II ed., pp. 112-191 e la biografia di Śaṅkara ascritta a Govindanātha e accessibile anche in italiano grazie alla traduzione di M. Piantelli (Govindanātha, *Il poema di Śaṅkara. Śrīśaṅkarācāryacarita*, a cura di M. Piantelli, Promolibri, Torino 1994). Proprio in riferimento al *digvijaya* prendono nome i numerosi *Vijaya*, agiografie di maestri del Vedānta, che costituiscono un vero e proprio genere letterario. Anche la vita di Rāmānanda è stata fatta oggetto di alcuni moderni *Vijaya*, come il *Rāmānanda digvijaya* di Bhagavadācārya (Rāmānanda Sāhityamandir, Alvar 1947 e Śrīcandanādevī,

- 1-2. Allora, quando il venerabile Guru universale (*jaḡadguru*), che splende in mezzo a questi dodici discepoli simile al sole, così come Viṣṇu rifulge fra i dodici Soli (*sūrya*)⁶⁷, viaggerà su questa terra in vari luoghi, a Dvārakā⁶⁸ e in altri luoghi santi,
3. vittorioso sugli avversari con argomentazioni derivate dalla *Śruti* e dalla *Smṛti*, soggiogando gli oppositori e facendoli poi suoi discepoli,
4. quando il *muni*⁶⁹ insegnerà a costoro il *ṣaḍakṣara*, l'eccelso *mantra*, e ne farà loro ascoltare il significato, essendo sempre venerato da quei conoscitori dei *mantra*,
5. quando egli, tutto dedito al *dharmā*, viaggerà nelle quattro direzioni fino all'oceano, facendo sì che gli uomini eccellenti per molte vie provino diletto in Rāma,
6. i *nāstika*⁷⁰ scompariranno poiché il loro potere sarà distrutto dalla sua

Ahamdābād 1967) e lo *Śrī-ācārya-vijayaḥ* di Gosvāmī Harikṛṣṇa Śāstrī (Sadgranth Pracār Kendra, Ayodhyā 1977).

⁶⁷ I dodici *sūrya* sono probabilmente i dodici Āditya, i cui nomi, secondo vari testi puranici, sono Indra, Dhātṛ, Bhaga, Tvaṣṭṛ, Mitra, Varuṇa, Aryaman, Vivasvān, Savitr, Pūṣan, Amśuman e Viṣṇu (cfr. per es. *Agni-purāṇa* XIX, 23ab; *Liṅga-purāṇa* I, LXIII, 25cd-26ab; *Viṣṇu-purāṇa* I, XV, 132cd-133; *Brahmāṇḍa-purāṇa* II, 24, 33cd-34). Si noti come molti di questi Āditya fin dai tempi vedici non siano altro che diversi attributi o diverse ipostasi del Sole, che è l'Āditya per eccellenza e che, secondo il *Ṛgveda*, è l'occhio di Mitra e Varuṇa e degli Āditya in genere (es. in I, 50, 6 e VI, 51, 1). Ancor più chiaramente nei *Purāṇa*, gli Āditya sono i diversi aspetti in cui il Sole riluce nei dodici mesi dell'anno e le dodici forme sotto le quali egli deve esser venerato nei diversi mesi (cfr. per *Brahmāṇḍa-purāṇa* II, 24, 33cd-37). Per altri riferimenti mitologici cfr. *VRRJ*, p. 63, nota 1.

⁶⁸ Città posta alla foce della Gomatī, sulle rive del Mare Arabico. Vuole la tradizione che la città originaria sia stata edificata da Kṛṣṇa in mezzo al mare per farvi rifugiare gli abitanti di Mathurā, minacciati dagli Yavana, e che sia sprofondata nel mare dopo la scomparsa di Kṛṣṇa dalla terra. Sulla fondazione di Dvārakā, cfr. *Bhāgavata-purāṇa* X, 50, 49-56; *Viṣṇu-purāṇa* V, 23, 9-15; *Agni-purāṇa* XII, 30; *Garga-saṃhitā* VI, 2; sulla sua distruzione cfr. *Bhāgavata-purāṇa* XI, 7, 3 e XI, 31, 23-24; *Viṣṇu-purāṇa* V, 38, 9-10. La tradizione include Dvarakā nel numero delle sette città *mokṣadāyika*, "datrici di liberazione", insieme con Ayodhyā, Mathurā, Haridvāra, Kāśī, Kāñcī e Avantikā (Ujjain). Cfr. *Garuḍa-purāṇa* II, 28, 3. Inoltre Dvārakā, essendo posta all'estremità occidentale dell'India è, insieme con Badarīnātha, Purī e Rāmeśvara, una tappa obbligatoria del *digvijaya*: infatti percorrendo questi quattro luoghi santi, posti nelle quattro direzioni dello spazio, viene idealmente compiuta la conquista universale e, al contempo, anche la circoambulazione rituale di tutto quello spazio sacro che è l'India stessa. Su Dvārakā, la sua origine, la sua santità come *tīrtha* e i meriti che si acquistano recandovisi in pellegrinaggio cfr. in particolare lo *Dvārakā-khaṇḍa* della *Garga-saṃhitā* e lo *Dvārakā-māhātmya* di *Skanda-purāṇa* VII, 4. Una bella descrizione di Dvārakā si trova inoltre nel *Manodūta* di Tailaṅga Vrajanātha, vv. 144-156 (a cura di S. Piano, in "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei", vol. XXVIII, 1973, pp. 953-999).

⁶⁹ Propriamente *muni* è colui che ha fatto voto di silenzio, ma il termine viene comunemente riferito a monaci, asceti ed eremiti in generale.

⁷⁰ Il termine *nāstika*, "negatore" (da *na asti*, "non è", cfr. Pāṇini IV, 4, 60), può avere, in contesto hindū, una varietà di significati. Anzitutto, nella sua più ampia accezione, condivisa anche da jaina e buddhisti, *nāstika* sono coloro che negano l'ordine morale del mondo e la vita dopo la morte. In questo senso *nāstika* si applica, per esempio, ai *cārvāka*, termine che designa i "materialisti". In un significato più ristretto che si rifà a *Manusmṛti* II, 11, *nāstika* sono coloro

gloria, come scompaiono le moltitudini di stelle quando sorge il sole che allontana le tenebre.

7-8. Così invero, o *Sutīkṣṇa*, in quel tempo il *muni* tutto intento a proteggere il mondo, viaggiando ovunque, facendo nascere la felicità, distruggendo le tenebre nate dall'ignoranza degli uomini, risplenderà egli stesso per le sue innumerevoli e radiose virtù, come il sole per i suoi raggi.

Fino a che punto sono attendibili gli scarsi dati biografici contenuti nel *Rāmānandajanmotsava*? Anche se sembra ormai scontato che si tratti di un testo “inventato”, o comunque tardo, le cui prime tracce a noi note risalgono alla seconda metà dell'Ottocento, non si può escludere che esso raccolga tradizioni orali ben più risalenti, ma sulla loro origine e sulla loro fondatezza storica è molto difficile esprimere giudizi che non siano basati su semplici congetture, congetture che, a loro volta, rischiano di essere pesantemente influenzate dalla visione che lo studioso che le formula si è costruito di Rāmānanda stesso.

1.2 La *Bhaktamāl* e la sua tradizione

1.2.1 Il testo di *Nābhādhās*

L'altra importante fonte sulla vita di Rāmānanda è la *Bhaktamāl* del *rāmānandī Nābhādhās*, che risale presumibilmente alla fine del XVI secolo, o ai primi decenni del XVII, e che si compone di 213 strofe riguardanti figure e fatti di maestri spirituali e di *bhakta*.⁷¹ L'opera è

che mettono in discussione l'autorità del *Veda*: in questo senso il termine può esser riferito anche ai buddhisti, ai jaina e a tutte le scuole eterodosse hindū. In una terza accezione, *nāstika* si riferisce a coloro che non credono nell'esistenza dell'*ātman* e di *Īśvara*. Cfr. per es. i due passi dello *Ślokavārtika* di Kumāṛila e della *Kāśikā* di Jayāditya riportati da P. V. Kane, in *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1974, II ed, vol. V, pt. II, p. 1206, n. 1957. Cfr. anche *Śukranīti*, ed. da B. Miśra, Cawkhambha Sanskrit Series Office, Vārāṇasī 1968, IV, 3, 54cd-55ab. Candraśekhara Bhārati, una delle voci più autorevoli dell'ortodossia brahmanica del Ventesimo secolo, definisce *nāstika* colui che rifiuta di credere in tre cose: «the existence of a future birth, the existence of other lokas of experience and the existence of God». Cfr. R.K. Aiyar, *Dialogues with the Guru*, Chetana, Bombay 1957, p. 172.

⁷¹ Secondo R.S. McGregor, la sua redazione avrebbe avuto inizio un po' prima della fine del XVI secolo, ma sarebbe stata completata all'inizio del XVII. Cfr. *Hindi Literature from its Beginning to the Nineteenth Century*, Harrassowitz, Wiesbaden 1984, pp. 108-109. Secondo B. Śrīvāstav, l'epoca di composizione della *Bhaktamāl* andrebbe situata tra il 1583 e il 1623. Cfr. *op. cit.*, p. 192. Secondo J.P. Hare, che accetta la datazione proposta da Narendra Jha, la *Bhaktamāl* risalirebbe al primo quarto del XVII secolo. Cfr. *A Contested Community: Priyādās and the Re-imagining of Nābhādhās's Bhaktamāl*, in “Sikh Formations”, vol. 3, no. 2, December 2007, p. 185 e nota 2 pag 195. L'importanza della *Bhaktamāl* è stata compresa dagli studiosi fin da epoca risalente, come già attesta la celebre opera di Wilson (H.H. Wilson, *Religious Sects of*

considerata unanimemente una fonte preziosa sulla vita dei *sant* medioevali, tanto più che Nābhādās ha spesso una conoscenza di prima mano di molti dei fatti di cui parla. In particolare nel caso di Rāmānanda, la *Bhaktamāl* è considerata una fonte importante, soprattutto perché Nābhādās era quarto nella sua discendenza spirituale, che così si configura: Rāmānanda – Anantānanda – Kṛṣṇadās Payahārī – Agradās – Nābhādās.⁷² Dal suo guru Nābhādās ricevette l'ordine di comporre la *Bhaktamāl*, com'egli stesso ci informa all'inizio del poema (*dohā* 4).

La *Bhaktamāl* tratteggia le figure e le imprese dei *bhakta* con uno stile estremamente scarno ed essenziale, che ricorda quello dei *sūtra* il cui significato per essere compreso necessita dell'ausilio di un commento. Questo fa pensare che la *Bhaktamāl* sia stata scritta per mandare a memoria gesta di *bhakta* già ben note ai suoi cantori, più che non per narrarle diffusamente. Forse proprio per questo fu oggetto di numerosi e ampi commenti che aumentarono considerevolmente la mole di questa modesta operetta, testimoniando la fortuna da essa incontrata nel corso dei secoli. I commenti sono spesso considerati quasi come parte integrante della *Bhaktamāl*, al punto che comunemente si utilizza il termine *Bhaktamāl* per riferirsi insieme all'opera di Nābhādās e ai suoi commenti. L'edizione oggi più diffusa, alla quale qui faremo riferimento, è quella, assai voluminosa, edita a Lakhaṇā insieme con i commenti di Priyādās e di Śrīsītārāmsaraṇ Bhagavānprasād Rūpkalā, che sono forse i due commenti principali, rispettivamente il più antico e il più esteso.⁷³

Nella *Bhaktamāl* alla figura di Rāmānanda sono dedicati due *chappay*, il 35 e il 36, il cui testo così recita:

La gloria della via insegnata da Śrī Rāmānuja si diffuse come nettare
d'immortalità (*amṛta*) sulla terra.

Dopo di lui venne Devācāraja e il secondo fu Hariyānanda, di eccelsa
grandezza.⁷⁴ Suo discepolo fu Rāghavānanda, che onorava i *bhakta*.

the Hindus, Susil Gupta, Calcutta 1958, I ed. 1861, pp. 31-32 e *passim*) e, mezzo secolo più tardi, gli studi di Grierson (G.A. Grierson, *Gleanings from the Bhakta-Mala*, "Journal of The Royal Asiatic Society", July 1909, n. 3, pp. 607-644, January 1910, n. 1, pp. 87-109, April 1910, n. 2, pp. 269-306). Sulla *Bhaktamāl* si vedano in particolare W.R. Pinch, *Peasants and Monks in British India*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1996, pp. 54-59 e B. Śrīvāstava, *Rāmānanda-sampradāya tathā hindī sāhitya par uskā prabhāv*, Hindī Paṛiṣad, Prayāg 1957, pp. 193-195, dove si prende in esame il problema della sua autorevolezza e dei suoi commenti in relazione con la vita di Rāmānanda e dei suoi discepoli.

⁷² Su questi personaggi si veda il capitolo VI, *infra*.

⁷³ L'edizione in questione, nei tipi dell'editrice Tejkumār, era giunta nel 1977 alla sua sesta ristampa (I ed. 1914). Nelle pp. 41-47 i due commenti narrano vari episodi della vita di Nābhādās.

⁷⁴ Secondo lo stringato stile della *Bhaktamāl*, qui il testo recita semplicemente: *devācāraja dvitīya mahāmahimā "Hariyānanda"*. La mia traduzione segue le indicazioni contenute nella nota a piè di pagina (p. 181). Anche altrove è stato necessario integrare qua e là il testo,

Dopo aver percorso la superficie della terra, si fermò a Kāśī. Consolidò la *bhakti* negli appartenenti ai quattro *varṇa* e ai quattro stadi della vita (*āśrama*).

Come suo discepolo si manifestò Rāmānanda che assunse un corpo per il bene e la prosperità dell'universo.

La gloria della via insegnata da Śrī Rāmānuja si diffuse come nettare d'immortalità sulla terra.

Al pari di Raghunātha⁷⁵, Śrī Rāmānanda costruì un altro ponte⁷⁶ per la salvezza del mondo.

Anantānanda, Kabīr, Sukhā, Sursur, Padmāvati, Narhari, Pīpā, Bhāvānanda, Raidās, Dhanā, Sen, la sposa di Sursur

e altri discepoli e i discepoli dei discepoli furono l'uno più dell'altro risplendenti. Essi furono fondamento di prosperità per il mondo intero, pieni di beatitudine e simili a miniere di *bhakti* dai dieci tipi.⁷⁷

Rimanendo nel corpo per lungo tempo, Rāmānanda portò alla salvezza i devoti.

Al pari di Raghunātha, Śrī Rāmānanda costruì un altro ponte per la salvezza del mondo.

Le informazioni che possiamo trarre su Rāmānanda da questo scarno

postulandovi dei sottodiventi, per renderlo comprensibile. Subito dopo, per esempio, si legge: *tasya "rāghavānanda" bhae*, reso con: «suo discepolo fu Rāghavānanda», sottintendendo *śiṣya* dopo *tasya*.

⁷⁵ Raghunātha, "Signore dei Raghu", è Rāma stesso. Cfr. nota a *Ārati, Ṭek*.

⁷⁶ Nel testo *setu*: si tratta di un termine riferito fin da epoca antica al *dharma* stesso, per la sua proprietà di "contenere" (*setu* può anche avere la forma di una diga, come il celebre *rāma-setu*, di cui si parla nella *rāma-kathā*, costruito dai *vānara* per raggiungere l'isola di Laṅkā e liberare Sītā) e di "connettere", come osserva P. Lutgendorf in *Interpreting Rāmraj*, in *Bhakti Religion in North India. Community Identity & Political Action*, edit. by D.N. Lorenzen, SUNY, Albany 1995, p. 256-257. Per questa ragione *setu* è anche un appellativo di Rāma stesso, come protettore e campione del *dharma*, come in *Ramcaritmānas* VII, 35, 4c. Un po' diversa è l'interpretazione di P. Agravāl, secondo il quale Nābhādās, definendo Rāmānanda un "costruttore di ponti", ne coglie l'aspetto più saliente della sua personalità e del suo lascito, dato che egli «costruì ponti di intesa e di fiducia fra le diversi classi sociali, i loro bisogni e le loro *sādhanā*» (cfr. *Akath kahānī*, cit., p. 237).

⁷⁷ La parola *bhakti* non è contenuta nel testo, che recita soltanto *daśadhā ke āgara*, ma è chiaramente suggerita dal contesto. Per il vero, la classificazione dei tipi di *bhakti* che si trova anche nel *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* di Rāmānanda (*VMBP* IV, 14, p. 505) e che corrisponde a una ben nota classificazione puranica (cfr. per es. *Bhāgavata-purāṇa* VII, 5, 23) enumera nove tipi di *bhakti*, che saranno illustrati più oltre nella sezione 3.1 del III capitolo. La ragione per cui Nābhādās parla di dieci tipi di *bhakti* è da ricercarsi nella sua appartenenza al Rasik-sampradāya, fondato dal suo *guru*, Agradās, come diramazione dello Śrī-sampradāya (cfr. più oltre cap. VI, 3). I seguaci del Rasik-sampradāya aggiunsero come decimo elemento, nella classificazione tradizionale, la *prema-bhakti*, cioè la *bhakti* come relazione d'intenso e puro amore (cfr. G. Kavirāj, *Bharatīya saṃskṛti aur sādhanā*, Bihār Rāṣṭrābhāṣā Paṛiṣad, Patnā 1964, vol. II, p. 82). Un'ulteriore classificazione della *bhakti*, che ne enumera undici tipi e che solo in parte coincide con quella puranica recepita da Rāmānanda, si trova in *Nārada-bhakti-sūtra* 82. Sul tema si veda S. Piano, *Sanātana-dharma. Un incontro con l'«induismo»*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 224.

quanto autorevole testo sono le seguenti:

– Rāmānanda appartenne alla *paramparā* di Rāmānuja, vale a dire che l'autorità spirituale di Rāmānanda discende, attraverso un'ininterrotta catena iniziatica di maestri, da quella del celebre maestro, propugnatore del Viśiṣṭādvaita-vedānta. Secondo Nābhādās, Rāmānanda, nella linea di trasmissione che parte da Rāmānuja, sarebbe quarto dopo Devācārya, Hariyānanda e Rāghavānanda; ma è lecito supporre che Nābhādās abbia tralasciato di nominare qualche anello di questa catena di maestri, persino se si accetta l'improbabile data tradizionale del 1299 come anno di nascita di Rāmānanda.⁷⁸ Secondo la tradizione, infatti, Rāmānuja sarebbe morto nel 1137: non sembra possibile che soltanto tre maestri dividano Rāmānanda da Rāmānuja in un arco di tempo di ben 162 anni, sempre che non si voglia ipotizzare che tutti questi maestri siano stati longevi come Rāmānuja e Rāmānanda, i quali, sempre secondo la tradizione, vissero rispettivamente centoventi e centoundici anni!

Come vedremo, l'appartenenza di Rāmānanda alla *paramparā* di Rāmānuja, a partire dal secondo decennio del Novecento a oggi, è stata rifiutata dalla maggioranza degli studiosi *rāmānandī*, i quali negano che il loro *sampradāya*, lo Śrī-sampradāya, possa derivare in qualunque modo da quello di Rāmānuja, lo Śrī-vaiṣṇava-sampradāya, e ne rivendicano un'origine del tutto indipendente. Essi tuttavia tengono in grande considerazione la *Bhaktamāl* di Nābhādās – che, come abbiamo visto, era egli stesso un *rāmānandī* – e, non osando metterne in dubbio l'autorevolezza, giungono a sostenere che il testo su questo punto è stato modificato *ad hoc*. La questione dell'origine dello Śrī-sampradāya verrà discussa più oltre (in 2.4). Per quanto riguarda l'attendibilità della testimonianza di Nābhādās sulla *paramparā* di Rāmānanda occorre tener presente che, come acutamente osserva Śrīvāstav⁷⁹, egli scrisse la *Bhaktamāl* in un'epoca in cui lo Śrī-sampradāya non aveva ancora raggiunto la gran diffusione odierna e in cui forse la coscienza stessa di essere un *sampradāya* non si era ancora radicata nei Rāmānandī. È quindi più probabile che Nābhādās ci trasmetta semplicemente ciò che ai suoi tempi era di pubblico dominio nell'ambiente *rāmānandī*, senza secondi fini di sorta.

– Di Rāghavānanda Nābhādās ci dice che insegnò la *bhakti* a persone di diversa estrazione sociale e che, dopo aver a lungo viaggiato, fissò la sua dimora a Benares. Il testo lascia dunque supporre che proprio a Benares fosse avvenuto l'incontro col suo discepolo Rāmānanda, avvalorando il racconto dell'*Agastya-saṃhitā*, ma non dice nulla circa il

⁷⁸ La datazione di Rāmānanda sarà discussa *infra*, cap. II, 2.4.

⁷⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 18.

luogo d'origine di Rāghavānanda stesso. Tuttavia il contesto può far pensare che egli provenisse da molto lontano e lascia quindi la porta aperta alla tesi, sostenuta da vari studiosi⁸⁰, che egli fosse originario dell'India meridionale.

– Sulla vita di Rāmānanda, paragonato a Rāma stesso per aver indicato al mondo una via di salvezza e per aver portato a salvezza molti devoti, non ci dice in realtà quasi nulla se non che fu discepolo di Rāghavānanda e che visse molto a lungo, un dato questo che, come vedremo, è confermato dalla tradizione.

– Assai più preciso è Nābhādās nell'elencare i nomi dei dodici principali discepoli di Rāmānanda, i più eminenti fra un gran numero di discepoli che furono «l'uno più dell'altro risplendenti». Occorre notare che fra l'elenco che ci fornisce Nābhādās e quello contenuto nell'*Agastya-saṃhitā* vi sono alcune discrepanze riguardanti personaggi minori, dei quali per altro si sa ben poco. L'elenco della *Bhaktamāl* non nomina infatti Yogānanda, che Nābhādās annovera fra i discepoli di Anantānanda (cfr. *chappay* 37), e un non meglio identificato Galavānanda, mentre comprende Sursurī, la sposa di Sursurānanda, che è assente in quello dell'*Agastya-saṃhitā*. È degno di nota anche il fatto che l'elenco dei discepoli della *Bhaktamāl* includa fra i dodici le due donne, Padmāvatī e Sursurī, mentre nell'*Agastya-saṃhitā* una sola donna, Padmāvatī, viene nominata per tredicesima, restando l'elenco dei dodici discepoli “canonici” composto interamente di personaggi maschili.⁸¹

1.2.2. I commenti di Priyādās e di Rūpkalā

Fra i due principali commenti alla *Bhaktamāl* che illustrano e ampliano il testo di Nābhādās, quello di Priyādās, la *Bhaktirasbodhinī*, si compone di 634 strofe e data del 1712⁸². Il secondo commento, molto ampio, che ingloba in sé il precedente, è quello di Śrīsītārāmsaraṇ Bhagavānprasād Rūpkalā, intitolato *Bhaktisudhāsvād tilak*, in prosa costellata qua e là da qualche verso. Fu pubblicato per la prima volta nel 1903 a Kāśī, in sei volumi, e per la seconda volta a Lakhnāu nel 1913, come l'autore stesso ci

⁸⁰ Cfr. più oltre 2.2.

⁸¹ Padmāvatī è in qualche modo “in aggiunta”: anche nell'*adhyāya* 133, al v. 6, dove, nell'ambito della *pūjā* a Rāmānanda e ai suoi discepoli, si parla della loro “collocazione” (*nyāsa*) sui tredici petali di un *maṇḍala* a forma di loto, si legge: «Egli, cominciando dalla parte orientale, ponga sui petali uno dopo l'altro i discepoli a partire da Anantānanda insieme con Padmāvatī». Cfr. *VRRJ*, p. 56.

⁸² Per alcune interessanti riflessioni sulla *Bhaktirasbodhinī* cfr. J.P. Hare, *A Contested Community*, cit., pp. 189 ss.

informa.⁸³

Priyādās non commenta i due *chappay* di Nābhādās su Rāmānanda, il quale fa la sua comparsa nella *Bhaktirasbodhinī* solo nel commento ai *chappay* relativi ai suoi discepoli⁸⁴. Alla figura di Rāmānanda dedica invece un ampio spazio Śrīsītārāmśaraṇ Bhagvānprasād Rūpkalā, nel suo *Bhaktisudhāsvād tilak*. Śrīsītārāmśaraṇ Bhagvānprasād prese il nome di Rūpkalā al momento della sua iniziazione da parte di un guru del Rasik-sampradāya (una branca di Rāmānandī di cui ci occuperemo nel VI capitolo) e mostrò poi sempre una predilezione per questo suo nome iniziatico: ci sentiamo quindi legittimati a usarlo da qui in avanti, in luogo del nome intero, a mo' di semplificazione.⁸⁵ Il suo magistrale commentario (*tilak*), che nel titolo si presenta come “il gusto del nettare della *bhakti*” (è questo il significato di *Bhaktisudhāsvād*), non può esser considerato come una semplice opera agiografica. In esso infatti Rūpkalā ci fornisce una *summa* o un distillato della tradizione commentaria della *Bhaktamāl*, che egli conosce bene sia attraverso i propri studi, sia per la sua appartenenza alla tradizione *rāmānandī*, di cui può essere considerato un importante esponente, e sia anche per educazione familiare, dato che il padre e lo zio erano entrambi esegeti della *Bhaktamāl*, essendo autori di due commenti in lingua persiana. Rūpkalā deve quindi aver ascoltato le storie della vita dei *bhakta* fin da bambino, non solo negli ambienti *rāmānandī*, ma anche in quello domestico. I suoi approfondimenti come studioso risultano dalle frequenti citazioni di testi in sanscrito e in vernacolo. Nella parte su Rāmānanda, di ben 15 pagine (281-296), Rūpkalā cita, tra l'altro, il *Rāmānandajanmotsava*, che è stato già qui esaminato⁸⁶, e il *Bhaviṣya-purāṇa*, che esamineremo in seguito. Inoltre,

⁸³ Queste dati si trovano in calce all'introduzione (*Bhumikā*, nella prima pagina) e nella dedica alla seconda edizione (*Namranivedan*), a p. 945 dell'edizione sopra citata.

⁸⁴ Sembra che Pinch non abbia rilevato questa notevole lacuna nel commento di Priyādās, dato che scrive che tale commento ha dato un sostanziale contributo alla conoscenza delle leggende “concerning many important figures in Nabhada's Bhaktamal, including Tulsidas, Mirabai, Kabir, Ravidas, and, of course, Ramanand”, a meno che Pinch non si riferisca al commento di Priyādās ai *chappay* sui discepoli di Rāmānanda, che però lo riguardano solo in modo indiretto. Cfr. *Peasants and Monks in British India*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1996, p. 54.

⁸⁵ Lo dimostra il fatto che con questo nome (anche affiancato dal diminutivo “Rupiyā”) Śrīsītārāmśaraṇ Bhagvānprasād si firma diverse volte nel suo *tilak*, per esempio così firma la *Bhūmikā*, la dedica iniziale (*Samarpan*) e la dedica della seconda edizione (*Namranivedan*, p. 946 dell'edizione citata). Sul commento di Rūpkalā e sulla sua singolare figura di *bhakta* e di studioso, si veda l'interessante studio di W.R. Pinch, *Bhakti and the British Empire*, in “Past and Present”, n. 179, may 2003, pp. 159-196. Di Pinch cfr. anche *Peasants and Monks in British India*, cit., pp. 55-59 e 73-75.

⁸⁶ Rūpkalā conosceva personalmente Paṇḍit Rāmnārayāṇḍās, il curatore dell'edizione di Mumbāi del 1906: a lui dedica la seconda edizione del suo *tilak*, oltre che ad altri illustri *rāmānandī* (*Namranivedan*, p. 946 dell'edizione citata).

nella parte iniziale del suo *tilak*, egli ci fornisce un elenco di sedici commenti e traduzioni della *Bhaktamāl*, fra i quali compaiono quelli del padre, Tapasvīrām (n. 11) e dello zio, Tulsīrām (n. 6). Il sedicesimo è “*Gleanings*” di Grierson, datato del *saṃvat* 1966: si tratta del già citato *Gleanings from the Bhakta-Mala*, uscito tra il 1909 e il 1910.⁸⁷ George Grierson e Rūpkaḷā si conoscevano personalmente per motivi di lavoro, essendo impiegati nel Civil Service del Bihar, dove entrambi rivestirono il ruolo di ispettore scolastico (Rūpkaḷā divenne *vairāgī* solo nel 1896, dopo il pensionamento).⁸⁸ Il contributo che, come vedremo, Grierson diede agli studi su Rāmānanda è molto probabilmente dovuto, almeno in parte, ai suoi scambi di studioso con Rūpkaḷā.⁸⁹

Se nel *tilak* di Rūpkaḷā non possiamo pretendere di trovare un fedele resoconto dei fatti storici, nondimeno la sua testimonianza è molto importante perché egli è portavoce della tradizione *rāmānandī* dei suoi tempi, perciò l’immagine di Rāmānanda e il racconto della sua vita sono quelli che erano stati elaborati nel corso di oltre quattro secoli all’interno di tale tradizione. Naturalmente, proprio perché Rūpkaḷā era profondamente inserito nell’ambiente *rāmānandī* dell’epoca, il suo commento è stato anche influenzato, in misura più o meno grande, da quello che è stato definito il processo di “sanskritizzazione” del *sampradāya* e della figura stessa di Rāmānanda, processo che, come vedremo, culminò poi, anni dopo, nella separazione dei Rāmānandī dai Rāmānujī.⁹⁰

Il testo del *Bhaktisudhāsvād tilak*, tralasciando la glossa ai *chappay* di Nābhādās e le varie citazioni di cui è costellato, così recita:

Svāmī Śrī 108 Rāmānandajī⁹¹ che, come il sole, a tutti è datore di gioia, venne alla luce da Śrī Suśīlā Devījī nel misericordioso Śrī Prayāgrāj⁹², nella casa del brahmano Puṇyasadan, della stirpe

⁸⁷ Cfr p. 35 dell’edizione citata. Per la citazione del saggio di Grierson cfr. nota 32 *supra*.

⁸⁸ Questo dato si può desumere anche dalla breve nota autobiografica a p. 955.

⁸⁹ Sull’amicizia di questi due studiosi, accomunati dal loro interesse per la *bhakti* e per la *Bhaktamāl* (sebbene, ovviamente, vissuto in diverso modo e misura) rimando ancora all’articolo di V. Pinch sopra citato (*Bhakti and the British Empire*).

⁹⁰ Cfr. più oltre 2.4 e cap. III, 1.2).

⁹¹ Centootto, che, come è ben noto, è il numero sacro per eccellenza, si premette a volte al nome di illustri personaggi religiosi per sottolinearne la santità e la dignità. *Jī* è un suffisso onorifico molto comune in hindī, anche nei confronti di luoghi e oggetti sacri (per esempio, si veda più oltre il suo uso nell’espressione “Kāśījī”).

⁹² Il “regale Prayāg”: l’attributo di Prayāg più ricorrente nei testi sacri è quello di *tīrtharāja*, “re dei luoghi santi”(cfr. nota 9 *supra*). Nel testo Prayāg viene detto anche *dayālu*, “misericordioso”, quasi umanizzandolo o attribuendogli caratteristiche umane, con riferimento allo straordinario potere salvifico che viene attribuito a questo *tīrtha* nei confronti dei pellegrini che a milioni si recano a bagnarsi alla confluenza della Gaṅgā e della Yamunā, soprattutto in occasione del Kumbha Melā, che vi si tiene ogni dodici anni.

Kānyakubja, grandemente fortunato, osservante il *dharma* del Signore Glorioso al pari di Kaśyapa jī⁹³, nel 1356 dell'era Vikrama, nel settimo giorno lunare della quindicina scura di Māgha, quando il sole era salito di sette *daṇḍa*, sotto il *nakṣatra* Citrā, durante la congiunzione *siddha*, con l'ascendente in Acquario, di giovedì.⁹⁴ [...]

La sua mente e il suo corpo crescevano immacolati/

come la luna nelle notti della quindicina chiara//

Quando il saggio ebbe otto anni/

ci fu l'investitura dello *yajñopavīt*, com'è prescritto//

Avendo intrapreso gli studi, all'età di otto anni, in soli quattro anni divenne così dotto che i *paṇḍit* di Prayāg non potevano insegnargli nulla di più. Allora, all'età di dodici anni si recò nella divina Śrī Kāśī jī.⁹⁵

Là il *Veda* e il *Vedānta* in particolare /

studiò interamente, senza nulla trascurare. //

Divenuto discepolo di un *saṃnyāsī*⁹⁶, si dedicò al compimento dei suoi doveri religiosi secondo il rituale *smārta*. Śrī Rāmadatta, questo era in un primo tempo il suo nome, studiava la Scienza sacra in qualità di *brahmacarya*. Un giorno si trovò al cospetto di Śrī Rāghavānanda jī e s'inchinò davanti a lui. Questi lo guardò con uno sguardo compassionevole e, conoscendo il suo futuro, prese a dire: «La durata della vita del tuo corpo è giunta al termine, ma ecco che tu non hai ancora preso rifugio in Hari». Udite queste parole, egli si recò da quel *daṇḍī jī* e gli riferì ogni cosa. Il *daṇḍī* era consapevole del fatto che quelle parole erano vere e, dopo aver riflettuto, disse: «È vero, ma io

⁹³ Il nome di Kaśyapa designa vari personaggi della mitologia hindū. Il *Pauraṇik koś* (di R. Śarmā, Jñanamaṇḍal, Vārāṇasī 1971, pp.96-97, *sub voce*), per esempio, ne enumera ben otto, gran parte dei quali sono *ṛṣi* e maestri di epoca vedica. Ma il Kaśyapa più famoso è uno dei Prajāpati, i “Progenitori”, nipote di Brahmā e sposo delle tredici figlie di Dakṣa Prajāpati, dalle quali generò *deva*, *asura* e una vasta progenie di altre creature. È comunque difficile dire a quale Kaśyapa si riferisca l'autore e perché proprio a lui paragoni Puṇyasadan.

⁹⁴ Tutti questi dati astronomici sono sostanzialmente identici a quelli dell'*Agastya-saṃhitā*, l'unico dato nuovo è costituito dal giorno della nascita, il giovedì, che non viene specificato nell'*Agastya-saṃhitā*.

⁹⁵ Traduco con “divina” il termine *Prabhu*, “Signore”, col quale normalmente si designa Dio stesso. Anche Kāśī, come Prayāg, è quindi umanizzata, e più ancora, divinizzata, il che trova giustificazione nel fatto che Kāśī, o Vārāṇasī, la città sacra per eccellenza, si può considerare una manifestazione privilegiata del potere salvifico di Dio.

⁹⁶ Il *saṃnyāsī* (scr. *saṃnyāsīn*) in questione doveva essere un monaco di osservanza śāṅkariana, come lasciano supporre sia il fatto che Rāmānanda, divenuto suo discepolo, seguisse la tradizione *smārta* (Śāṅkara è considerato il più autorevole interprete dei testi vedici, che formano la *Smṛti*, donde l'aggettivo *smārta*), sia dal fatto che egli viene più oltre chiamato *daṇḍī* (scr. *daṇḍīn*), cioè possessore del *daṇḍa*, il bastone ascetico portato da varie categorie di monaci, ma particolarmente da quelli śāṅkariani che sono perciò chiamati molto spesso semplicemente *daṇḍīn* o *ekadaṇḍīn*. Inoltre sebbene il termine *saṃnyāsīn* nella sua accezione più vasta possa designare tutti coloro che sono entrati nel quarto stadio della vita (quello dedicato alla vita ascetica finalizzata esclusivamente al conseguimento della liberazione), in senso stretto designa gli appartenenti ai dieci ordini ascetici (*daśanāmin*) organizzati da Śāṅkarācārya stesso e dunque seguaci dell'Advaita-vedānta. Sul tema cfr. M. Piantelli, *Śāṅkara*, cit., p. 194.

non potrò disporre di alcun mezzo per aiutarti. Mettiti sotto la protezione di quel grande saggio⁹⁷ e proteggi la tua vita».

Avendo ricevuto questo buon consiglio, egli si prostrò completamente⁹⁸ a terra davanti a Svāmī Rāghavānanda jī e lo pregò: «O Signore! Offro a voi questo corpo e questo spirito. Proteggeteli in questo mondo e nell'altro». Allora Svāmī jī, dopo avergli impartito lo Śrī Rāma ṣaḍakṣara mantra e gli altri cinque *samskāra*⁹⁹, gli diede il nome di Rāmānanda. Lo istruì poi sul controllo del respiro e su altre pratiche yoghiche e gli fece raggiungere lo stato di *samādhi*¹⁰⁰, dopo avergli insegnato il modo per uscirne. La Morte sopraggiunse e nel vederlo in quello stato se ne andò. Non è una cosa affatto eccezionale che egli se ne sia rimasto in *samādhi* per un po' di tempo, dato che egli è un *avatāra* del Signore stesso. Ma tutta questa è una *līlā* ed è giusto che accada proprio così!¹⁰¹

Quando, dopo un po' di tempo, egli uscì dal *samādhi*, si dedicò alla ripetizione dello Śrīmantra e al servizio del guru. Come può esser descritto lo splendore della santa mutua compagnia¹⁰² di Śrī Rāghavānanda Svāmījī Mahārāj¹⁰³ e del Signore Rāmānanda! [...]

Svāmī Śrī 108 Rāmānanda jī compì molti pellegrinaggi.

Per la benevolenza di Śrīkṛṣṇa Caitanya Cirañjīvī (non Śrīkṛṣṇa

⁹⁷ Traduco così l'appellativo *mahānubhāv*, che letteralmente suonerebbe “dalla grande esperienza”, tenendo conto del fatto che in India l'esperienza diretta è sempre la fonte più sicura di conoscenza.

⁹⁸ Nel testo *sāṣṭāṅga pranām kar*: è la più completa forma di prostrazione, che si compie toccando il suolo con le otto membra (*aṣṭāṅga*), cioè con le mani, i piedi, le ginocchia, il petto e la fronte, per indicare la completa sottomissione a colui davanti al quale ci si prostra.

⁹⁹ Si tratta di cinque *samskāra* (lett. “sigilli”) che vengono impartiti ancor oggi al neofita *rāmanandī*: essi saranno illustrati più oltre, al cap. III, 3.3. Sul *ṣaḍakṣara mantra*, *rām rāmāya namaḥ*, che è il principale *mantra* ramaita, cfr. cap. III, 3.2.

¹⁰⁰ Lo stato di *samādhi* può apparire a un osservatore esterno come uno stato di morte: Rāmānanda, facendosi trovare dalla Morte in uno stato di morte apparente, riuscì a ingannarla. Sul *samādhi* cfr. la nota a *Rāma rakṣā* 2, 2b.

¹⁰¹ L'idea qui espressa da Rūpkaḷā è che Rāmānanda, in quanto “discesa”, o *avatāra*, di Viṣṇu – e come tale, onnipotente – non aveva in realtà alcuna difficoltà a rimanere a suo piacimento nello stato di *samādhi* e, in verità, neppure a vincere la Morte: semplicemente egli faceva tutto questo per giocare il gioco (*līlā*) della sua esistenza terrena mirante alla salvezza degli uomini, ma le motivazioni ultime del suo agire non possono che sfuggire alla limitata possibilità di comprensione dell'uomo. L'idea di *līlā* – il “gioco” divino attraverso il quale, in modo libero, gratuito e immotivato come un gioco, l'Assoluto manifesta, sostiene e riassorbe in sé l'universo – è spesso associata, anche dal punto di vista dottrinale, a quella di *avatāra*. Sul tema cfr. P. Caracchi, *La Rāmlīlā di Rāmnaḡar (Benares): vitalità di una tradizione*, in “Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli”, 1983, p. 111.

¹⁰² L'espressione del testo, *paraspar satsaṅga*, ha una pregnanza difficile da rendere in italiano. Il *satsaṅga*, lett. “compagnia dei buoni”, indica nel linguaggio comune una riunione religiosa per commentare i testi sacri, raccontare storie sacre, parlare del Signore o cantare le sue lodi. *Paraspar satsaṅga* indica perciò uno stare insieme per mutua (*paraspar*) edificazione e santificazione. Sul *satsaṅga* cfr. anche nota a *Gyāna līlā* 8c.

¹⁰³ L'appellativo “Mahārāj”, “grande re”, viene comunemente usato anche nei confronti di importanti personaggi religiosi.

Caitanya Mahābrāphu) acquisì le otto *siddhi*.¹⁰⁴

Quand’egli si presentò di nuovo al *darśan* del suo illustre guru, i suoi condiscipoli, fedeli osservanti di tutte le norme comportamentali, non vedendo in lui uno zelo per le stesse, esortarono Guru Mahārāj a punirlo. Ma l’illustre guru gli ordinò di fondare separatamente un suo proprio *sampradāya*.

Così egli fece, e il suo *sampradāya* è noto come “Śrīrāmāvat” o “Śrīrāmānandīya”. [...]

Il misericordioso Śrī Rāghavānanda jī, avendo visto la sua dedizione nel servizio del guru, la sua devozione, le sue qualità di *sādhu*, la sua forza e il suo splendore e avendo compreso che egli era un *avatāra* del Signore, gli affidò tutta la sua ricchezza, consistente nella pratica della *bhakti* (*bhajan*)¹⁰⁵, poi di sua volontà si diresse verso la decima porta e raggiunse la dimora di Śrī Rāma.¹⁰⁶ Allora Śrī Rāmānanda brillò come il sole nel cielo di Kāśī e diventarono suoi discepoli Śrī Anantānanda e gli altri che sono stati nominati nel *chappay* precedente e che furono luminosi come le dodici parti del cammino della luce.¹⁰⁷ Così il sole di Rāmānanda, manifestandosi, distrusse l’empia notte del Kaliyuga e distrusse anche le tenebre di quella notte tremenda che è l’errore. Allora i non devoti, i lontani dal Signore, tacquero. E i suoi discepoli e i discepoli dei discepoli, con le vesti dei *bhāgavat*¹⁰⁸, come la luce e il calore del sole *vaiṣṇava*, si diffusero di luogo in luogo nei quattro *dhām*¹⁰⁹ e moltitudini di *mahātmā* e di *sant* sbocciarono come loti. Così

¹⁰⁴ Presumibilmente si tratta di un maestro sotto la cui guida Rāmānanda avrebbe praticato una disciplina yoghica in grado di fargli acquisire le otto *siddhi* (sulle otto *siddhi* cfr. *infra*, cap. IV, nota 33). Rūpkaḷā si premura di avvertirci che, sebbene abbia lo stesso nome, questo maestro non va confuso col Caitanya fondatore dell’omonimo *sampradāya* (su cui cfr. *infra*, cap. VI, 5.1-5.2).

¹⁰⁵ *bhajan sampatti*. È difficile stabilire il valore che riveste qui il termine *bhajan*, se si riferisca genericamente alla pratica della *bhakti* o più specificatamente a canti di lode e di devozione (sul significato di *bhajan* cfr. nota a *Pad* I, 2a). Nel secondo caso, Rūpkaḷā potrebbe riferirsi anche a testi ben precisi, composti da Rāghavānanda e da lui trasmessi a Rāmānanda prima di morire.

¹⁰⁶ Rāghavānanda cioè avrebbe volontariamente raggiunto la morte, orientando tutti i suoi spiriti vitali in modo che uscissero dal corpo attraverso il *brahmarandhra*, il “foro di Brahmā” misticamente situato alla sommità del capo e chiamato anche “decima porta”, che rappresenta nel corpo umano il punto di contatto fra questo e l’altro mondo. Sul tema cfr. nota a *Rāma rakṣā* 16a.

¹⁰⁷ Il *chappay* in questione è ovviamente il 36 della *Bhaktamāl*. “Dodici parti” qui rende il termine *kalā* che, tra i suoi molteplici significati, si riferisce anche alle dodici parti in cui si suddivide il cammino del sole (nel testo *tej* reso con “luce”) in corrispondenza alla sua “entrata” nei dodici segni dello Zodiaco. Cfr. *Mānak hindī koś*, vol. I, *sub voce kalā*.

¹⁰⁸ Il termine *bhāgavat* designa in senso specifico i devoti di Bhagavat (hindī Bhagavān), il Glorioso Signore della *Bhagavad-gītā* che s’identifica con Viṣṇu-Kṛṣṇa. In questo contesto però *bhāgavat* va semplicemente inteso come sinonimo di *vaiṣṇava*.

¹⁰⁹ Dicendo che i suoi discepoli si diffusero nei quattro *dhām* si vuol significare, di fatto, la loro diffusione su tutto il suolo dell’India, essendo i quattro *dhām* per eccellenza i luoghi santi posti alle sue estremità: Badrīnāth sul Himālaya all’estremità settentrionale, Purī sulla costa dell’Orissa all’estremità orientale, Rāmeśvaram sulla costa del Tamiḷ Nāḍu all’estremità

Śrī Rāmānandasvāmī sorse come il sole. [...]

Per molto tempo tenne il suo corpo /
e riempì la terra di devoto amore. //

Egli rimase presente sulla terra fino a centoundici anni. [...] Egli non intratteneva conversazioni con coloro che non erano devoti (neppure li guardava negli occhi), ma, nonostante questo, se scorgeva in qualcuno il sentimento d'amore devoto (*bhakti bhāv*) lo onorava grandemente, a qualunque casta appartenesse.

I suoi sandali¹¹⁰ sono tuttora presenti nell'illustre Kāśī jī sul Pañcagaṅgā Ghāṭ. A Gaṅgāsāgar, alla foce della Gaṅgā egli rivelò il luogo in cui dimorava Kapiladeva, luogo ch'era caduto nell'oblio.¹¹¹

Seguono poi alcune note informative su Ayodhyā, i cui abitanti, secondo Rūpkaḷā, sono quasi tutti *rāmānandī*: in particolare sono elencati i tre luoghi di Ayodhyā in cui la festa della nascita di Rāmānanda – il *Rāmānandajanmotsava* – viene celebrata con particolare solennità, e cioè Kanakbhavan, Jānkī Ghāṭ e Rāmkoṭ Janmāsthān. Troviamo quindi uno schema in cui sono messe a confronto le date di nascita e di morte di Rāmānuja e di Rāmānanda (rispettivamente 1017-1137 e 1300-1411), sulla base dell'inizio del Kaliyuga e dell'era Vikram, e la durata della loro vita (rispettivamente 120 e 111 anni).

Come si può notare, il racconto della vita di Rāmānanda che si trova nel *Bhaktisudhāsvād tilak* di Rūpkaḷā recepisce fundamentalmente tutti i dati biografici del *Rāmānandajanmotsava*, aggiungendo però alcuni elementi nuovi:

– Il nome impostogli dai genitori sarebbe stato Rāmadatta, mentre quello di Rāmānanda gli sarebbe stato conferito da Rāghavānanda insieme con la *dīkṣā*.

– A Benares egli sarebbe stato in un primo tempo discepolo di uno *smārta samnyāsī* che lo avrebbe istruito nella Scienza sacra secondo i dettami dell'Advaita-vedānta.

meridionale e Dvārka sulla costa del Gujarāt all'estremità occidentale (su Dvārka cfr. anche n. 29 *supra*).

¹¹⁰ Nel testo *kharāū*: sono le tipiche calzature di legno portate dai *sādhu*, consistenti in semplici suole di legno, prive di legacci ma munite di una specie di piccolo piolo a forma di chiodo, sempre in legno, che va inserito fra l'alluce e l'indice.

¹¹¹ Kapila è il saggio propugnatore del Sāṃkhya, la cui figura si sovrappone talvolta a quella del ṛṣi che compare nel mito della discesa della Gaṅgā sulla terra. Kapila è infatti il ṛṣi che incenerì i sessantamila figli di Sagara che avevano disturbato la sua concentrazione yoghica, provocando così l'intervento del nipote Bhagīratha che, a prezzo di una durissima ascesi, ottenne la discesa di Gaṅgā sulla terra perché vivificasse le ceneri degli zii. Essendo, seppure indirettamente, responsabile della discesa di Gaṅgā, Kapila è stato divinizzato dalla tradizione puranica fino a essere considerato un *avatāra* di Viṣṇu. Sul tema e per i riferimenti testuali cfr. S. Piano, *Temī e orientamenti nel settore delle ricerche puraniche*, in "Atti del Primo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti", AISS, Torino 1982, pp. 111-113. Il Kapil Muni Mandir è tutt'ora una meta obbligata per i numerosi pellegrini che si recano nell'isola di Gaṅgāsāgar.

– Rāghavānanda lo avrebbe iniziato, oltre che al culto rāmaita, anche a ben precise tecniche yoghiche, salvando al contempo la sua vita.

– Nel racconto di Rūpkaḷā l’episodio più importante per la storia del movimento *rāmānandī* è certamente quello dei dissensi tra Rāmānanda e i suoi condiscipoli e del conseguente ordine ch’egli ricevette dal suo stesso guru di fondare un nuovo *sampradāya*. Secondo Grierson, le conseguenze di questo celebre episodio avrebbero avuto una portata che andò ben oltre il movimento *rāmānandī*, dato che diede inizio a una delle più importanti rivoluzioni della storia delle religioni nell’India settentrionale.¹¹² Rūpkaḷā non precisa quali fossero le questioni su cui nacquero i dissensi tra Rāmānanda e i suoi condiscipoli, limitandosi a parlare genericamente di *ācār vicār*. Tuttavia è opinione diffusa che si trattasse di questioni di purità rituale, e in particolare di norme legate alla purità del cibo.¹¹³ Rāmānanda, tornato dai suoi pellegrinaggi, si sarebbe rifiutato di sottoporsi ai riti di purificazione previsti dopo i viaggi, che comportano inevitabili trasgressioni delle norme di purità, norme che per i *vaiṣṇava* sono rigidissime. Il suo rifiuto avrebbe scandalizzato i condiscipoli e offerto al guru l’occasione per ordinargli di fondare un nuova comunità religiosa. Ma le divergenze tra Rāmānanda e lo Śrī-vaiṣṇava-sampradāya non si fermavano qui, si estendevano anzi a questioni assai più fondamentali: Rūpkaḷā ci dice che egli trattava con rispetto tutti i *bhakta*, indipendentemente dalla *jāti* di appartenenza, mentre è ben noto il rigore nell’osservanza delle norme che regolano i rapporti fra le caste da parte degli Śrī-vaiṣṇava. D’altra parte, come abbiamo letto nel *chappay* 35, anche di Rāghavānanda, Nābhādās afferma che «consolidò la *bhakti* negli appartenenti ai quattro *varṇa* e ai quattro *āśrama*», inducendoci a ipotizzare che Rāghavānanda abbia intuito che i tempi erano maturi perché l’afflato universalistico che caratterizza la *bhakti*, anzi che le è intimamente connaturato, trovasse il modo di attuarsi anche in un nuovo *sampradāya*.

– Le poche informazioni che ci fornisce Rūpkaḷā su Rāghavānanda

¹¹² “This quarrel thus resulted in one of the most momentous revolutions that have occurred in the religious history of N. India. Its effects were by no means confined to Rāmānanda’s immediate disciples, for his teaching worked as a leaven upon the beliefs of nearly the whole population”, in *Ramanandis, Ramawats*, in *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. X, p. 570.

¹¹³ Cfr. per es. R.C. Majumdar, *Mystic Saints*, in *The History and Culture of Indian People. The Delhi Sultanate*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1967, II ed., p. 560; P. Barathvāl, *Hindī kāvya meṃ nirguṇ sampradāya*, Avadh Publishing House, Lakhnāū 1968, p. 83; P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat kī saṃt-paramparā*, Bhārtī Bhandār, Ilāhābād 1972, III ed., p. 225; C. Vaudeville, *Kabir*, Clarendon Press, Oxford 1974, p. 111; R.G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism Śaivism and Minor Religious Systems*, Indological Book House, Varanasi 1965, I ed. 1913, p. 67; M.A. Macauliffe, *The Sikh Religion*, vol. VI, S. Chand, Delhi 1963, I ed. Oxford 1909, pp. 102-103.

delineano la figura di uno *yogī*, non solo perché, in base al racconto del *Bhaktisudhāsvād tilak*, Rāmānanda conosceva il modo di raggiungere lo stato di *samādhi* (e di uscirne), ma anche per la sua morte che egli affrontò volontariamente convogliando il *prāṇa* lungo la *suṣumnā* fino a farlo uscire attraverso il *brahmarandhra*, la “decima porta”, secondo una ben precisa tecnica yoghica. Il fatto che Rāmānanda sia stato discepolo di uno *yogī* e uno *yogī* egli stesso può spiegare i temi yoghici ricorrenti nei canti a lui attribuiti. Per inciso, Rūpkaḷā ci lascia intendere che Rāmānanda abbia avuto anche un altro maestro, incontrato durante i suoi pellegrinaggi giovanili, che lo ha guidato nella pratica yoghica fino all’acquisizione delle *siddhi*.

– La durata della vita di Rāmānanda sarebbe stata, secondo Rūpkaḷā e secondo un’opinione assai diffusa tra i Rāmānandī, di centoundici anni. In calce ai *chappay* di Nābhādās, Rūpkaḷā aggiunge però questa postilla: «Qualcuno scrive che Svāmī Śrī Rāmānandajī Mahārāj lasciò questo mondo e raggiunse la suprema dimora del Sāket¹¹⁴ nel *saṃvat* 1505 e fu presente qui 148 anni». ¹¹⁵

– È ben nota l’usanza hindū di venerare i piedi del maestro o, in loro mancanza, i suoi calzari (*pādukā*), considerati in qualche modo come un segno tangibile della sua presenza in spirito. Ora Rūpkaḷā ci informa che le *pādukā* di Rāmānanda sono ancora conservate sul Pañcagaṅgā Ghāt, dove Rāmānanda visse e dove sorse il primo *āśram* di Rāmānandī. Le *pādukā* sono in pietra perché, secondo una credenza molto diffusa, subito dopo la scomparsa di Rāmānanda sarebbero state pietrificate dall’acqua della Gaṅgā davanti agli occhi della folla dolente che si era radunata sul *ghāt*. Della presenza di queste *pādukā* di pietra sul Pañcagaṅgā Ghāt, scampate alla distruzione che aveva travolto il primo *āśram rāmānandī*, ci informa anche Wilson nel suo *Religious Sects of the Hindus*, la cui prima edizione precede di molti decenni il *tilak* di Rūpkaḷā. ¹¹⁶

– Infine Rūpkaḷā ci dà notizia, quasi come in un *post scriptum*, della rivelazione che Rāmānanda fece, durante uno dei suoi pellegrinaggi o

¹¹⁴ Oltre a essere un altro nome di Ayodhyā, la città di Rāma, è anche il nome del suo paradiso, la meta agognata dei suoi devoti. Sul tema cfr. H. Bakker, *Ayodhyā: le nom et le lieu*, in “Revue de l’Histoire des Religions”, CCIII, 1, 1986, pp. 53-66.

¹¹⁵ Quest’opinione è, per esempio, sostenuta da Rāmlāl in *Bhārat ke sant-mahātmā*, Borā and Sons Publishers, Bambaī 1957, p. 140, oltre che da vari autori *rāmānandī*.

¹¹⁶ «The residence of Rāmānand was at Banaras, at the Pancha Ganga Ghat, where a Math, or monastery of his followers, is said to have existed, but to have been destroyed by some of the Mussulman princes: at present there is merely a stone platform, in the vicinity, bearing the supposed impression of his feet.» H.H. Wilson, *op. cit.*, p. 24. Può essere interessante osservare che la prima edizione completa di *Religious Sects of The Hindus* è del 1861, ma il saggio fu pubblicato per la prima volta in due parti nel 1828 e nel 1832 in “Asiatic Researches”, vol. XVI e vol. XVII.

durante il *digvijaya*, dell'antica dimora del ṛṣi Kapila. Tale notizia trova riscontro in un'informazione fornitaci da Macauliffe, nel suo celebre *The Sikh Religion*, del 1909:

It is said that Ramananda at Ganga Sagar – at the mouth of the Hughli branch of the Ganges – discovered a temple sacred to Kapila, an incarnation of Vishnu and author of the Sankhya Shastras. A fair is annual held there at the time of the winter solstice.¹¹⁷

Anche Grierson parla della scoperta dell'eremitaggio di Kapila da parte di Rāmānanda a Gaṅgāsāgar e afferma che questo fatto è stato tramandato attraverso una “persistent tradition”.¹¹⁸

Priyādās – il quale, come abbiamo visto, non si occupa di commentare i due versi di Nābhādās su Rāmānanda – e Rūpkalā ci narrano altri eventi correlati alla vita di Rāmānanda, commentando quei *chappay* della *Bhaktamāl* che sono dedicati ai suoi discepoli. Sono degni di particolare attenzione il famoso episodio dell'iniziazione di Kabīr e alcuni episodi della vita di Pīpā. Eccone un riassunto.

Kabīr, ancora ragazzo, avrebbe ricevuto da una voce celeste (*ākāśvāṇī*) l'esortazione a diventare discepolo di Rāmānanda, ma egli temeva che Rāmānanda si sarebbe rifiutato di riceverlo, sapendo che era musulmano e di bassa casta. Gli fu allora suggerito un espediente che Kabīr mise prontamente in atto: quello di stendersi lungo il cammino che Rāmānanda percorreva quando scendeva i gradini del *ghāṭ* per il bagno sacro, prima dell'alba. Nel buio, Rāmānanda urtò Kabīr col piede destro ed esclamò: «Rām, Rām!». Kabīr subito si mise a ripetere quel *mahāmantra* e si considerò suo discepolo. Il nuovo stile di vita di Kabīr, che prese a portare su di sé i segni dei devoti *vaiṣṇava*, gettò nella disperazione la madre, i cui lamenti fecero sì che la notizia della sua *dīkṣā* giungesse all'orecchio dell'ignaro Rāmānanda. Egli fece chiamare Kabīr per chiedergliene spiegazione, non senza aver frapposto fra sé e Kabīr una cortina per evitare di essere contaminato da lui, ma poi, quando ebbe ascoltato il suo racconto, rimosse la cortina e lo abbracciò, accettandolo come discepolo.¹¹⁹

Pīpā, *rājā* di Gāgaraun in Rājasthān, era molto devoto alla Devī. Da lei un giorno ricevette l'ordine di farsi discepolo di Rāmānanda e con questo scopo si recò a Benares. Rāmānanda volle metterlo alla prova e si rifiutò di ricevere un *rājā* che si poteva presumere tutto preso dalle cure mondane. Allora Pīpā distribuì ai poveri tutto ciò che di prezioso aveva

¹¹⁷ Cfr. M.A. Macauliffe, *op. cit.*, vol. VI, p. 105.

¹¹⁸ Cfr. G.A. Grierson, *Rāmānandīs, Rāmāwats, cit.*, p. 570. Di Gaṅgāsāgara si fa menzione anche nell'elenco di *tīrtha* che si trova in *VMBP* X, 10, p. 649.

¹¹⁹ *Bhaktamāl*, pp. 480-482.

con sé e si ripresentò all' *āśram*. Questa volta Rāmānanda gli mandò a dire di gettarsi nel pozzo, cosa che Pīpā stava per mettere prontamente in atto, se Rāmānanda stesso non fosse intervenuto per trattenerlo. Superata la prova, Pīpā fu accettato come suo discepolo e in seguito tornò a Gāgaraun dove, tempo dopo, ricevette la visita di Rāmānanda e di quaranta dei suoi discepoli in pellegrinaggio verso Dvārkā. Egli abbandonò allora il regno e tutti i suoi averi e si mise al seguito del suo guru insieme con Sītā, la minore delle sue dodici spose e l'unica disposta a rinunciare a tutto per seguirlo nella vita ascetica. Giunti a Dvārkā, Pīpā e Sītā si separarono da Rāmānanda e da questo punto in avanti il racconto delle loro avventure si fa denso di eventi miracolosi ed edificanti.¹²⁰

Questi racconti della *Bhaktamāl*, molto interessanti dal punto di vista agiografico, sono largamente diffusi e sono presenti in diverse altre opere affini, per esempio in un importante testo agiografico marāṭhī, il *Bhaktavijaya* di Mahīpati.¹²¹ Per quanto riguarda la vita di Rāmānanda, l'episodio di Pīpā non aggiunge niente di particolarmente significativo a quanto già sappiamo: l'unico dato da rilevare è forse quello del viaggio che Rāmānanda avrebbe intrapreso verso Dvārkā, viaggio di cui, come abbiamo visto, si parla espressamente anche nel *Rāmānandajanmotsava* (134, 2). Da notare che il viaggio a Dvārkā fa parte del *digvijaya*, che secondo diverse fonti agiografiche anche Rāmānanda avrebbe intrapreso, essendo questa città uno dei quattro *dhām* visitando i quali si compie la circoambulazione rituale dell'intero Bhāratavarṣa.¹²²

1.2.3 La dīkṣā di Kabīr nella tradizione della Bhaktamāl e nel *Kabīr parcaī*

Un'attenzione particolare merita invece l'episodio dell'iniziazione di Kabīr, che ha sempre goduto di una straordinaria popolarità ed è presente, con le immancabili e a volte fantasiose varianti, nei libri di testo scolastici, così come in una vasta letteratura agiografica a diffusione popolare. A Benares, sul Pañcagaṅgā Ghāṭ, si può ancora vedere un gradino sul quale, secondo la tradizione, Kabīr si sarebbe disteso per "carpire" la *dīkṣā* a Rāmānanda col favore dell'oscurità e sul quale è inciso il nome di Rāma. L'episodio è già presente in quella che è la più antica opera sulla vita di Kabīr, scritta da Anantādās, un *rāmānandī* contemporaneo di Nābhādās, intorno alla fine del XVI secolo: si tratta del *Kabīr parcaī*, che fu

¹²⁰ Cfr. *Bhaktamāl*, pp. 492-521.

¹²¹ Cfr. *Stories of Indian Saints. Translation of Mahipati's Marathi Bhaktavijaya*, by A. Abbot and N.R. Godbole, Motilal, Delhi 1982, I ed. 1933, vol. I, pp. 112-117 e 407-414.

¹²² Cfr. nota 70 *supra*.

probabilmente la fonte di Priyādas e di altri agiografi successivi.¹²³ La narrazione di Anantadās rispetto a quella dei commentatori della *Bhaktamāl*, presenta solo qualche variante poco significativa, almeno per quanto ora ci interessa, ma, come ha dimostrato Lorenzen, data la sua antichità, costituisce una prova molto importante del legame esistente tra Kabīr e Rāmānanda. Anantadās, infatti, compose il suo *Kabīr parcaī* (e altri sette *parcaī* sulla vita di altri *sant*) verso la fine del 1500, quindi non molti decenni dopo la morte di Kabīr, se prendiamo come riferimento per questo evento la data tradizionale del 1518, considerata plausibile, o vicina al vero, anche da Lorenzen.¹²⁴

Nel racconto della *dīkṣā* di Kabīr, l'episodio della cortina che Rāmānanda avrebbe frapposto fra sé e Kabīr per non esserne contaminato, prima di accoglierlo come discepolo, ha suscitato qualche imbarazzo in quegli studiosi che tendono a vedere Rāmānanda più come un *sant* che non come un maestro *vaiṣṇava*, o che addirittura gli negano del tutto questo status a beneficio del primo. L'episodio appare infatti inconciliabile con la visione di Rāmānanda come "libero pensatore" e come "riformatore sociale", in conflitto con la società castale, visione condivisa da vari studiosi contemporanei. P. Agravāl, per esempio, sostiene che la leggenda (*kiṃvadanti*) della *dīkṣā* di Kabīr fu accettata dai Rāmānandī, perché funzionale al loro intento di dimostrare che la loro purità era pari a quella dei Rāmānujī¹²⁵, nell'ambito di un processo di "sancritizzazione" che, come vedremo, all'inizio del Novecento portò all'invenzione di una nuova *paramparā* per Rāmānanda e addirittura di un commento ai *Brahma-sūtra*

¹²³ Il *Kabīr parcaī* è stato edito, tradotto e analizzato da D. Lorenzen, in *Kabir Legends and Anantadas's Kabir Parachai*, SUNY, Albany 1991. L'episodio della *dīkṣā* di Kabīr si trova in I, 1-16, pp. 129-134; per la traduzione cfr. pp. 93-95; per il commento di Lorenzen cfr. pp. 23-27. A p. 24, nota 2, Lorenzen fornisce un utile elenco delle principali fonti agiografiche sull'episodio. Per altre notizie su Anantadās, che era discepolo di Vinodīdās, condiscipolo di Nābhādās, e sulla *Kabīr parcaī* cfr. pp. 9-20. Una differente redazione del *Kabīr parcaī* di Anantadās è stata edita da W. M. Callewaert in *The Hagiographies of Anantadās. The Bhakti Poets of North India*, Curzon, Richmond 2000, pp. 55-97 (per il racconto della *dīkṣā* di Kabīr cfr. pp. 55-58).

¹²⁴ Cfr. *Kabir Legends, cit.*, p. 18. Nello stesso volume citato nella nota precedente, Callewaert ha edito criticamente e tradotto anche tutti gli altri *Parcaī* di Anantadās, fra cui c'è pure il *Pīpā parcaī*, sulle avventurose storie di Pīpā e di Sītā (traduzione pp. 141-226; testo pp. 227-276). La possibilità di datare, sebbene in modo approssimativo, il *Kabīr parcaī*, si basa sul fatto che nel primo verso del *Nāmdev parcaī* Anantadās stesso ci dà la data della composizione: il *saṃvat* 1645, corrispondente al 1588. Si presume quindi che la composizione degli altri *Parcaī* sia avvenuta in una data vicina a questa.

¹²⁵ Cfr. *Akath kahānī*, p. 290. Anche Lorenzen parla del "surreptitious character of Kabir's initiation in the legendary account", arrivando a sostenere che tale carattere farebbe mettere in dubbio che una formale iniziazione ci sia mai stata, pur nella ferma convinzione che sia esistita realmente una qualche connessione tra Kabīr e Rāmānanda. Cfr. *The Life of Kabir in Legend, in Who invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Yoda Press, New Delhi 2006, p. 108.

a lui attribuito, per provarla. Il tema sarà trattato diffusamente più oltre; per ora limitiamoci ad osservare che Agravāl dà ragione del motivo per cui la leggenda della *dīkṣā* di Kabīr sarebbe stata accettata dai Rāmānandī, ma non della sua origine. In altre parole, Agravāl non considera il fatto che tale racconto ha origini molto più antiche, essendo presente già nel *Kabīr parcaī*. Anche tenendo conto che la prima sezione del *Kabīr parcaī*, dove il racconto compare, non figura in tutti i manoscritti e che potrebbe essere stata aggiunta successivamente¹²⁶, la sua redazione è comunque di molto anteriore ai fatti di cui sopra (oltre tre secoli se la consideriamo risalente alla fine del 1500). Lo stesso vale per la *Bhaktirasbodhinī* di Priyādās, che data del 1712 e nella quale il racconto della *dīkṣā* comprende anche il famigerato episodio della cortina¹²⁷.

Se è impossibile arrivare a stabilire che cosa ci sia di vero (nel senso di quali siano i fatti realmente accaduti) e che cosa ci sia di inventato nel racconto della *dīkṣā* di Kabīr, possiamo chiederci quale possa essere il significato che il racconto veicola, e soprattutto se possa contenere qualche elemento significativo per il tema che qui ci interessa, cioè se abbia o meno qualche cosa di importante da dirci su Rāmānanda. Nel corso di una vita possono accadere fatti che inducono a vedere la realtà sotto una luce nuova e diversa, a cercare vie nuove, a considerare in modo nuovo quegli stessi principi che si sono posti a fondamento della propria esistenza, pur senza arrivare ad abbandonarli. Tali avvenimenti possono anche segnare l'inizio di un cammino di "conversione", dando al termine il suo significato più letterale di "cambiamento di verso" o di direzione. È quello che potrebbe essere accaduto a Rāmānanda e che potrebbe essere suggerito dai racconti della sua agiografia. Si può ipotizzare che la prima svolta nella vita di Rāmānanda ci sia stata al ritorno dai suoi pellegrinaggi, quando, in seguito alla disputa con i condiscipoli, ricevette dal guru l'ordine di dare inizio a una nuova comunità, all'insegna di un modo meno rigido d'intendere le regole della purità. Ma è possibile che l'apertura di Rāmānanda non fosse ancora tale da indurlo ad accettare come discepolo addirittura un *julāhā* musulmano come Kabīr o un *camār* come Raidās. L'incontro con Kabīr potrebbe aver segnato la seconda svolta, offrendo a Rāmānanda l'occasione di sperimentare concretamente il fatto che il fuoco della devozione può ardere anche nel cuore di un musulmano di bassa casta, qual era Kabīr. Così si può supporre che Rāmānanda abbia dato la *dīkṣā* a Kabīr, ricevendone in cambio a sua volta un insegnamento, anche se dato in modo inconsapevole e indiretto. Va in

¹²⁶ Cfr. Lorenzen, *Kabir Legends, cit.*, pp. 123-124 e p.129, n. 1; W. M. Callewaert, *The Hagiographies, cit.*, pp. 47-48.

¹²⁷ *Kavitta 269*, in *Bhaktamāl*, ed. cit., p. 482.

questa direzione anche un'interpretazione di David Lorenzen secondo il quale nell'episodio del *Kabīr parcaī* si dovrebbe addirittura vedere un'iniziazione reciproca.¹²⁸ Quest'affermazione di Lorenzen non appare così azzardata se si pensa che oggi, fra i seguaci di Kabīr c'è anche chi ritiene che Rāmānanda sia stato discepolo di Kabīr e non viceversa.¹²⁹ Senza entrare qui nel merito delle motivazioni che hanno alimentato una simile improbabile convinzione¹³⁰, possiamo trarne dei lumi per cercare di comprendere la narrazione del *Kabīr parcaī*. L'episodio dell'iniziazione di Kabīr – in particolare il discusso episodio della cortina interposta fra Rāmānanda e Kabīr – non apparirebbe più incompatibile con la sua personalità di maestro liberale e aperto sul piano sociale, ma potrebbe invece raccontarci come Rāmānanda arrivò a diventarlo; lungi dal gettare un'ombra sulla sua grandezza, potrebbe far luce sul cammino di un uomo capace di mettere in discussione i propri principi e di adeguarli alle esigenze dei tempi. Dall'incontro con un personaggio come Kabīr, Rāmānanda potrebbe aver tratto ispirazione per dare un concreto compimento a quell'inclusività e a quell'apertura che, in realtà, caratterizzano la *bhakti* fin dalle sue prime formulazioni nei testi sacri.

1.3 Il *Bhaviṣya-purāṇa*

Esaminando le fonti sulla vita di Rāmānanda non si può ignorare il *Bhaviṣya-purāṇa*, almeno per l'importanza del testo se non per la sua autorevolezza in materia. Nel quarto *khaṇḍa* del *Pratisarga-parvan*, *adhyāya* 7-22, il nome di Rāmānanda compare molte volte, associato con quello di altre personalità religiose. In particolare nel settimo *adhyāya* sei *śloka* (51-56) sono dedicati al racconto della sua nascita.¹³¹ Il testo così recita:

51. Nel giorno di luna piena del mese di Vaiśāka¹³², Devarāj stesso vide davanti ai suoi occhi il dio Bhāskara¹³³, insieme con gli dèi.

¹²⁸ “However inaccurate may be Ananta-das’s appreciation of the respective socio-religious ideologies of Ramananda and of Kabir, it is important to note that the initiation is in effect a reciprocal one. Ramananda is portrayed as a caste-conscious orthoprax Brahman, who agrees to abandon his orthopraxy after receiving Kabir’s religious teaching. Kabir, in return, receives the right to call Ramananda his guru and wear the Vaishnava paraphernalia”, in *Kabir Legends, cit.*, p. 26.

¹²⁹ Cfr. L. Hess, *Bodies of Song. Kabir Oral Traditions and Performative Worlds in North India*, Permanent Black, Ranikhet 2015, pp. 277-279.

¹³⁰ Per maggiori ragguagli sul tema cfr. *infra*, cap. V, 2.

¹³¹ L'edizione del *Bhaviṣya-purāṇa* qui utilizzata è quella di Venkateśvara (Bombay 1959).

¹³² È il secondo mese del calendario hindū, corrispondente ad aprile-maggio.

¹³³ Appellativo del Sole come “Colui che fa luce”.

52. Avendo visto gli dèi in atteggiamento di reverente devozione, il Signore che disperde le tenebre pronunciò questo discorso dilettevole, di buon auspicio, per il beneficio degli dèi: “Da una parte di me stesso verrà all’esistenza un figlio sulla terra”. [...]
53. Detto ciò, avendo fatto sorgere nella sua pienezza la massa di splendore del suo disco, creò Rāmānanda che venne all’esistenza a Kāśī.
54. Figlio del brahmano Devala della stirpe Kānyakubja, egli fin dalla fanciullezza fu saggio (*jñānī*) e tutto dedito al nome di Rāma. Abbandonato dal padre e dalla madre egli prese rifugio in Rāghava.
55. Allora il Glorioso Signore in persona, Hari con le sue quattordici parti, lo sposo di Sītā, prese con gioia dimora nel suo cuore.
56. Così, o brahmano, ti è stato narrato come da una parte del dio Mitra¹³⁴ nacque il potente Rāmānanda e l’origine della *bhakti* di Hari.

Come si può notare il racconto del *Bhaviṣya-purāṇa* presenta soltanto un paio di elementi comuni con quelli dell’*Agastya-saṃhitā* e della *Bhaktamāl*: la stirpe del padre, Kānyakubja, e il nome del maestro, Rāghava (per Rāghavānanda). Nel *Bhaviṣya-purāṇa* il nome del padre è però Devala e il luogo di nascita è Kāśī, anziché Prayāga; alquanto inusitato sembra anche l’episodio dell’abbandono di Rāmānanda da parte dei genitori. Infine nel *Bhaviṣya-purāṇa* Rāmānanda è presentato come *aṃśavatāra* (cioè *avatāra* “parziale”) di Sūrya, il Sole, mentre la tradizione *rāmānandī* considera Rāmānanda *avatāra* di Viṣṇu (come nell’*Agastya-saṃhitā*) o direttamente di Rāma stesso. Se tutte queste incongruenze del racconto puranico riguardano dati tradizionali che non potrebbero in ogni caso esser comprovati storicamente, altri fatti narrati nel *Bhaviṣya-purāṇa*, che riguardano in un modo o nell’altro la figura di Rāmānanda e dei suoi discepoli, risultano esser impossibili proprio dal punto di vista storico. Il racconto giunge talvolta a risultati addirittura paradossali, considerando contemporanei personaggi come Śaṅkarācārya e Raidās, impegnati in una disputa teologica inverosimile da ogni punto di vista.¹³⁵ Del resto l’assoluta noncuranza per il dato storico-culturale (a volte anche di quello geografico) caratterizza tutto quanto il *Pratisarga* del *Bhaviṣya-purāṇa*: basti pensare all’episodio in cui il Cristo – che, per

¹³⁴ Nome della divinità vedica, particolarmente associata con la luce del giorno e, in seguito, anche uno dei nomi del Sole stesso.

¹³⁵ Raidās avrebbe dapprima sconfitto dialetticamente Kabīr, poi sarebbe stato a sua volta sconfitto da Śaṅkarācārya e in seguito sarebbe diventato discepolo di Rāmānanda (III, IV, 18, 54-55). A parte ogni considerazione di carattere storico, è assai difficile immaginare una disputa teologica tra l’illustre Maestro *advaitin*, esponente della più rigida ortodossia brahmanica, e il *sant* Raidās, che non faceva mistero d’essere un *camār* illetterato (i *camār* sono calzolai e conciatori di pelle, mestieri considerati particolarmente impuri): «Uomini della città, è ben noto che la mia *jāti* è quella dei *camār*». (*RV, Pad 47*, p. 203).

inciso, insegna a meditare sul Signore presente nel disco solare – appare su un picco himalayano nel territorio degli Unni a un sovrano degli Śaka!¹³⁶ Nel caso di Rāmānanda è evidente l'intento dell'autore, o degli autori, di magnificare la sua figura coll'attribuirgli discepoli famosi, ignorando del tutto la loro appartenenza a tradizioni diverse o a diversi ambiti storico-culturali e trascurando anche la stessa tradizione *rāmānandī*. Oltre a discepoli “ufficialmente” riconosciuti – come Kabīr¹³⁷, Raidās¹³⁸, Pīpā¹³⁹ – *il Bhaviṣya-purāṇa* annovera nei loro ranghi anche Trilocan¹⁴⁰ e Nāmdev¹⁴¹ che, come è noto, appartennero invece alla gloriosa tradizione dei *sant marāṭhā*, facente capo a Jñāndev.¹⁴² Le notizie sulla vita di questi due *sant* sono inoltre assai fantasiose: Nāmdev per esempio sarebbe nato a Delhi (mentre la tradizione lo vuole originario di Paṇḍharpur) e avrebbe incontrato Sikandar Lodī, il quale gli avrebbe donato un'ingente somma di denaro, utilizzata poi da Nāmdev per la costruzione di un *ghāṭ* a Benares.¹⁴³ Il testo naturalmente non tiene conto del fatto che il regno di Sikandar Lodī è posteriore di circa due secoli alla vicenda terrena di Nāmdev! Altri improbabili discepoli di Rāmānanda sono ancora Guru Nānak¹⁴⁴ e il celebre poeta kṛṣṇaita gujarātī Narsī Mehtā.¹⁴⁵

Concludendo, anche a un esame superficiale il testo del *Bhaviṣya-purāṇa* rivela palesemente la sua assoluta inattendibilità per quanto riguarda la vita di Rāmānanda e dei suoi discepoli; testimonia tuttavia l'importanza e l'autorevolezza assunta dalla figura di Rāmānanda, se il suo autore, che molto probabilmente *rāmānandī* non era (dato che, come

¹³⁶ Cfr. *Bhaviṣya-purāṇa, Pratisarga*, III, 2, 21-32. Le prime invasioni degli Unni giungono in India nella prima metà del V secolo e sono validamente fronteggiate, in un primo tempo, dai sovrani Gupta, in particolare da Skandagupta. Per trovare una pur breve dominazione degli Unni sull'India del Nord dobbiamo arrivare quindi all'inizio del VI secolo, dopo lo smembramento dell'Impero Gupta, quando comunque la dominazione Śaka era già terminata da vari secoli (coll'affermarsi di quella Kuśāna). Ai problemi relativi alla struttura e alla composizione del *Pratisarga* del *Bhaviṣya-purāṇa* e alla figura del Cristo in questo racconto purāṇico è dedicato un saggio di G. Bonazzoli, intitolato appunto *Christ in the Bhaviṣya Purāṇa* (in “Purāṇa”, vol. XXI, n. 1, January 1979, pp. 23-39).

¹³⁷ IV, 17, 39-40.

¹³⁸ IV, 18, 55.

¹³⁹ IV, 17, 85.

¹⁴⁰ IV, 15, 66.

¹⁴¹ IV, 16, 52-53.

¹⁴² Per il vero la stessa tradizione dei *sant* del Mahāraṣṭra sarebbe da ricondurre all'insegnamento di Rāmānanda, in base a una leggenda secondo la quale egli sarebbe stato il guru di Viṭṭhalpant, padre di Jñāndev o Jñāneśvar. Si tratta di un fatto insostenibile dal punto di vista cronologico, ma l'autore o gli autori del testo che stiamo esaminando potrebbero essersi basati sulle stesse fonti leggendarie. Sul tema si veda *infra*, cap. V, 7.

¹⁴³ IV, 16, 50-55.

¹⁴⁴ IV, 17, 87.

¹⁴⁵ IV, 17, 66.

s'è visto, dimostra di ignorarne la tradizione), colloca di fatto il grande Maestro ramaita alla base di alcuni fra i più importanti movimenti religiosi medioevali, considerandone gli iniziatori come suoi discepoli. Il fatto risulta ancora più notevole se si pensa che le varie aggiunte che furono inserite nel corso del tempo nei testi puranici non sono quasi mai frutto del pensiero di un singolo individuo, ma rappresentano «l'attitudine di una tradizione vivente in un particolare momento della storia».¹⁴⁶ A questo proposito sarebbe interessante sapere in che epoca gli *adhyāya* riguardanti Rāmānanda sono stati inseriti nel testo puranico, ma si tratta naturalmente di un problema di non facile soluzione, considerando le trasformazioni subite dal testo del *Bhaviṣya-purāṇa* e la notevole diversità delle recensioni che di esso ci sono pervenute.¹⁴⁷

1.4 Altre fonti

Sulla vita di Rāmānanda altre fonti degne di nota sono le seguenti:

– *Vaiśvānara-saṃhitā*. Rāmnārāyaṇdās, il curatore del *Rāmānandajanmotsava*, nel suo commento all'*adhyāya* 132 (*ed. cit.*, pp. 14-15) riporta un brano di quattro versi, tratto da una non meglio identificata *Vaiśvānara-saṃhitā*, nel quale Rāmānanda è considerato *avatāra* di Rāma e i dati relativi alla sua nascita confermano quelli dell'*Agastya-saṃhitā*.

– *Vālmīki-saṃhitā*. Si tratta di una *Saṃhitā* edita ad Ayodhyā nel 1921, ma di cui, secondo B. Śrīvāstav che ne ha anche esaminato il contenuto¹⁴⁸, non esistono manoscritti antichi. La sua autenticità sarebbe dunque alquanto dubbia. In questa *Saṃhitā* Śiva narra a Pārvati l'antefatto mitico dell'*avatāra* di Rāma come Rāmānanda, consistente nella promessa, fatta da Rāma a un fanciullo di nome Manasukha, di stabilire con lui una relazione duratura nascendo a Prayāga.¹⁴⁹ Oltre alla nascita di Rāmānanda a Prayāg da una famiglia brahmanica, l'unico dato biografico desumibile dalla *Vālmīki-saṃhitā* sembra essere il fatto che egli fissò la sua dimora a Benares ove predicò il *vaiṣṇava dharma*.

– *Bhaktamāl* del *dādūpanthī* Raghavdās. Data probabilmente del

¹⁴⁶ Cfr. G. Bonazzoli, *Christ in the Bhaviṣya Purāṇa*, *cit.*, pp. 39.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 24-31.

¹⁴⁸ In *op. cit.*, pp. 39-41.

¹⁴⁹ Gli antefatti di un *avatāra* sono un tema molto comune nei *Purāṇa* e nelle narrazioni mitiche in genere. Nel *Rāmcaritmānas*, per esempio, troviamo ben sei antefatti che preparano l'*avatāra* di Rāma (cfr. *Rāmcaritmānas*, *Bālakāṇḍa* 120-184).

1713¹⁵⁰ e, dopo quella di Nābhādās, è forse la *Bhaktamāl* più celebre e più autorevole. Le strofe su Rāmānanda sono quattro, due *chapai* e due *chand* (121-124), e significativamente fanno parte della sezione dedicata al Rāmānuja-sampradāya. I nomi dei guru che dividono Rāmānuja da Rāmānanda sono gli stessi che ritroviamo nella *Bhaktamāl* di Nābhādās e così pure i nomi dei discepoli di Rāmānanda.¹⁵¹ Rāghavdās ci dice anche che Rāmānanda non tenne in conto le differenze di casta e di posizione sociale (*jāti-pāṃti ūṃca-nīca*), che sconfisse la morte e che “conquistò interamente la fortezza del corpo, dopo aver cinto d’assedio la mente” (*kāyāgarḥ kari tamāma jītyau mana gheri kai*), facendo ricorso a una simbologia tipica dei canti dei *sant*, che ritroveremo anche in quelli attribuiti a Rāmānanda.¹⁵²

– *Rasik-prakās-bhaktamāl* di Jīvārām “Yugalpriyā”. Anche questa è una delle tante *Bhaktamāl* composte sulla scia di quella di Nābhādās. Il suo autore, discepolo di Rāmcaraṇḍās, il celebre commentatore del *Rāmcaritmānas*¹⁵³, apparteneva a una branca particolare dell’Ordine *rāmānandī*: il Rasik-sampradāya, sorto nel Braj per influenza della *bhakti* kṛṣṇaita. In esso l’amore per il Signore Rāma è vissuto come relazione amante-amato dai devoti che si identificano con Sītā o con le sue amiche (*sākhī*).¹⁵⁴ Nella *Rasik-prakās-bhaktamāl* di Jīvārām, la cui composizione risale approssimativamente al 1849¹⁵⁵, anche Rāmānanda, Rāghavānanda e Hariyānanda (il guru di quest’ultimo) sono considerati “*rasik*”. Rāghavānanda dimorò a Benares e sarebbe stato in un primo tempo śivaita, ma poi Śiva stesso gli avrebbe rivelato la *rasik bhakti*. Egli accolse Rāmānanda come suo discepolo dopo aver sconfitto la Morte (*kāla karālahiṃ jīti*) e Rāmānanda, divenuto *ācārya*, si dedicò alla salvezza del mondo (*jagata udhāraṇa*).¹⁵⁶

La *Rasik-prakās-bhaktamāl* fu commentata da un discepolo di Jīvārām, Vāsudevḍās, detto anche Jānkī Rasikśaraṇ, che ultimò il suo lavoro nel

¹⁵⁰ Cfr. W.M. Callewaert, *The Hagiographies of Anantadās*, cit., p. 28. Agarcand Nāhṭā, che ha curato l’edizione di questa *Bhaktamāl*, propone come data il 1660 (1717 dell’era Vikrama), ma, come osserva Callewaert (*ibidem*), questa data appare troppo risalente alla luce del fatto che Rāghavdās era quarto nella discendenza spirituale di Dādū, alla quale apparteneva (Dādū morì nel 1603). Cfr. A. Nāhṭā, *Bhumikā*, in Rāghavdās, *Bhaktamāl (Caturdās kṛt īkā sahit)*, sampāḍak A. Nāhṭā, Rājasthān Prācyavidyā Ptatiṣṭhān, Jodhpur 1965, p. *tha*.

¹⁵¹ *Ibidem* 121-122, p. 51.

¹⁵² *Ibidem* 123, p. 51. Per il simbolo della fortezza si veda *infra*, *Yoga cimtāmaṇi* 1 e *Gyāṃna tilaka* III, 31 e 56 e relativi commenti.

¹⁵³ Su Rāmcaraṇḍās e il suo commento cfr. P. Lutgendorf, *The Life of a Text. Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, University of California Press, Oxford 1991, pp. 140-142.

¹⁵⁴ Sul Rasik-sampradāya cfr. *infra* cap. VI, 3.

¹⁵⁵ Edita col commento di Vāsudevḍās a Bāṃkīpur, per i tipi della Khagavilās Press, nel 1887.

¹⁵⁶ *Chappay* 9-10, citati da B. Śrīvāstav, in *op. cit.*, p. 42.

1885. Chiosando il decimo *chappay*, relativo a Rāmānanda, racconta come questi, che in un primo tempo era seguace di Śaṅkarācārya, abbia ricevuto da Rāghavānanda la rivelazione della sua morte imminente e sia poi diventato suo discepolo dopo esser stato da lui salvato. Insieme con l'iniziazione, egli ricevette da Rāghavānanda anche il nuovo nome di Rāmānanda. Come si può osservare, il racconto che si trova nel commento di Rūpkaḷā alla *Bhaktamāl* di Nābhādās è simile a quello di Jānkī Rasikśaraṇ, ma è difficile dire se Rūpkaḷā dipenda da esso¹⁵⁷ oppure da una tradizione recepita da entrambi gli autori, soprattutto per quanto riguarda il particolare del nome di Rāmānanda che, prima della sua “conversione”, sarebbe stato Rāmadatta.

Si fa menzione di Rāmānanda anche in altre *Bhaktamāl*, ma i loro autori si limitano per lo più a esaltarne la grandezza e la santità, senza fornire dati biografici.¹⁵⁸

– *Prasaṅga pārijāt*. Fra le fonti sulla vita di Rāmānanda non si può fare a meno di menzionare questo testo assai curioso – in realtà un testo “inventato” – perché ebbe una grande eco fra i Rāmānandī. Il suo autore, Cetandās, afferma di essere discepolo diretto di Rāmānanda e di aver scritto questa biografia per esortazione dei suoi condiscipoli nel 1460. Del *Prasaṅga pārijāt* la cosa senza dubbio più curiosa è la lingua, definita da B. Upādhyāya uno “strano museo”: si tratta della *devāvādī*, un pracrito appositamente coniato utilizzando il lessico della *piśācī bhāṣā*.¹⁵⁹ La ragione di ciò è spiegata negli ultimi versi: poiché il poema contiene profezie di avvenimenti futuri che era necessario mantenere segrete fino a che non si fossero avverate, la lingua doveva essere tale da risultare incomprensibile senza un'adeguata spiegazione.¹⁶⁰ In effetti il *Prasaṅga pārijāt* è stato pubblicato per la prima volta ad Ayodhyā nel 1951 col commento di Bhagavaddās Miśra¹⁶¹ e prima ancora, nel 1948, ne era stato pubblicato un commento, privo del testo, quello di Rāmraṅgā Tripāthī, ma un eccellente studioso come B. Upādhyāya afferma che persino con l'ausilio del commento «è difficile entrare nel forte di questo

¹⁵⁷ L'opera di Jānakī Rasikśaraṇ precede di una ventina d'anni la composizione della *Śrībhaktirasbodhinī* di Rūpkaḷā.

¹⁵⁸ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 43-45.

¹⁵⁹ “Lingua dei Piśāca” (una categoria di esseri demoniaci): è una lingua molto vicina al sanscrito, originaria del nord-ovest del subcontinente indiano e ancora parlata in alcune zone del Kaśmīr. In essa fu redatta la celebre *Bṛhatkathā* di Guṇāḍhya (II o III sec.), il cui originale è andato perduto.

¹⁶⁰ Cfr. B. Upādhyāya, *Bhāgavat sampradāya*, Nāgṛīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1953, pp. 256 e 259 e B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 4-5.

¹⁶¹ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 4 e p. 498. Sempre secondo le informazioni di B. Śrīvāstav (in *op. cit.*, pp. 4-5), una copia manoscritta del *Prasaṅga Pārijāt* sarebbe conservata ad Ayodhyā dal Paṇḍit Rāmkuṃār Dās.

impenetrabile pracrito»¹⁶². La genialità mostrata dall'Autore del *Prasaṅga pārijāt* nell'inventare questa nuova forma linguistica tiene il passo con la fantasiosità dei contenuti, che prescindono da qualsiasi attenzione alla storia, facendo incontrare Rāmānanda con personaggi vissuti in epoche diverse, a tacere poi della strabiliante serie di miracoli che gli sono attribuiti, come la resurrezione dei morti al suono della sua conchiglia oppure, sempre al suono della sua conchiglia, l'istantanea riconversione degli abitanti di Ayodhyā che erano stati forzatamente convertiti all'Islām e che, nell'udirlo, andarono in massa a bagnarsi nella Sarayū e ne uscirono non solo purificati, ma anche dotati dei cinque *saṃskāra vaiṣṇava*.¹⁶³ I suoi dodici discepoli non sono da meno: Yogānanda, per esempio, riempie d'acqua un lago asciutto e Kabīr ferma l'avanzata delle acque del mare.¹⁶⁴ Kabīr poi, considerato *avatāra* di Prahlād – secondo la profezia fatta da Rāmānanda a Svāmī Vidyāraṇya, suo discepolo (!)¹⁶⁵ – sarebbe destinato a rinascere come Mohandās, cioè come il Mahātmā Gāṃdhī, propagatore del filatoio (ricordiamo che Kabīr era tessitore di professione!) e della devozione al nome di Rāma.¹⁶⁶

Sebbene sia sovente citato dagli studiosi *rāmānandī* come fonte autorevole¹⁶⁷, il *Prasaṅga pārijāt* non sempre concorda con i pur scarsi dati biografici relativi a Rāmānanda che troviamo nell'*Agastya-saṃhitā* e nella *Bhaktamāl*, testi che sono anch'essi considerati entrambi autorevoli dal *sampradāya*. Per esempio il nome della madre e del padre sono rispettivamente Murvī e Vājpeī (anziché Suśīlā e Puṇyasadan) e tra i dodici discepoli di Rāmānanda è annoverato anche un certo Pādmateśvar, il cui nome non compare né nell'*Agastya-saṃhitā*, né nella *Bhaktamāl*, né in altre fonti a noi note.¹⁶⁸

Concludendo, possiamo affermare che il *Prasaṅga pārijāt* è

¹⁶² In *op. cit.*, pp. 256-257.

¹⁶³ Su questi *saṃskāra* si veda *infra* cap. III, 3.3.

¹⁶⁴ Un dettagliato elenco dei miracoli e dei fatti straordinari che costellano la vita di Rāmānanda e dei suoi discepoli nel *Prasaṅga Pārijāt* si trova in B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 6-8.

¹⁶⁵ È il celebre autore del *Jīvanmuktiviveka*, che è stato tradotto in italiano, con una pregevole introduzione, da Roberto Donatoni (*La liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, Adelphi, Milano 1995). Vidyāraṇya, morto nel 1386, potrebbe esser stato contemporaneo di Rāmānanda solo sulla base della datazione tradizionale di quest'ultimo (come vedremo, assai improbabile) e, secondo i suoi biografi, avrebbe anche dimorato a Benares per quasi un ventennio, fino al 1356 (cfr. R. Donatoni, *op. cit.*, pp. 13-16). In ogni caso, Vidyāraṇya era di fede śivaita e tutte le sue opere sono di chiara impostazione *advaita*; non è quindi possibile immaginarlo discepolo di Rāmānanda, come vorrebbe il nostro testo.

¹⁶⁶ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 12 e B. Upādhyāya, *op. cit.*, p. 257.

¹⁶⁷ La sua autorevolezza è per es. caldeggiata dal *rāmānandī* Svāmī Yogirāj Govatsā in un curioso libro dal titolo esso stesso assai curioso, *Vaiṣṇav Kabīr* (Haridvār 1959, p. 97), che dedica ampio spazio alla vita e all'opera di Rāmānanda (pp. 35-97), attingendo a piene mani dal *Prasaṅga Pārijāt*.

¹⁶⁸ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 5 e p. 8.

certamente un'opera relativamente recente, databile presumibilmente dei primi decenni del Novecento – secondo B. Śrīvāstav se ne ebbe notizia per la prima volta da un articolo di Śaṅkardayālu Śrīvāstav comparso su “Hindustānī” nell'ottobre 1932¹⁶⁹ – ed è probabile che parte del contenuto sia frutto della fantasia del suo autore. Tuttavia è altrettanto probabile che Cetandās, o la persona che si nasconde sotto questo nome, abbia raccolto leggende popolari che, con l'andar del tempo e col diffondersi del Rāmānanda-sampradāya, fiorirono sulla figura del grande Maestro medioevale. Come sempre in questi casi, non si può trascurare l'ipotesi che tra i fatti narrati da Cetandās ve ne siano di quelli realmente accaduti, conservati nella memoria popolare, anche se idealizzati e trasfigurati per intenti agiografici ed edificanti.

– *Tazkīr tuk fukrā*¹⁷⁰ di Maulānā Raśīduddīn. Il suo Autore sarebbe un fachiho che visse a Benares all'epoca di Rāmānanda e che, in questo libro, consistente in una raccolta di storie sulla vita di fachiri musulmani, inserì anche le informazioni da lui raccolte sul conto di Rāmānanda. B. Upādhyāya, in *Bhāgavat sampradāya*, riporta la traduzione in hindī del brano relativo a Rāmānanda e ai suoi discepoli che egli ha tratto dal *Santānka* di “Kalyān”.¹⁷¹ Purtroppo però B. Upādhyāya non dice nulla di più né sul libro né sul suo Autore che, a giudicare dal brano ch'egli cita, doveva avere una certa qual conoscenza del mondo hindū, cosa del resto niente affatto inconsueta per un *sūfī* quale Raśīduddīn doveva essere. Lo stesso brano citato da B. Upādhyāya è riportato, con un testo assai simile ma non identico, in due articoli di Arjun Prasād Śukla e Kuldīp Nārāyaṇ Rāy “Jhaṛap”.¹⁷² Poiché i due testi differiscono lievemente anche fra loro, si potrebbe pensare a diverse traduzioni dello stesso brano, ma nessuno dei due studiosi dà i riferimenti bibliografici del libro da cui è stato tratto il brano in questione è stato tratto e neppure notizie più precise su Raśīduddīn (o Raśīūddīn, com'essi scrivono questo nome). Leggiamo i passi più significativi del brano di Raśīduddīn, tradotti dalla versione citata da B. Upādhyāya:

In questa città (Kāśī) sul Pañcagaṅgā Ghāṭ dimora un celebre
mahātmā, illustrissimo e *yogī* perfetto, *ācārya* universalmente stimato

¹⁶⁹ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 4.

¹⁷⁰ Secondo l'arabista Michele Vallaro da me consultato, queste parole potrebbero corrispondere all'arabo *Taḍkirat al-fuqarā*, che significa “Memoria dei poverelli”, cioè “dei fachiri”.

¹⁷¹ Cfr. *op. cit.*, pp. 255-256.

¹⁷² Cfr. rispettivamente gli articoli *Svāmī Rāmānandācārya jī* e *Yug pravarttak Rāmānandācārya jī*, in *Śrīmaṭh smārikā*, Rāmānandācārya Anusandhān Saṁsthān, Vārāṇasī 1989, p. 38 e pp. 44-45. Essi citano il testo di Raśīduddīn come *Tazkīr tul [anziché tuk] fukrā*.

presso i *vaiṣṇav*. [...] Egli esce dalla propria santa grotta solo prima dell'alba per fare il bagno nel Gange. Quel sant'uomo è chiamato Svāmī Rāmānanda. I suoi discepoli sono più di cinquecento, ma in quello stuolo di discepoli, dodici sono quelli che godono dei particolari favori del Maestro: Kabīr, Pīpā, Raidās e altri. Il nome di quel gruppo di *bhāgavat* è Vairāgī. Nel linguaggio dei brahmani sono detti *vairāgī* coloro che abbandonano i desideri terreni e ultraterreni. Dicono che la fondatrice di questo *sampradāya* sia stata Sītā, la Madre dell'universo. Prima di tutto, ella diede l'insegnamento al suo speciale servitore, Hanumān, e attraverso quel ṛṣi risplendette nel mondo quel mistero. Per questo motivo il nome di questo *sampradāya* è Śrī-sampradāya. E dicono che il suo *mantra* principale sia il *rāmtārak*¹⁷³ e che il guru conferisca questo santo *mantra* al discepolo mormorando nel suo orecchio al momento dell'iniziazione. Essi applicano sulla fronte e in altri undici punti del corpo un *tilak* avente forma di *lām* e di *mīm*.¹⁷⁴ Mettono al collo del discepolo il *janeū* a cui legano un "diamante" di *tulsī*.¹⁷⁵ La loro lingua è sempre intenta nella ripetizione del nome del Signore e la loro mente nella ricerca del vero Amato.

Qualora si potesse dimostrare l'attendibilità di questo resoconto, reponendo notizie più precise sul testo da cui è stato tratto e sul suo autore, esso confermerebbe la tradizione secondo la quale Rāmānanda dimorò sul

¹⁷³ Il *tārak mantra*, cioè il "mantra che fa attraversare", è quello che, udito o recitato in punto di morte, aiuta ad "attraversare" (è questo il significato della radice *tṛ* da cui deriva *tārak*) l'oceano del *saṃsāra*, cioè a raggiungere la liberazione. Si dice che a Kāśī il *tārak mantra* sia sussurrato da Śiva stesso nell'orecchio del morente, trasmettendogli per questo tramite la conoscenza della Realtà suprema. Normalmente il *tārak mantra* è identificato con la sacra sillaba *Om*, ma secondo alcuni, anche il nome di Rāma può avere questa funzione (cfr. G. Kavirāj, *op. cit.*, vol. I, p. 449). D'altra parte la *Om* per i ramaiti sarebbe contenuta nel nome di Rāma (cfr. cap. III, 3.2 *infra*). Il *rāmtārak* di cui qui si parla è senz'altro *rām rāmāya namaḥ*, il *mantra* principale dei Rāmānandī, cui essi attribuiscono la funzione di *tārak mantra*. Cfr. per esempio *VMBP* III, 1, p. 369.

¹⁷⁴ Due lettere dell'alfabeto arabo che, nella loro forma, ricordano vagamente l'*ūrdhvaṇḍra*, cioè il *tilak vaiṣṇava* applicato anche dai Rāmānandī. Sul *tilak* dei Rāmānandī cap. III, 3.3.

¹⁷⁵ *Janeū* è un altro nome dello *yajñopavīta*, il sacro cordone brahmanico (su cui cfr. n. 14 *supra*). Qui però probabilmente non si tratta proprio del *janeū* (che, come abbiamo visto, non si lega al collo, ma si "appende" alla spalla destra), ma di un semplice cordone a cui è appeso un grano di legno di *tulsī*. "Diamante" rende il termine *hīrā* (posto tra virgolette anche nel testo citato da B. Upādhyāya): si tratta di un termine comunemente usato nel linguaggio dei *sādhu* per indicare un grano fatto di legno di *tulsī* (il basilico indiano sacro a Viṣṇu), oppure un *rudrākṣa* ("occhio di Rudra", seme particolarmente sacro per gli śivaiti) o ancora altri semi sacri che vengono appesi al collo a mo' di pietra preziosa. Nel termine *hīrā* occorre forse vedere un riferimento alla preziosità che rivestono per il devoto questi grani sacri, implicitamente paragonati alle gemme più preziose. Di legno di *tulsī* è fatto anche il rosario annoverato fra i cinque *saṃskāra* dei Rāmānandī (cfr. ancora cap. III, 3.3 *infra*), che viene portato anch'esso intorno al collo, ma che talvolta può esser sostituito da un singolo grano di grosse dimensioni: il "diamante" di *tulsī* di cui qui si parla.

Pañcagaṅgā Ghāt ed ebbe dodici principali discepoli, su alcuni dei quali – e in particolare su Kabīr e Raidās, espressamente nominati da Raśīduddīn – sono stati sollevati molti dubbi dagli studiosi. La testimonianza di Raśīduddīn potrebbe quindi dirimere un’importante questione e confermare l’immagine di un Rāmānanda circondato già in vita da un fitto stuolo di discepoli che fin dall’inizio si sarebbero chiamati Vairāgī e il cui insieme si sarebbe già configurato come un vero e proprio *sampradāya*, con caratteristiche sue proprie.

Alle fonti che abbiamo ora esaminato si potrebbero ancora aggiungere opere moderne e contemporanee: per esempio le varie biografie in sanscrito redatte per lo più da dotti *rāmānandī*, come lo *Śrī-Ācārya-Vijayaḥ* di Gosvāmī Harikṛṣṇa Śāstri o il *Rāmānanda digvijaya* di Bhagavadācārya.¹⁷⁶

Degne di menzione sono anche le notizie, più o meno leggendarie, forniteci da studiosi che le hanno probabilmente raccolte da fonti popolari. Baṛathvāl e Śrīvāstav, per esempio, affermano che l’impronta dei suoi piedi è venerata sul monte Ābū (in Rājasthān) e sui monti di Jūnāgaṛh (in Gujarāt), dove si conserva anche memoria della grotta in cui egli avrebbe dimorato.¹⁷⁷ Secondo una credenza popolare, Rāmānanda avrebbe addirittura vissuto dodici anni sul monte Ābū o sul Gīrnār (vicino a Jūnāgaṛh) per praticare lo yoga; secondo Bhagavadācārya, sul monte Ābū egli avrebbe anche fatto edificare un tempio a Raghunāth, installandone la *mūrti*.¹⁷⁸ Un’altra credenza popolare, attestata anche dal *Prasaṅga pārijāt*, vuole che Rāmānanda abbia visitato Vijayanagar dove avrebbe insegnato le regole del Rāmraj al sovrano Bukkārya.¹⁷⁹ A proposito del viaggio nell’India meridionale di Rāmānanda un aneddoto assai curioso e significativo è poi quello riportato da Viśvambar Nāth Upādhyāya, che ne parla come di un fatto molto noto: al Sud (la località non è meglio definita) gli Śrī-vaiṣṇava rifiutarono di prender cibo insieme con Rāmānanda (probabilmente a causa delle possibili impurità da lui

¹⁷⁶ Opere già citate in n. 27 *supra*. Il contenuto del *Rāmānanda Digvijaya* è riassunto da B. Śrīvāstav (in *op. cit.*, pp. 46-48), il quale ci dà un breve resoconto anche di un altro poema, scritto in *avadhī* e ricalcante la narrazione del *Prasaṅga Pārijāt*: il *Rāmānandāyan* di Jayrāmdev (*op. cit.*, pp. 48-49).

¹⁷⁷ Cfr. P.D. Baṛathvāl, *Hindī kāvya meṃ*, *cit.*, p. 89 e B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 66.

¹⁷⁸ Secondo R. Śukla (in *Hindī sāhitya kā itihās*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1972, XVII ed., p., p. 84) e H. Dvivedī (in *Hindī sāhitya. Udbhav aur vikās*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1987, IV ed., p. 77), si tratta di una credenza diffusa soprattutto nella *tapasī śākhā* dei Rāmānandī. Anche a Gīrnār è venerata l’impronta dei suoi piedi: sul tema cfr. Rām Milan Dās Śāstrī, *Jagadguru Śrī Rāmānandācārya jī ki Gīrnār sthīt caraṇ pādūkā*, in *Śrīmaṭh smārikā*, *cit.*, pp. 27-28.

¹⁷⁹ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 10. La notizia è riferita anche da Rāmlāl, in *op. cit.*, p. 139. Il *rāmraj* è il governo giusto e saggio, che segue i principi del *dharma*, come quello del re Rāma.

contratte durante il viaggio). Questi allora, per ribadire che la via della *bhakti* doveva essere per tutti, salì su un albero e si mise a gridare il nome di Rāma, in modo che chiunque lo udisse potesse considerarsi un *vaiṣṇava*, iniziato al nome divino.¹⁸⁰ Quest'ultimo episodio ricalca quello della vita di Rāmānuja, presente anche nella *Bhaktamāl* di Nābhādās (*chappay* 31) e commentato da Priyādās (*kavitta* 107) e da Rūpkaḷā: Rāmānuja avrebbe ricevuto dal maestro Goṣṭhīpūrṇācārya un potente *mantra*, ripetendo il quale avrebbe ottenuto il *darśan* del Signore; affinché tutti potessero beneficiare di quell'insegnamento, nonostante l'esplicito divieto del maestro, egli sarebbe salito su un alto *gopura* e di là si sarebbe messo a gridare il *mantra* ai quattro venti.¹⁸¹

Molto noti negli ambienti *rāmānandī* sono poi anche i vari episodi relativi a conversioni miracolose di musulmani e soprattutto alla “riconversione” degli hindū, dopo l'adesione forzata all'Islām: a questo tema sono dedicate varie pagine del *Prasaṅga pārijāt* e se ne trovano accenni anche nel *Bhaviṣya-purāṇa*.¹⁸² Ricordiamo fra tutti l'episodio più celebre: un fahiro dotato di poteri magici aveva costruito ad Ayodhyā uno *yantra*, nella fattispecie un magico marchingegno, in grado di trasformare istantaneamente gli hindū in musulmani. Rāmānanda, venutone a conoscenza, mandò ad Ayodhyā Anantānanda (il discepolo destinato a succedergli nella guida del *sampradāya*), il quale ponendo sullo *yantra* il nome di Rāmānanda non solo ne vanificò la magia, ma fece tornare hindū tutti i musulmani neoconvertiti con la frode. Questa leggenda potrebbe avere una qualche base storica, se è vera la notizia che ci dà Yogirāj Govatsa, secondo il quale i discendenti di quei riconvertiti sarebbero tuttora identificabili negli appartenenti alla *jāti* dei *saṃyogī*, diffusa in molte zone dell'India. L'origine di questa *jāti* risalirebbe ad Anantānanda: pare che gli hindū di Ayodhyā si rifiutassero di mescolarsi con i “riconvertiti” che, come *dharmabhraṣṭa* (lett. “decaduti dal *dharmā*”), avevano perso il diritto di cittadinanza nel sistema sociale hindū. Fu così che Anantānanda inventò per loro una *jāti* nella quale potessero “collocarsi” e riconoscersi, quella appunto dei *saṃyogī* che, secondo Yogirāj Govatsa, è tuttora d'osservanza *vaiṣṇava* e gode di una

¹⁸⁰ Cfr. *Sant-vaiṣṇav kāvyā par tāṃtrik prabhāv*, Vinod Pustak Mandir, Agrā 1962, p. 320.

¹⁸¹ *Ed. cit.*, pp. 261-263. Vuole poi la storia che quando Goṣṭhīpūrṇa disse a Rāmānuja che la sua punizione per aver rivelato il *mantra* sarebbe stata l'inferno, Rāmānuja rispose che era pronto ad andarci se la sua rivelazione poteva salvare tante persone. Cfr. T.M.P. Mahadevan, *Ten Saints of India*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1976, IV ed., pp. 99-100.

I *gopura* sono elementi architettonici tipici dell'arte templare dell'India meridionale: si tratta di monumentali strutture trapezoidali che sovrastano le porte d'ingresso ai templi, poste su ogni lato delle cinte murarie che li circondano.

¹⁸² Cfr. *Bhaviṣya-purāṇa* III, IV, 21, 45-75. Ne parla anche Baṛathvāl nella sua *Bhūmikā* a *RHR*, p. 30.

considerazione pari a quella dei brahmani.¹⁸³ Il loro *ṛṣi* è Rāmānanda e *rāmānandī* è il nome del loro *gotra*.¹⁸⁴ Anche nel *Bhaviṣya-purāṇa* si trova notizia di questi *saṃyogin*, come di quei *mleccha* (“barbari”) che diventarono *vaiṣṇava* grazie a Rāmānanda.¹⁸⁵

È lecito chiedersi in che misura i numerosi racconti delle conversioni prodigiose operate da Rāmānanda non siano il frutto di una mentalità relativamente recente¹⁸⁶, almeno in molte delle versioni che sono giunte sino a noi, versioni che – come di consueto – presentano considerevoli varianti, a seconda del luogo e della fonte.¹⁸⁷ In ogni caso, come chi scrive ha potuto verificare, è credenza piuttosto comune negli ambienti

¹⁸³ Cfr. Yogirāj Govatsa, *op. cit.*, pp. 64-65.

¹⁸⁴ Come è noto, tutti i brahmani si considerano discendenti da uno dei *ṛṣi* vedici, che dà anche il nome al loro *gotra*: il *gotra* infatti si definisce proprio come il gruppo dei discendenti, in linea paterna, da uno stesso *ṛṣi*. Per i non brahmani, il *gotra* si acquisisce mediante affiliazione, assumendo quello del proprio guru, come evidentemente avvenne per i *saṃyogī*. Considerare Rāmānanda capostipite di un *gotra* equivale, di fatto, a equipararlo a uno dei *ṛṣi* vedici.

¹⁸⁵ *Mlechāste vaiṣṇavāścāsan rāmānanda prabhāvataḥ/ saṃyoginaśca te jñeyā rāmānandamate sthitāḥ / āryāśca vaiṣṇavā mukhyā ayodhyāyām babhūvire* / «Questi *mleccha* diventarono *vaiṣṇava* grazie al potere di Rāmānanda. Essi sono noti come *saṃyogin* e aderiscono alla dottrina di Rāmānanda. Ad Ayodhyā sono diventati onorevoli e preminenti *vaiṣṇava*» (*Bhaviṣya-purāṇa* III, IV, 21, 54-55).

¹⁸⁶ Il problema della “conversione” allo Hindūismo è recente, almeno relativamente alla sua storia millenaria, perché dal punto di vista strettamente tradizionale tale conversione non è tecnicamente realizzabile per chi sia nato al di fuori del sistema sociale hindū, non potendo egli avere un *viśeṣa dharma*, cioè un *dharma* specifico a cui uniformare la sua condotta (il *viśeṣa dharma* si configura infatti come *varṇāśrama-dharma*, cioè come *dharma* legato al *varṇa* e allo stadio della vita). Meno problematica sembra invece essere la riconversione di persone nate hindū, sebbene allo scopo siano comunque richiesti complicati riti di purificazione (*prāyaścitta*): del resto il problema della riconversione dev’essersi presentato in India fin dall’inizio della conquista musulmana, con le conversioni all’Islām forzate o avvenute per ragioni di convenienza economica o politica. La storia ne ha registrato anche illustri esempi, come quello di Harihara e Bukka, sovrani di Vijayanagar (un racconto di questa vicenda si può trovare nell’introduzione di R. Donatoni a Vidyāranya, *La liberazione in vita*, *cit.*, p. 14). Che anche questa situazione comporti una certa problematicità lo rivela il racconto delle riconversioni di Ayodhyā e in particolare il fatto che sia stato necessario creare una nuova *jāti* affinché i riconvertiti potessero di nuovo trovare una collocazione nella società hindū. D’altra parte, secondo G.R. Franci, la rigidità del punto di vista tradizionale che nega la possibilità di convertirsi allo Hindūismo è a sua volta frutto della difficile convivenza con l’Islām, considerato che nell’India preislamica molte furono le popolazioni penetrate sul suolo indiano che si “convertirono” e considerata anche la grande diffusione dello Hindūismo in vaste aree dell’Asia sud-orientale. Cfr. G.R. Franci, *Induisti si nasce e si diventa*, in “Studi Orientali e Linguistici”, VII (2000), pp. 467-476.

¹⁸⁷ Altre versioni “scritte” di episodi di questo genere si trovano per esempio in P.D. Barāthvāl, nella sua introduzione a *RHR*, pp. 30-31; Y. Govatsa, *op. cit.*, pp. 57-63, Arjun Prasād Śukla, *art. cit.*, pp. 37-38 e Rāmlāl, *op. cit.*, p. 138. Da notare che nella versione degli avvenimenti di Ayodhyā che ci fornisce quest’ultimo studioso, Rāmānanda avrebbe protetto gli hindū semplicemente facendo comprendere ai musulmani che tutti adorano un unico Dio, sebbene lo invocino con diversi nomi.

rāmānandī che «dovunque Rāmānanda andasse suonava la sua conchiglia e, tanta era la potenza delle sue *siddhi*, che nell’udire quel suono, anche i musulmani si convertivano e indossavano il *janeū*».¹⁸⁸ Tutte queste leggende alimentano l’immagine, oggi molto esaltata, di un Rāmānanda protettore del *Sanātana-dharma* di fronte alla minaccia islamica e, al contempo, da questa immagine stessa sono a loro volta alimentate.

Fra i fatti della vita di Rāmānanda ricordiamo ancora quello relativo alla sua scomparsa dalla terra che qui riportiamo in una delle versioni più correnti, presente anche nel *Prasaṅga pārijāt*.¹⁸⁹ Si era alla vigilia di Rāmnavamī¹⁹⁰ e Rāmānanda era nella sua grotta sul Pañcagaṅgā Ghāṭ, attorniato da un folto gruppo di discepoli. Egli disse: «Il ricordo del Signore è l’essenza di tutti gli *Śāstra* e il fondamento della vita dei veri *sant*. Domani è Rāmnavamī e io mi recherò al Sāket.¹⁹¹ Voi resterete qui a celebrare la festa, io ci andrò da solo e non mi rivedrete più.» Il giorno successivo, in occasione della festa si radunò sul *ghāṭ* una grande moltitudine di devoti per ascoltare gli insegnamenti del Maestro. Improvvisamente si udì forte e chiaro il suono della conchiglia di Rāmānanda provenire dalla sua grotta, i suoi discepoli vi entrarono, ma dentro non c’era nessuno: il Maestro era scomparso. Le sue *pādukā*, cioè i suoi sandali di legno, furono portate verso il Gange e davanti alla folla, addolorata e attonita, si trasformarono in pietra a perenne ricordo del Maestro.

Le *pādukā* pietrificate di Rāmānanda, di cui, come abbiamo visto, ci danno notizia anche Wilson e Rūpkaḷā (in ordine di tempo), sono tuttora oggetto di venerazione sul Pañcagaṅgā Ghāṭ, sfuggite alle distruzioni di Aurangzeb che, insieme col celebre tempio *ṛṣṇaita* di Bindu Mādhava, travolsero anche il vicino *āśram* dei Rāmānandī. Lo Śrīmaṭh è stato recentemente ricostruito e custodisce oggi le *pādukā* di Rāmānanda nel tempio a esse intitolato e denominato Jagadguru Śrī Svāmī

¹⁸⁸ Sono le parole di Svāmī Sītārām Vedāntī da me intervistato a Benares, nel *maṭh* di Śāṅkhūdhārā, nel maggio 1978, ma ho udito discorsi molto simili a questo anche da altri *rāmānandī* incontrati nel corso delle mie ricerche.

¹⁸⁹ Cfr. V.Ś. Upādhyāya, *Rāmānanda caraṇ pādukā “Pañcagaṅgāghāṭ”*, in *Śrīmaṭha smārikā*, cit., pp. 10-11; N.N. Upādhyāya, *Yugpravartak Ācāryā Rāmānanda*, in *Amṛt Kalāś*, sampādak N.N. Upādhyāya, Jagadguru Rāmānandācārya Anusandhān Saṁsthan, Varāṇasī 1992, p. 28 e Rāmlāl, *op. cit.*, pp. 140-141.

¹⁹⁰ È la festa ramaita più importante, quella della nascita di Rāma, che cade il nono giorno della quindicina chiara (*śukla pakṣa*) del mese di Caitra (marzo-aprile). Rāmnavamī conclude la *navaratrī* di primavera (cioè la prima delle due novene dell’anno, che sono particolarmente dedicate al culto della Madre Divina) con cui ha inizio il nuovo anno hindū.

¹⁹¹ Le parole di Rāmānanda giocano sul doppio significato di Sāket, come paradiso ramaita e come il luogo santo che diede a Rāma i natali (cfr. nota 75 *supra*). Ovviamente il pellegrinaggio ad Ayodhyā riveste un’importanza particolare proprio in occasione di Rāmnavamī.

2. Ipotesi su Rāmānanda

2.1 Biografia essenziale

Dall'esame delle fonti sembra che sia possibile enucleare dei dati, se non certi, almeno probabili sulla vita di Rāmānanda, la cui collocazione temporale può avvenire in un periodo vagamente identificabile come il quindicesimo secolo. La sua biografia, in sintesi, potrebbe essere ricostruita come segue. Egli nacque a Prayāg da una famiglia brahmanica e si recò a Benares – la città che per eccellenza è sempre stata sede del sapere tradizionale – a completare la sua formazione sotto la guida di un *saṃnyāṣī* śivaista, di osservanza śāṅkariana. Qui egli incontrò il proprio guru, Rāghavānanda, del lignaggio spirituale di Rāmānuja, venuto dal Sud per predicare la *rāma-bhakti*. Divenuto ardente devoto di Rāma, egli sentì poi la necessità di allargare le frontiere della *bhakti*, perché potessero avere un effettivo accesso a questa via di salvezza tutte le persone spiritualmente degne, indipendentemente dalla loro casta e dal loro sesso. Per questo dovette distaccarsi dall'Ordine degli Śrī-vaiṣṇava, molto rigidi in tutto ciò che riguarda la purità rituale, e dare inizio a un nuovo Ordine che corrispondesse alle esigenze della particolare atmosfera spirituale e sociale del tempo. È anche probabile che nel corso della sua vita, che fu lunghissima secondo la voce unanime della tradizione (si parla di centoundici e persino centoquarantotto anni), egli abbia compiuto lunghi viaggi per diffondere la *rāma-bhakti*. Certo è che si serbano ricordi e segni del suo passaggio in luoghi molto lontani fra loro, come a Gaṅgāsāgar sul delta del Gange, sulle colline di Jūnāgaṛh in Gujarāt e sul Monte Ābū in Rājāsthān (vicino ai confini del Gujarāt). La sua dimora però fu probabilmente proprio il Pañcagaṅgā Ghāt, uno dei cinque *ghāt* più sacri di Benares, dov'egli visse circondato da un fitto stuolo di discepoli, alcuni dei quali dovevano a loro volta diventare maestri spirituali e illustri poeti. Non è difficile immaginare l'*āśram* di Rāmānanda come un fiorente centro di spiritualità, punto d'incontro di *sant* e di poeti di diverse estrazioni sociali e provenienti anche da luoghi lontani, attirati dalla sua fama di santità.

Questa è essenzialmente la biografia di Rāmānanda più largamente

¹⁹² Per una breve storia dello Śrī Maṭh del Pañcagaṅgā Ghāt cfr. Mahanth Rāmdās, *Śrīmaṭh kā atīt eva vartamān*, in *Śrīmaṭh smarikā*, cit., pp. 12-17 e M.N. Tivārī, *Śrīmaṭh (Rāmānandācārya Pīṭh: atīhāsik dṛṣṭi)*, ibidem, pp. 22-26. Sul tema cfr. anche più oltre cap. VI, 6.

diffusa e accettata. Certo è che proprio la completa mancanza di dati storicamente accertabili ha suscitato tra gli studiosi opinioni diverse e in qualche caso anche accese dispute, come quelle in merito alla datazione di Rāmānanda e al suo luogo d'origine, che, come ora vedremo, contrappose, all'inizio del XX secolo, due studiosi come Grierson e Farquhar.

2.2. Il luogo d'origine

Nel suo *Outline of The Religious Literature of India* del 1920¹⁹³, Farquhar critica la narrazione della vita di Rāmānanda fatta da Grierson nell'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* e basata sostanzialmente sul commento di Rūpkaḷā alla *Bhaktamālā*.¹⁹⁴ Farquhar sostiene che Rāmānanda, vissuto secondo la sua opinione tra il 1400 e il 1470, non sarebbe stato nativo di Prayāg, ma dell'India meridionale, dove sarebbe stato seguace di una "setta" ramaita già da tempo fiorente nel Sud e affine allo Śrī-vaiṣṇava-sampradāya. Venendo al Nord per diffondere la *rāma-bhakti* egli presumibilmente avrebbe portato con sé l'*Adhyātmārāmāyaṇa* e l'*Agastya-saṃhitā*.¹⁹⁵ Farquhar naturalmente dà per scontato il fatto che entrambe queste opere fossero di origine meridionale e preesistessero a Rāmānanda, ma secondo H. Bakker, l'*Agastya-saṃhitā*, o per lo meno l'*Agastya-Sutīkṣṇa-saṃvāda* da lui esaminata, sarebbe originaria di Benares e l'*Adhyātmārāmāyaṇa* risalirebbe alla fine del XV o all'inizio del XVI secolo, quando il culto di Rāma era già divenuto molto popolare nell'India settentrionale.¹⁹⁶

Curioso è il fatto che Farquhar faccia menzione della biografia di Rāmānanda inclusa nell'*Agastya-saṃhitā* (o meglio, sedicente parte dell'*Agastya-saṃhitā*), pur non seguendone il contenuto.¹⁹⁷ Egli anzi espone più diffusamente le sue opinioni sull'origine meridionale di

¹⁹³ L'opera è stata ristampata da Motilal (Delhi 1967).

¹⁹⁴ Vol. X, pp. 569-571, *sub voce Rāmānandīs, Rāmāwats*. Come abbiamo visto (1.2.2 *supra*), Grierson conosceva personalmente Rūpkaḷā e aveva con lui proficui scambi culturali.

¹⁹⁵ Cfr. J.N. Farquhar, *op. cit.*, pp. 323-324.

¹⁹⁶ Cfr. H. Bakker, *Ayodhyā*, Egbert Forsten, Gröningen 1986, p. 68 e *The Rise of Ayodhyā as a Place of Pilgrimage*, in "Indo-Iranian Journal", 24, 1982, p. 108. Anche secondo K. Bulke e F. Whaling la composizione dell'*Adhyātmārāmāyaṇa* sarebbe di un'epoca posteriore a quella in cui visse Rāmānanda, anzi Whaling ipotizza che sia nato proprio in una comunità di Rāmānandī. Cfr. K. Bulke, *Rāmkaṭhā*, Hindī Pariṣad Prakāśan, Prayāg 1950, p. 166 e F. Whaling, *The Rise of the Religious Significance of Rama*, Motilal, Delhi 1980, p. 112.

¹⁹⁷ È pur vero che egli stesso ammette di non averne preso visione, ma cita il noto studio di Bhandarkar, *Vaiṣṇavism Śaivism and Minor Religious Systems*, che invece espone la vita di Rāmānanda proprio sulla base dell'*Agastya-saṃhitā* e facendovi esplicito riferimento (R.G. Bhandarkar, *op. cit.*, p. 67, n. 2).

Rāmānanda in un articolo, apparso sempre nel 1920¹⁹⁸, dov'egli precisa anche che la setta cui Rāmānanda apparteneva era sì affine a quella di Rāmānuja, ma ben distinta da essa, come testimonierebbero la differenza, seppur minima, nel *tilak*, nel *mantra* e nel fatto che i Rāmānandī venerano Rāma solamente, a esclusione di tutti gli altri *avatāra* di Viṣṇu.

L'articolo suscitò la risposta immediata di Grierson che, sorvolando l'argomento della datazione, riaffermò vigorosamente il fatto che Rāmānanda fosse un brahmano *kānyakubja*, nativo di Prayāg: «Impossible o marvellous legends may grow up regarding the founder of a sect, but one thing about which we may expect a tradition to be accurate is the name of the Brahmanical sept to which he belonged».¹⁹⁹ Si tratta di un'argomentazione che appare ben fondata agli occhi di chiunque abbia dimestichezza col mondo brahmanico! Grierson riporta inoltre i due *chappay* della *Bhaktamāl* di Nābhādās e il brano dell'*Agastya-saṃhitā* (citato da una traduzione hindī) relativi alla vita di Rāmānanda a conferma non solo della nascita di Rāmānanda a Prayāg, ma anche della sua appartenenza al *sampradāya* di Rāmānuja come “*orthodox member*”.²⁰⁰

Farquhar non fu il primo studioso a parlare dell'origine meridionale di Rāmānanda, idea che nacque, secondo Grierson, da una giustificabile, per quanto non condivisibile, interpretazione di uno studio di Wilson che avrebbe portato fuori strada parecchi studiosi europei, gli unici a sostenere quest'origine meridionale.²⁰¹ In realtà la convinzione che Rāmānanda fosse originario dell'India meridionale era presente anche in ambienti *rāmānandī*, se dobbiamo credere a una testimonianza riportata da Francis Buchanan in un resoconto delle ricerche da lui condotte nel 1811-12 (dunque precedenti lo studio di Wilson): la testimonianza è quella del *rāmānandī* Jagannāth Dās, che gli parlò di Rāmānanda come di un brahmano di origine dravidica, discepolo di Rāmānuja.²⁰²

¹⁹⁸ *The Historical Position of Rāmānanda*, in “The Journal of the Royal Asiatic Society”, 1920, II, pp. 185-192.

¹⁹⁹ Cfr. *The Home of Rāmānanda*, in “The Journal of the Royal Asiatic Society”, 1920, IV, pp. 591-592.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 596.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 591. Ho esaminato il testo di Wilson citato da Grierson (*Religious Sects of the Hindus*, cit., pp. 23-24), ma in esso dell'origine meridionale di Rāmānanda non si fa menzione alcuna, è invece discussa la sua datazione. Va anche puntualizzato che in realtà gli studiosi occidentali non furono gli unici a sostenere l'origine meridionale di Rāmānanda, anche se i pochi studiosi indiani che si espressero in tal senso si basarono in genere sul lavoro di Farquhar. Fra costoro ci fu anche un grande studioso come H. Dvivedī (cfr. *Hindī sāhitya kī bhūmikā*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1969, rist., p. 40), sebbene in un lavoro successivo egli abbia poi di fatto rettificato le sue precedenti affermazioni, parlando esplicitamente della nascita di Rāmānanda a Prayāg in una famiglia di brahmani *kānyakubja* (cfr. *Hindī sāhitya. Udbhav aur vikās*, cit., p. 71).

²⁰² Cfr. W. R. Pinch, *Peasants and Monks*, cit., p. 59.

Un altro illustre studioso che sostenne la provenienza di Rāmānanda dal Sud, prima ancora di Farquhar, fu Macauliffe, che, nella sua opera sul Sikhismo del 1909, precisa anche quello che sarebbe stato il suo luogo natale: Mailkot (cioè Melkoṭā nel Sud del Karnāṭak), dove Rāmānuja avrebbe convertito i brahmani locali, śivaiti, al culto di Viṣṇu, installandovi poi una *mūrti* del medesimo.²⁰³ Macauliffe tuttavia non si preoccupò in alcun modo di fondare la sua affermazione e non è quindi dato di sapere su quale fonte essa si basi.

È un fatto che l'ipotesi dell'origine meridionale di Rāmānanda ebbe poi un seguito molto limitato fra gli studiosi e lo stesso Farquhar in un secondo tempo la ritrattò.²⁰⁴ I pochi che ancora la seguirono si limitarono per lo più a riportare acriticamente l'opinione di Macauliffe o di Farquhar.²⁰⁵

In tempi recenti, tuttavia, studiosi come Pinch e Agravāl hanno risollevato il problema, e, pur senza prendere una posizione chiara sull'argomento, hanno ipotizzato che il considerare Rāmānanda come un brahmano *kānyakubja* originario di Prayāg – oltre a essere in contrasto col noto detto popolare che *bhakti drāviḍa ūpajī lāye rāmānanda*²⁰⁶ – fosse in realtà funzionale a separare da Rāmānuja la *paramparā* dei Rāmānandī: è evidentemente che attribuendo a Rāmānanda un'origine settentrionale la sua affiliazione spirituale con Rāmānuja sarebbe stata ben più difficile da sostenere.²⁰⁷ L'argomento della *paramparā* sarà trattato qui di seguito in 2.4. Per ora limitiamoci a osservare che la pubblicazione dei testi che ci parlano della nascita di Rāmānanda a Prayāg – in particolare quella del *Rāmānandaĵanmotsava* da cui certamente dipende il *Bhaktisudhāsvād tilak* di Rūpkalā – precedette di parecchi decenni i fatti che portarono alla separazione dei Rāmānandī dal Rāmānuja-sampradāya. Dunque tale separazione può spiegare i motivi che avrebbero indotto i Rāmānandī di Ayodhyā a sostenere, intorno al 1920, che Rāmānanda nacque a Prayāg, ma non può spiegare l'origine di questa opinione, che è ben precedente. In altre parole i fatti di Ayodhyā non possono spiegare le motivazioni che avrebbero indotto l'autore del *Rāmānandaĵanmotsava* a “costruire” questa leggenda, se davvero di “costruzione” si può parlare!

²⁰³ Cfr. M.A. Macauliffe, *op. cit.*, vol. VI, p. 100. In verità a Melkoṭā Rāmānuja non avrebbe convertito degli śivaiti, ma dei *jaina* dopo aver sconfitto dialetticamente i loro maestri. Cfr. A.M. Esnoul, *Ramanuja et la mystique vishnouite*, Éditions du Seuil, Paris 1964, pp. 104-105.

²⁰⁴ Cfr. *The Historical Position of Rāmānanda*, in “Journal of the Royal Asiatic Society”, 1922, IV, p. 373.

²⁰⁵ È questo per es. il caso di A.M. Esnoul, che ripete pedissequamente le argomentazioni di Farquhar (*op. cit.*, p. 165), sebbene non lo citi esplicitamente.

²⁰⁶ Su questo detto cfr. cap.I, 2 *supra*.

²⁰⁷ Cfr. W. R. Pinch, *Peasants and Monks, cit.*, pp. 59-60 e P. Agrawal, *In Search of Ramanand, cit.*, p. 164.

Allo stato attuale dei fatti non possiamo dunque escludere che egli si sia basato su qualche antica tradizione orale, sulla cui fondatezza non ci sono ragioni valide né per dubitare né per formulare certezze. Si noti che Rūpkaḷā – che, come abbiamo visto, nel suo *tilak* recepisce l’idea della nascita di Rāmānanda a Prayāg – sostiene anche apertamente la sua discendenza spirituale da Rāmānuja!

È comunque molto probabile che originario dell’India meridionale fosse Rāghavānanda, il guru di Rāmānanda, anche perché, come osserva N. N. Upādhyāya, prima di lui non si ha notizia di altri *ācārya śrīvaiṣṇava* residenti a Kāśī o nell’India settentrionale.²⁰⁸ L’origine meridionale di Rāghavānanda riposa anche su testimonianze testuali, fra cui la più antica è quella della *Hari-bhakti-sindhu-velā* di Anantānanda, discepolo di Rāmānanda, che lo dice venuto dal Sud al Nord come *rāmamantrapracāraka*, “diffusore del *Rāma-mantra*”.²⁰⁹ Dunque, proprio a lui spetterebbe il merito di aver portato al Nord la *rāma-bhakti*, anche se fu poi il suo illustre discepolo a dare il principale impulso alla sua straordinaria diffusione.²¹⁰ Se poi Rāmānanda sia venuto dal Sud al Nord al seguito del suo maestro o se abbia incontrato Rāghavānanda a Kāśī è uno dei tanti misteri forse destinati a rimanere irrisolti.

2.3. La datazione

Di difficile, se non impossibile soluzione – almeno sulla base dei dati attualmente disponibili – è anche il problema della datazione di Rāmānanda: addentrarsi in esso è come addentrarsi in un ginepraio fatto di ipotesi, di congetture, di datazioni desunte da altre datazioni, spesso altrettanto aleatorie, in cui i punti di riferimento sicuri sono praticamente inesistenti. Del resto l’impossibilità di far piena luce sulla datazione di Rāmānanda, come su quella di altri illustri maestri e personaggi indiani, è soltanto un’ulteriore riprova, se mai ce ne fosse bisogno, della proverbiale noncuranza nei confronti di cronologie e datazioni che caratterizza tutta quanta la cultura indiana.

²⁰⁸ In *op. cit.*, p. 79. Cfr. anche P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat, cit.*, p. 225; Śrī Kṛṣṇalāl, in *RHR*, p. 41 e B.P. Siṃh, *Mādhuryopāsak rasik rāmbhaktā kavi*, in *Hindī sāhitya kā bṛhat itihās*, vol. V, *Bhaktikāl (saṅgabhakti) sampādak* D. Śarmā – V. Snātak, Nāgrīpracārīnī Sabhā, Vārāṇasī 1974, p. 320.

²⁰⁹ Cfr. H. Dvivedī, in *RHR, Parisiṣṭa* 3, p. 39, nota 1. L’intero passo della *Hari-bhakti-sindhuvelā* sarà citato più oltre in 2.4.

²¹⁰ Questa opinione fu poi anche condivisa da Farquhar. Cfr. *art. cit.*, 1922, p. 376. In realtà, come l’*Agastya-saṅghitā* e l’*Adhyātmārāmāyaṇa* ebbero probabilmente origine settentrionale e non meridionale, così pure il culto di Rāma preesisteva certamente alla venuta di Rāghavānanda al Nord. Sulla questione cfr. più oltre cap. V, 8.

Per il vero, le fonti da noi esaminate contengono due date molto precise per la nascita di Rāmānanda e per la sua scomparsa – rispettivamente il 1299 e il 1410 – sebbene basate, come abbiamo visto, su una data “mitica”: quella dell’inizio del Kaliyuga. È questa la datazione tradizionale tuttora accettata dai Rāmānandī, che nel 1999 celebrarono con grandi festeggiamenti i settecento anni dalla nascita di Rāmānanda. Tale datazione si fonda soprattutto sull’autorità dall’*Agastya-saṃhitā*, o meglio su quella del *Rāmānandajanmotsava* che se ne dichiara parte. Anche accettando l’opinione di Agravāl che il vero autore del *Rāmānandajanmotsava* sia stato Rāmnarāyaṇdās che, ufficialmente, ne curò l’edizione²¹¹, c’è da chiedersi se questi nel collocare la nascita di Rāmānanda a 4.400 anni dall’inizio del Kali-yuga si sia basato su una qualche fonte più antica, orale o scritta, o abbia fatto un’opera di pura invenzione, dettata dal desiderio di “antichizzare” Rāmānanda.

Naturalmente nessuno studioso che abbia esaminato il problema ha potuto esimersi dal confrontarsi con la datazione tradizionale, vuoi per sostenerla, vuoi per controbatterla. Suoi illustri sostenitori sono stati per esempio Bhandarkar²¹² e Baṛathvāl²¹³, mentre altri, come P. Caturvedī e la stessa Vaudeville, si limitano a riportare la data di nascita proposta dal *Rāmānandajanmotsava* senza discuterla criticamente²¹⁴. La maggioranza degli studi più recenti tende però a posticipare la vita di Rāmānanda rispetto al dato tradizionale. Anzi, la prima ipotesi in questo senso fu formulata da Wilson, che, nel suo già citato studio del 1861, ipotizzò che Rāmānanda fosse vissuto alla fine del XIV secolo o all’inizio del XV²¹⁵. Ecco un quadro riassuntivo delle diverse datazioni che sono state proposte sino a oggi:

| | |
|---------------|---|
| 1299 – 1410 | data tradizionale (anche P. Baṛathvāl, R.G. Bhandarkar, P. Caturvedī, C. Vaudeville) |
| XIV - XV sec. | D.C. Sarkar ²¹⁶ |

²¹¹ Cfr. 1.1 *supra*.

²¹² In *op. cit.*, pp. 66-67.

²¹³ In *Hindī kāvya meṃ, cit.*, p. 93.

²¹⁴ Cfr. P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat, cit.*, p. 225 e C. Vaudeville, *op. cit.*, p. 111. Una posizione più sfumata su questo tema è quella di B. Śrīvāstav che, dopo un lungo esame critico, dichiara di non vedere ostacoli nell’accettazione della datazione dell’*Agastya-saṃhitā*, pur non essendoci prove sicure per poterla sostenere come dato ultimo e definitivo. Cfr. *op. cit.*, p. 75.

²¹⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 24.

²¹⁶ Cfr. *Mystic Saints, in The History and Culture of The Indian People – The Delhi Sultanate, cit.*, p. 560.

| | |
|---|---|
| fine XIV sec. - I metà XV | M. A. Macauliffe ²¹⁷ H.H. Wilson |
| inizio XV sec. | A.M. Esnoul ²¹⁸ |
| 1343 - 1448 | P. Śrīvāstav ²¹⁹ |
| 1368 – 1468 | T. Dīkṣit ²²⁰ |
| 1400 – 1470 | J. N. Farquhar ²²¹ F.E. Keay ²²² P. Mācve ²²³ J. Gonda ²²⁴ |
| 1410 – 1510 | B. Upādhyāya ²²⁵ |
| 1420 (nascita) | Balbhadrādās ²²⁶ |
| metà XV sec. | H. Bakker ²²⁷ |
| seconda metà XV sec. | D. Lorenzen ²²⁸ |
| metà XV sec. - prima decina XVI | B. P. Śimha ²²⁹ |
| secondo quarto XV sec. - primo quarto XVI | R. Śukla ²³⁰ |

Se noi consideriamo la data proposta per la nascita di Rāmānanda più risalente – quella tradizionale del 1299 – e la data più vicina proposta per la sua morte – il primo quarto del XVI secolo – abbiamo un lasso di tempo di oltre duecento anni: un dato in linea con quella vaghezza in cui

²¹⁷ Cfr. *op. cit.*, vol. VI, p. 101.

²¹⁸ Cfr. *L'Induismo*, in *Storia delle religioni. Religione vedica e Induismo*, Laterza, Bari 1978, p. 147.

²¹⁹ Cfr. *Kabīr aur unke samākālīn samt. 2. Rāmānaṃda*, in *Hīndī sāhitya kā bṛhat itihās*, vol. IV, *Bhaktikāl (nirguṇbhakti)*, sampādak P. Caturvedī, Nāgrīpracārīnī Sabhā, Vārāṇasī 1968, p. 121.

²²⁰ Cfr. *Sant-kāvya*, in *Hīndī sāhitya kā itihās*, sampādak Nagendra, Mayūr Paperbacks, Noedā 1992, II ed., p. 125.

²²¹ Cfr. *op. cit.*, p. 323 e *art. cit.*, 1920, p. 187.

²²² Cfr. *Hīndī Literature*, Y.M.C.A. Publishing House, Calcutta 1960, rep., p. 19.

²²³ *Hīndī aur marāṭhī kā nirguṇ sant-kāvya*, Caukhambā Vidyābhavan, Vārāṇasī 1962, p. 20.

²²⁴ Cfr. *Les religions de l'Inde*, vol. II, *L'Hindouisme récent*, Payot, Paris 1965, p. 205.

²²⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 253.

²²⁶ Cfr. P. Agravāl, *Akath kahānī*, cit., pp. 278-79. Balbhadrādās è uno studioso *rāmānandī*, a cui si deve, tra l'altro un'edizione della *Rāmārcana-paddhati*, una delle opere attribuite a Rāmānanda su cui si veda cap. III, 1.3 *infra*.

²²⁷ *The Rise of Ayodhyā as a Place of Pilgrimage*, in "Indo-Iranian Journal", 24, 1982, p. 108.

²²⁸ Cfr. *Kabir Legends*, cit., pp. 9-13 e *The Life of Kabir in Legend*, in *Who invented Hinduism?*, cit., pp. 106-107.

²²⁹ Cfr. *art. cit.*, p. 322.

²³⁰ Cfr. *op. cit.*, pp. 81-82. Per la precisione R. Śukla parla del quarto quarto del XV sec. e del terzo quarto del XVI dell'era Vikram.

appare fluttuare il personaggio di Rāmānanda!

Gli elementi presi in esame per datare Rāmānanda sono principalmente:

– La *paramparā* riportata nella *Bhaktamāl* di Nābhādās. Come abbiamo visto esaminando il testo della *Bhaktamāl*, pur senza mettere in discussione l'autorità di Nābhādās, bisogna ipotizzare che egli abbia tralasciato di nominare qualche anello della catena di maestri che lega Rāmānanda a Rāmānuja, o che egli abbia deliberatamente ricordato soltanto le figure più importanti di tale catena. In un caso e nell'altro la *paramparā* di Nābhādās non può essere utilizzata per datare Rāmānanda.

A questo s'aggiunga che le diverse edizioni della *Rāmārcana-paddhati*, un'opera attribuita a Rāmānanda, forniscono elenchi di dodici, tredici e addirittura diciannove guru tra Rāmānuja e Rāmānanda²³¹. È chiaro che se la lista di Nābhādās, pur considerata incompleta, depone a favore di una datazione risalente di Rāmānanda, le liste della *Rāmārcana-paddhati* possono spostarla in avanti di parecchi decenni. Secondo P. Agravāl, la questione della *paramparā* di Rāmānanda, a cui abbiamo già accennato, avrebbe avuto un ruolo determinante nel fissare la sua datazione tradizionale: infatti, sarebbe stata la necessità di sconfessare la *paramparā* contenuta nella *Rāmārcana-paddhati*, che fa discendere Rāmānanda da Rāmānuja, a spingere alcuni dotti *rāmānandī* di Ayodhyā, nel secondo decennio del XX secolo, a retrodatare di un secolo la vita di Rāmānanda.²³² Naturalmente i dotti in questione, per sostenere l'origine indipendente del proprio *sampradāya* da quello di Rāmānuja, dovettero eliminare ogni prova del contrario oppure dimostrarne l'infondatezza. Tra queste prove c'era la *paramparā* della *Rāmārcana-paddhati*, che poteva essere contestata, per altro facendo ricorso a calcoli assai discutibili, coll'invocare per la datazione di Rāmānanda l'autorità dell'*Agastya-saṃhitā*, ossia del *Rāmāndajanmotsava*. Agravāl non tiene conto del fatto che il *Rāmāndajanmotsava*, per quanto possa essere considerato un testo "inventato", è comunque precedente ai fatti di Ayodhyā che portarono alla scissione dei *Rāmānandī* dai *Rāmānujī* e alla conseguente rivendicazione di una discendenza indipendente da Rāmānuja, dato che la sua prima edizione, come abbiamo visto, risale al 1878, almeno stando alle informazioni di Rūpkalā. Perciò, ancora una volta, l'argomentazione di Agravāl può certo spiegare il motivo per cui i *Rāmānandī* accettarono come datazione tradizionale quella del *Rāmāndajanmotsava*, ma non l'origine di tale datazione.

²³¹ Cfr. D. Lorenzen, *Kabir Legends*, cit., p. 13; B. Upādhyāya, *op. cit.*, pp. 248-249 e B. Śrīvāstava, *op. cit.*, pp. 2-3.

²³² Cfr. P. Agravāl, *Akath kahānī*, cit., pp. 278-79.

– La datazione dei suoi discepoli celebri. È questo un altro argomento assai spinoso, dato che, come vedremo, vari studiosi mettono in dubbio il fatto che Rāmānanda sia stato guru di tutti i dodici discepoli che gli attribuisce la tradizione e soprattutto che egli sia stato il guru del più famoso di essi, Kabīr. Rimandando per ora la discussione di questo tema, cominciamo ad osservare che effettivamente le datazioni tradizionali di Rāmānanda e di Kabīr sembrano fra loro incompatibili: se mettiamo insieme la data del 1410 per la scomparsa di Rāmānanda e quella del 1398 per la nascita di Kabīr, quest’ultimo avrebbe dovuto ricevere la *dīkṣā* da Rāmānanda entro i tredici anni! Avrebbe insomma fatto appena in tempo a incontrarlo! Gli ultimi autorevoli studi sulla datazione di Kabīr sono quelli di Lorenzen, che sposta la sua data di nascita intorno alla metà del XV sec. e considera non improbabile la datazione tradizionale del 1518 per la sua scomparsa²³³: è evidente che la datazione tradizionale di Rāmānanda appare del tutto insostenibile se confrontata con quella di Kabīr proposta da Lorenzen!

Non molto diversa è la situazione per l’altro illustre discepolo di Rāmānanda, Raidās, a cui alcuni studi assegnano un’epoca che va dal 1450 al 1550²³⁴. Quanto a Sen Nāi, proprio la datazione della sua vita sulla base di quella del regno di Rāmcandra di Bāndhavgarḥ (1611-1648 era Vikram, cioè 1554-1591 d.C.), di cui egli sarebbe stato barbiere secondo la *Rāmrasikāvalī* di Raghurāj Siṃh, è uno degli argomenti su cui si basa R. Śukla per fissare una datazione di Rāmānanda (secondo quarto XV sec. - primo quarto del XV)²³⁵ che è la più tarda di tutte quelle che a mia conoscenza sono state finora proposte. Tuttavia il regno di Rāmcandra di Bāndhavgarḥ a sua volta è ben lungi dall’essere un sicuro punto di riferimento cronologico, anche perché l’identificazione del *sant* Sen, discepolo di Rāmānanda, col Sen barbiere di Rājā Rāmcandra non è per nulla scontata.²³⁶ Incerte sono pure le datazioni di Pīpā e di Dhanna,

²³³ Cfr. *Kabir Legends*, cit., p. 18 e *The Life of Kabir in Legend*, in *Who invented Hinduism?*, cit., pp. 106-107.

²³⁴ Le ricerche in questione sono quelle di W.M. Callewaert e P.G. Friedlander (cfr. *RV*, pp. 26-28). Come si può osservare nel quadro tracciato da questi due studiosi, anche la datazione di Raidās è stata oggetto di ipotesi assai diverse che abbracciano un’epoca avente come estremi il 1376 per la nascita e il 1550 per la morte. Sui problemi relativi alla datazione di Raidās cfr. anche *VRRJ*, pp. 20-21.

²³⁵ Cfr. R. Śukla, *op. cit.*, p. 82.

²³⁶ Cfr. B. Śrīvāstāv, *op. cit.*, pp. 71-72 e pp. 174-176 e P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat*, cit., pp. 132-135. L’ipotesi di due diversi Sen è però difficile da sostenere alla luce di quanto afferma Macauliffe (*op. cit.*, vol. IV, p. 121) e cioè che per i successori di Rājā Rāmcandra al trono di Bāndhavgarḥ divenne un uso consolidato l’esser discepoli dei discendenti di Sen, seguendo l’esempio del loro antenato. Bisogna pensare che anche il Sen barbiere di Rājā Rāmcandra avesse una tale statura spirituale da diventarne il guru, come secondo la tradizione accadde per il

anche se, almeno per il primo, dovrebbero far fede le genealogie del Rājasthān, essendo Pīpā *rājā* di Gāgaraun. Ma proprio sulla base di studi compiuti su queste genealogie, Cunningham fissò la nascita di Pīpā tra il 1360 e il 1385, Caturvedī la fissò tra il 1408 e il 1418 e Baṛathvāl indicò il 1353 e il 1403 come date possibili rispettivamente per la sua nascita e la sua morte, pervenendo così a risultati affatto diversi!²³⁷ Macauliffe poi propose per la nascita di Pīpā la data del 1425 (accettata anche da Farquhar)²³⁸, mentre per la nascita di Dhanna propose quella del 1415.²³⁹ Caturvedī considerò questa data della nascita di Dhanna troppo risalente, ma senza portare alcun argomento in proposito.²⁴⁰

Da questo quadro sommario risulta verosimile come, pur nell'estrema incertezza dei dati in nostro possesso, la maggioranza dei discepoli di Rāmānanda (o a lui attribuiti) siano vissuti nel XV secolo. La datazione più risalente potrebbe essere quella di Pīpā, mentre la più tarda quella di Sen Nāī. In ogni caso sembra plausibile pensare che Rāmānanda abbia svolto il suo compito di guida spirituale principalmente nella seconda metà del XV secolo, sempre che si accetti il fatto che egli sia stato il maestro di tutti i discepoli che la tradizione gli attribuisce, o almeno di parte di essi.

– La datazione di alcuni “discendenti” spirituali di Rāmānanda, e in particolare quella di Nābhādās, che, come s'è visto, scrisse la *Bhaktamāl* alla fine del XVI secolo o nei primi anni del XVII.²⁴¹ Ora si sa che soltanto tre maestri nella sua *paramparā* lo dividono da Rāmānanda²⁴²: Agradās, il suo guru, che, secondo varie testimonianze, fu attivo nel pieno del XVI secolo, Kṛṣṇadās Payahārī, che fondò l'importante centro *rāmānandī* di Galtā nel 1504 e Anantānanda, il discepolo di Rāmānanda che fu probabilmente l'organizzatore, o il vero iniziatore, del Rāmānanda-sampradāya.²⁴³ Dunque, risalendo da Nābhādās lungo la catena di trasmissione iniziatica fino a Rāmānanda, dobbiamo ipotizzare che la presenza sulla terra di quest'ultimo si estenda almeno fino a gran parte del XV secolo.

Mettendo insieme tutti i dati sin qui esaminati, pur nella

Sen Nāī, *sant* e poeta, nei confronti del *rājā* di cui era al servizio? Le coincidenze sembrerebbero davvero troppe!

²³⁷ Cfr. P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat, cit.*, pp. 235-236 e P. Baṛathvāl, *Hindī kāvya meṁ, cit.* pp. 91-92.

²³⁸ Cfr. *art. cit.*, 1920, p. 186.

²³⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 111 e p. 106.

²⁴⁰ Cfr. *Uttarī Bhārat, cit.*, p. 250.

²⁴¹ Cfr. *supra* 1.2.

²⁴² Cfr. *Bhaktamāl*, p. 315.

²⁴³ Su questi tre maestri *rāmānandī* e le loro datazioni cfr. più oltre cap. VI, 1; 2.1 e 2.2; 3,1.

consapevolezza della loro estrema precarietà e senza aver la pretesa di arrivare a un dato sicuro e definitivo – cosa che allo stato attuale delle conoscenze appare impossibile – sembra di poter affermare con una certa sicurezza che la datazione tradizionale di Rāmānanda va corretta, posticipando la data della sua scomparsa dalla terra di almeno mezzo secolo, se vogliamo che l’epoca del grande Maestro ramaita sia compatibile con quella dei suoi discepoli più celebri e con quella di alcuni suoi “discendenti” spirituali.

Più difficile è formulare delle ipotesi sulla data della sua nascita: se si accetta la tradizione che lo vuole ultracentenario – ricordiamo che le fonti tradizionali gli attribuiscono una vita di centoundici anni e che Rūpkaḷā riporta anche l’opinione secondo cui egli sarebbe vissuto oltre centoquarantotto anni! – si può arrivare a collocare la sua nascita intorno alla seconda metà del XIV secolo. Come si è già accennato, la straordinaria longevità di Rāmānanda non sembra plausibile alla maggioranza degli studiosi, ma non bisogna dimenticare che Rāmānanda era probabilmente anche uno *yogī* e che casi di eccezionale longevità tra gli *yogī* e gli asceti in genere non sono rari neppure oggi in India.²⁴⁴

2.4 La paramparā

Un’altra questione divenuta nel tempo spinosa è quella della *paramparā* di Rāmānanda o, per meglio precisare, la questione dell’appartenenza di Rāmānanda al lignaggio spirituale di Rāmānuja. La questione va ben oltre la vita e la figura del Maestro, giacché comporta, come conseguenza, il problema della possibile discendenza dello Śrī-sampradāya, o Rāmvat sampradāya, che fa capo a Rāmānanda, dallo Śrī-vaiṣṇava-sampradāya di Rāmānuja, cioè il problema della derivazione del più grande Ordine religioso presente oggi nell’India settentrionale dal più illustre Ordine *vaiṣṇava*. È evidente che se un tempo la derivazione del primo dal secondo poteva essere motivo d’orgoglio e di prestigio per i Rāmānandī, oggi, dopo la straordinaria diffusione dell’Ordine, è invece motivo d’orgoglio proclamarne la piena autonomia, anche per quanto riguarda l’origine. Alla luce di queste considerazioni sembrerebbero

²⁴⁴ A Benares durante la *Rāmlīlā* di Rāmnāgar del 1977 ho incontrato un Maunī Bābā *rāmānandī*, estremamente vigoroso nonostante la sua veneranda età, età che per altro nessuno conosceva con precisione, sebbene tutti ne favoleggiassero. Ciò che si sapeva in merito era che molti anziani lo ricordavano già vecchio all’epoca della loro giovinezza! Anche Lutgendorf dà notizia di un noto *sādhu*, dimorante principalmente a Vṛndāvan, di nome Prabhudatt Brahmācārī, che raggiunse l’età di 120 anni. Cfr. P. Lutgendorf, *My Hanuman Is Bigger Than Yours*, in “History of Religions”, vol. 33, no. 3 (feb. 1994), p. 212.

giustificati sia i dubbi sull'appartenenza di Rāmānanda al lignaggio spirituale di Rāmānuja, sia i dubbi sull'indipendenza da esso.

Nelle opere attribuite a Rāmānanda si segnalano un paio di testimonianze della sua discendenza spirituale da Rāmānuja. La più importante si trova nelle diverse edizioni della *Rāmārcana-paddhati* attribuita a Rāmānanda (sebbene, come s'è visto e come meglio si vedrà in seguito, tali edizioni non concordino nel numero dei guru della catena iniziatica che lega Rāmānanda a Rāmānuja). In base a un'informazione contenuta in *Paramparāparitrāṇ* di Bhagavadācārya, Rāmānanda indicherebbe Rāmānuja come il principale guru della propria *paramparā* anche nel *Siddhānta paṭal*, un'operetta a lui attribuita, ma il cui autore va probabilmente cercato tra i Rāmānandī della *tapasī-śākhā*.²⁴⁵ Tuttavia nell'edizione da me consultata (Śrī Durgā Pustak Bhaṇḍār, Ilāhabād s.d.) il nome di Rāmānuja non compare.

Tra le fonti *rāmānandī* troviamo quello che può essere considerato, in assoluto, il testimone più importante della discendenza di Rāmānanda da Rāmānuja: la *Bhaktamāl* di Nābhādās, della cui autorevolezza in materia è già stato detto.²⁴⁶ Degna di menzione è poi la testimonianza della *Hari-bhakti-sindhu-velā* di Anantānanda, discepolo diretto di Rāmānanda, che recita: *vande śrī rāghavācārya rāmānujakulodbhava / yāmyād uttaram āgatya rāmamantra pracārakam*, «Riverenza a Śrī Rāghavācārya, nato dalla famiglia di Rāmānuja / diffusore del *rāma-mantra* dopo essere venuto dal Sud al Nord».²⁴⁷ Anche Agradās, guru di Nābhādās e terzo guru nella discendenza da Rāmānanda, rende omaggio a Rāmānuja in apertura della sua opera hindī più celebre, la *Dhyān-maṅjarī*, risalente probabilmente alla seconda metà del XVI secolo.²⁴⁸ Il nome di Rāmānuja comparirebbe inoltre nelle *guru-paramparā* conservate nei più antichi

²⁴⁵ Ho trovato questa informazione in P. Agravāl, *Akath kahānī prem kī*, cit., pp. 274-275, ma non mi è stato possibile prendere visione di *Paramparāparitrāṇ* (testo di cui si parlerà in seguito). P. Agravāl riferisce anche che Bhagavadācārya non accetta l'attribuzione del *Siddhānta paṭal* a Rāmānanda soprattutto per la sua testimonianza a favore della discendenza di Rāmānanda da Rāmānuja, dato che, come come ora vedremo, Bhagavadācārya fu uno dei suoi più fieri oppositori. Sul *Siddhānta paṭal* si veda *infra*, cap. IV, 1.3; sulla *tapasī śākhā* cfr. cap. VI, 2.2.

²⁴⁶ Cfr. 1.2 *supra*.

²⁴⁷ Il passo è citato da H. Dvivedī in *RHR, Parisiṣṭa* 3, p. 39, nota 1.

²⁴⁸ Cfr. *Dhyān Maṅjarī*, v. 1, in *Agradās Gramthāvalī*, edito da B. Tivārī, Satyendra Prakāśan, Ilāhabād 1985, pp. 49-57. Sulla vita e l'opera di Agradās cfr. cap. VI, 3.1. Secondo lo studioso *rāmānandī* Rāmāhaldās, che in appendice alla sua edizione del *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* porta numerose prove a sostegno della discendenza spirituale di Rāmānanda da Rāmānuja, vari altri autori *rāmānandī* avrebbero reso omaggio a Rāmānuja all'inizio delle loro opere e lo avrebbero riverito come *Ādiguru*. Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 159.

centri *rāmānandī*, a partire da Galtā e da Revāsā.²⁴⁹

Forse uno degli ultimi documenti *rāmānandī* che attestano come l'appartenenza di Rāmānanda alla *paramparā* di Rāmānuja fosse un tempo data per scontata nel *sampradāya* è l'*incipit* dell'edizione dell'*Ayodhyāmāhatmya*, curata da Paṇḍit Rāmānārāyaṇdās che recita: *śrīmate rāmānujāya namaḥ*. L'edizione è priva di data, ma, secondo Hans Bakker che l'ha studiata, risalirebbe al 1900 circa.²⁵⁰

Testimonianze dell'appartenenza di Rāmānanda alla *paramparā* di Rāmānuja provengono anche da fonti non *rāmānandī*. Degna di menzione è la già citata *Bhaktamāl* di Rāghavdās, il cui autore, che apparteneva alla discendenza spirituale di Dādūdāyal, include Rāmānanda tra i *bhakta* del Rāmānuja-sampradāya e riporta una *paramparā* che coincide sostanzialmente con quella della *Bhaktamāl* di Nabhādās.²⁵¹

La discendenza di Rāmānanda da Rāmānuja, oltre a essere testimoniata da diverse fonti antiche, raccoglie il consenso della stragrande maggioranza degli studiosi, a partire da Wilson che è forse stato il primo a occuparsi dell'argomento.²⁵² L'opinione contraria è invece oggi prevalente nel Rāmānanda-sampradāya, mentre fra gli studiosi è stata sostenuta *in primis* da Farquhar e poi da pochi altri, che si sono spesso limitati a seguirlo acriticamente. Discutendo il problema del luogo d'origine di Rāmānanda, abbiamo già accennato all'opinione di Farquhar in merito all'appartenenza di Rāmānanda a una setta ramaita che sarebbe esistita nel Sud dell'India già da molto tempo, vicina all'ambiente degli Śrī-vaiṣṇava, dai quali per altro si sarebbe differenziata nel *mantra*, seppur minimamente nel *tilak* e soprattutto nella venerazione esclusiva di Rāma. Se queste differenze possono sembrare una valida argomentazione a sostegno del fatto che i Rāmānandī non si originarono dai Rāmānujī, vi sono almeno due punti deboli nelle altre argomentazioni di Farquhar. Il primo è la sua ammissione di non aver riscontrato nell'India meridionale nessuna traccia di sopravvivenza della setta ramaita a cui Rāmānanda apparteneva, nonostante la numerosa presenza di *bhakta* ramaiti. Ora appare a dir poco azzardato ipotizzare la completa scomparsa di un *sampradāya* ramaita nel giro di appena quattro secoli al punto da non lasciare traccia alcuna, né orale né scritta, e per giunta proprio mentre il culto di Rāma andava acquistando maggior importanza. È invece assai più

²⁴⁹ L'informazione è ancora di Paṇḍit Rāmāhaldās. Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 160. Su Galtā e su Revāsā cfr. cap. VI, 2.2 e 3.1.

²⁵⁰ Cfr. H. Bakker, *Ayodhyā, cit.*, pt. II, p. XIV. L'edizione esaminata da Bakker è stata pubblicata da Seṭh Coṭelāl Lakṣmīcand di Ayodhyā.

²⁵¹ Cfr. Rāghavdās, *Bhaktamāl*, 121, p. 51. Le quattro strofe (121-124) dedicate a Rāmānanda sono comprese in una sezione intitolata *Rāmānuja sampradā varanana* (116-124)

²⁵² In *op. cit.*, pp. 23-24.

plausibile l'ipotesi che l'importanza del culto di Rāma sia cresciuta sempre più anche in seno agli Śrī-vaiṣṇava, fino alla scelta di Rāma come Divinità d'elezione (*iṣṭa-devatā*) da parte di alcuni dei suoi membri che ne organizzarono poi in modo più articolato il culto e la *sādhanā*, differenziandosi così sensibilmente, almeno sul piano culturale, dagli altri Śrī-vaiṣṇava (in tal modo si spiegherebbero le differenze nel *mantra* e nel *tilak*). Del resto a quale *sampradāya* potevano mai appartenere quegli stessi *bhakta* ramaiti presenti in gran numero nel Sud, di cui parla Farquhar, in assenza di un *sampradāya* ramaita? Forse se Farquhar avesse indagato in questa direzione, avrebbe scoperto che si trattava proprio di Śrī-vaiṣṇava!

L'altro punto criticabile nella tesi di Farquhar riguarda l'*Adhyātmārāmāyaṇa*, che sarebbe stato redatto dalla "setta ramaita" a cui Rāmānanda apparteneva, proprio al fine di esaltare la divinità di Rāma. La chiara impostazione *advaita* di quest'opera giustificherebbe le istanze *advaitiche* che si riscontrano nell'insegnamento dei discepoli di Rāmānanda (il riferimento è chiaramente ai *sant nirguṇ*). D'altra parte però Farquhar sostiene anche che la setta ramaita in questione accettava il punto di vista dottrinale di Rāmānuja – cioè il Viśiṣṭādvaita-vedānta – al punto da non aver mai prodotto un *bhāṣya* ai *Brahma-sūtra*, ma da utilizzare quello di Rāmānuja.²⁵³ Così stando le cose, come si può spiegare il chiaro orientamento *advaita* dell'*Adhyātmārāmāyaṇa*? Tale orientamento si può certamente riscontrare nei canti dei *sant* discepoli di Rāmānanda e qua e là anche in quelli a lui stesso attribuiti e qui tradotti, ma risulta inconciliabile col punto di vista del Viśiṣṭādvaita! Inoltre Farquhar dà per scontato che la composizione dell'*Adhyātmārāmāyaṇa* risalga a un'epoca decisamente antecedente a quella di Rāmānanda, mentre alcuni studi successivi sono orientati a sostenere proprio il contrario!²⁵⁴ D'altra parte Farquhar stesso dovette in seguito accorgersi dell'incongruenza della sua tesi perché in un articolo successivo ipotizzò che l'affiliazione al *sampradāya* di Rāmānuja, e quindi l'accettazione del Viśiṣṭādvaita da parte dei Rāmānandī, avesse avuto luogo in un secondo tempo, intorno al XVI secolo, in seguito alla stretta vicinanza e ai rapporti amichevoli tra i due *sampradāya* nell'India settentrionale. Sarebbe stato naturale per i Rāmānandī, non avendo un proprio *bhāṣya* ai *Brahmāsūtra*, l'adottare, nel corso del tempo, quello di Rāmānuja.²⁵⁵ Come abbiamo detto, Farquhar si ricredette sull'origine meridionale di Rāmānanda, ma non abbandonò la tesi che egli appartenesse a un ordine ramaita di origine

²⁵³ In *op. cit.*, p. 325 e in *art. cit.*, 1920, pp. 190-191.

²⁵⁴ Cfr. nota 155 *supra*.

²⁵⁵ Cfr. *art. cit.*, 1922, pp. 378-379.

meridionale, distinto dagli Śrī-vaiṣṇava.

Per quanto riguarda la questione della dottrina, bisogna sottolineare come, sebbene il Viśiṣṭādvaita sia la dottrina ufficiale del *sampradāya*, rigidità dottrinali e scolastiche siano aliene dallo spirito di apertura che ha sempre caratterizzato i Rāmānandī fin dalle loro origini: sono sempre stati la *bhakti* di Rāma e il suo culto a contraddistinguerli, molto più che non l'adesione a determinati principi dottrinali. Dobbiamo arrivare a tempi relativamente recenti – sostanzialmente all'Ottocento – per incontrarvi eminenti figure di dotti e di studiosi, la cui presenza favorì per i Rāmānandī anche una presa di coscienza della propria importanza e della propria grandezza come *sampradāya*. E fu proprio questo nuovo orgoglio di *sampradāya*, unito forse al desiderio di tutelare la propria identità distinguendosi in modo più netto dagli Śrī-vaiṣṇava (che avevano sempre avuto nei loro confronti un atteggiamento di superiorità), a ispirare l'invenzione di un'origine indipendente per il Rāmānanda-sampradāya. In particolare a ferire l'orgoglio dei Rāmānandī ci furono dei fatti ben precisi che ebbero come protagonisti da un lato un gruppo di *rāmānandī* di Ayodhyā, fra i quali si distinguerà Bhagavaddās, che assumerà poi il titolo di *ācārya* (Bhagavadācārya), dall'altro alcuni maestri *śrī-vaiṣṇava* giunti ad Ayodhyā dal Sud nel 1918.²⁵⁶ Visitando i centri *rāmānandī*, costoro si sarebbero rifiutati di prender cibo con i monaci *rāmānandī* e persino di venerare le *mūrti* dei loro templi, sostenendo anche pubblicamente la superiorità della propria *sādhanā* e del proprio *mantra*. Questi e altri fatti analoghi suscitarono una profonda indignazione, soprattutto fra i dotti *rāmānandī*, e fecero nascere in essi l'idea di inventare una nuova *paramparā* per Rāmānanda, in cui non figurasse il nome di Rāmānuja, per dimostrare l'indipendenza del proprio *sampradāya* fin dalle origini. In fondo in questi fatti abbiamo il riproporsi, in tempi moderni, di una situazione già nota: al tempo di Rāmānanda il rifiuto dei suoi condiscipoli di prender cibo con lui lo avrebbe indotto ad abbandonare la comunità, ora il rifiuto da parte degli *ācārya śrī-vaiṣṇava* di prender cibo con i monaci *rāmānandī* indusse questi ultimi a rinnegare il proprio *sampradāya* d'origine! Si noti che, dal punto di vista delle regole della purità rituale, l'atteggiamento degli Śrī-vaiṣṇava trova giustificazione proprio nell'apertura dei Rāmānandī: la loro mancanza di rigidità in fatto di commensalità poteva rendere non condivisibile il loro cibo da parte di chi avesse voluto salvaguardare la propria purità brahmanica. Sempre da questo punto di vista, anche un tempio o un'immagine sacra potevano

²⁵⁶ Su queste vicende e su quelle che seguirono si veda P. van der Veer, *Gods on Earth*, Oxford University Press, Delhi 1989, pp. 102-105; W. R. Pinch, *Peasants and Monks*, cit., pp. 62 ss; P. Agravāl, *Akath kahānī prem kī*, cit., 279-282.

esser stati “profanati” dal contatto con persone di bassa casta.

Il distacco dagli Śrī-vaiṣṇava non fu accettato da tutti i Rāmānandī e sul tema dell'appartenenza di Rāmānanda alla *paramparā* di Rāmānuja si contrapposero all'inizio del XX secolo i più importanti studiosi del *sampradāya*. Probabilmente non è un caso che, proprio negli anni in cui Grierson e Farquhar disputavano attraverso le pagine del “Journal of the Royal Asiatic Society”, la contesa fra i dotti *rāmānandī*, condotta senza esclusione di colpi, s'accese al punto tale da sfociare addirittura in un pubblico *śāstrārtha* (cioè in un pubblico dibattito su temi dottrinali) durante il Kumbha Melā di Ujjain nel 1921.²⁵⁷

Il più strenuo sostenitore della totale indipendenza del Rāmānanda-sampradāya dal Rāmānuja-sampradāya fu Svāmī Bhagavadācārya, un'illustre figura di studioso destinato ad assumere un ruolo di primo piano fra i Rāmānandī.²⁵⁸ Nella sua autobiografia, pubblicata nel 1958 ed esaminata da P. Agrawal, egli stesso avrebbe candidamente ammesso di aver fondato un comitato col preciso compito di cambiare la *guru-paramparā* dei Rāmānandī, comitato che naturalmente non mancò di verificare che davvero non c'era alcuna connessione tra Rāmānuja e Rāmānanda!²⁵⁹ I risultati delle ricerche condotte da questo comitato, la “Purātattvānusandhāyinī samiti”²⁶⁰, furono poi raccolti da

²⁵⁷ Per due diversi punti di vista su questo episodio si vedano i racconti che ne fanno P. van der Veer, *op. cit.*, pp. 103-104 e V.R. Prapanna in *Rāmānanda sampradāya meṁ Ujjain Kumbha. Ek adhyayan*, in: *Amṛt Kalāś*, *cit.*, pp. 13-17.

²⁵⁸ Durante il Kumbha Melā di Prayāg del 1977 egli fu infatti consacrato Jagadguru. Sulla figura di Bhagavadācārya cfr. Paṇḍitrāj Sārasvat Sārvabhaum Parampūjya, *Ācārya-paramparā ke apratīya puruṣ Svāmī Bhagavadācārya*, in *Śrīmaṭha Smarikā*, *cit.*, pp. 251-258 e P. van der Veer, *op. cit.*, pp. 101-104. È assai curiosa la differenza di informazioni che troviamo, nei due testi citati, in merito alla nascita e ai primi anni di vita di Bhagavadācārya: secondo il primo, Bhagavadācārya sarebbe stato un *kānyakubja brāhmaṇa* (come lo stesso Rāmānanda), di cui si conoscerebbero i nomi dei genitori, il luogo e l'anno di nascita (1880 a Syālkoṭ in Pañjāb) e persino con esattezza la *tithi* e il *muhūrta*, mentre secondo l'altro, egli sarebbe stato un orfano, probabilmente di bassa casta, educato in un orfanotrofio dell'Ārya Samāj in Bihār, dove addirittura gli sarebbe stato negato l'insegnamento una volta scoperte le sue basse origini. Secondo P. Agrawal, Bhagavadācārya stesso, nella sua biografia, accenna al fatto che i suoi avversari gli avrebbero attribuito dei bassi natali, mentre invece egli sarebbe stato obbligato dalle circostanze a trascorrere l'infanzia in Bihār e a nascondere la propria identità brahmanica. Cfr. P. Agrawal, *In Search of Ramanand*, *cit.*, p. 162. Anche questa faccenda, oltre a gettare delle ombre sull'onestà di Bhagavadācārya, rivela la passione che aveva acceso gli animi delle due opposte fazioni in questa disputa sulla *paramparā*, disputa di cui proprio Bhagavadācārya fu forse il principale animatore. Per un interessante profilo biografico di Bhagavadācārya, che fu sicuramente un personaggio carismatico e fuori dal comune, si veda anche P. Agravāl, *Akath kahānī prem kī*, *cit.*, pp. 297-306.

²⁵⁹ Cfr. P. Agrawal, *In Search of Ramanand*, pp. 162-163 e P. van der Veer, *op. cit.*, p. 103. Anche P. van der Veer fa un riferimento all'autobiografia di Bhagavadācārya, ma senza citarne il titolo o qualche altro estremo bibliografico.

²⁶⁰ Cfr. P. Agravāl, *Akath kahānī prem kī*, *cit.*, p. 274.

Bhagavadācārya in un libro intitolato *Paramparā-paritrāṇ* ed edito nel 1928. Strenuo propugnatore dell'origine indipendente del Rāmānanda-sampradāya fu anche un altro illustre studioso e amico di Bhagavadācārya, Svāmī Raghuvardās Vedāntī (o Raghavarācārya), a cui si deve la prima edizione dell'*Ānanda-bhāṣya*, il commentario ai *Brahma-sūtra* attribuito a Rāmānanda (Ahmdābād 1929). Nell'introduzione a questo testo egli non solo sostiene la completa estraneità di Rāmānanda al *sampradāya* di Rāmānuja, ma riscrive a suo modo tutta la storia dei due *sampradāya*: in origine ci sarebbe stato un solo *sampradāya*, fondato da Rāma stesso, all'interno del quale in seguito a divergenze sul culto, sulla disciplina, sulle regole di condotta... si sarebbero poi formate due ramificazioni: l'una facente capo a Rāma, l'altra a Viṣṇu-Nārāyaṇa. Ma nel primo di essi, che sarebbe quello in qualche modo "originario", si ebbe poi un periodo di sempre maggior rilassatezza e decadenza durante il quale gli esponenti del Nārāyaṇa-sampradāya (identificabile chiaramente con lo Śrī-vaiṣṇava-sampradāya di Rāmānuja) cercarono in tutti i modi di fagocitarlo, di annullarlo, occultandone anche i testi principali. La sua rinascita si ebbe solo con la venuta di Rāmānanda che scrisse l'*Ānanda-bhāṣya*, vero fondamento del Viśiṣṭādvaita, sulla base del poco materiale che non era andato perduto.²⁶¹ Questa storia si commenta da sé e la sua incongruenza salta agli occhi di chiunque abbia un po' di dimestichezza col movimento *vaiṣṇava*. Tuttavia non possiamo esimerci dall'esaminare, almeno brevemente, le teorie propugnate da Raghavarācārya e da Bhagavadācārya perché si sono poi diffuse sempre più all'interno del *sampradāya* e sono oggi condivise da un gran numero di dotti e di maestri *rāmānandī*, a partire da Rāmnareśācārya, l'attuale Jagadguru dello Śrīmaṭh del Pañcagaṅgā Ghāṭ di Vārāṇasī, una delle supreme autorità *rāmānandī*.²⁶²

Una fra le principali argomentazioni con le quali si vuol dimostrare che l'origine del Rāmānanda-sampradāya non dipende da quello di Rāmānuja è la stessa addotta da Farquhar: si tratta delle differenze che esistono fra i due *sampradāya* nella divinità d'elezione, nel culto, nelle regole di condotta e soprattutto nel *mantra*. Per quanto riguarda le regole di culto (*upāsana*) e di condotta (*ācāra*), l'argomentazione è facilmente controbattibile: secondo la più antica tradizione *rāmānandī* che, come

²⁶¹ Cfr. B. Śrīvāstava, *op. cit.*, p. 111.

²⁶² Cfr. Svāmī Rāmnareśācārya, *Ācāryāśīth*, in *Śrīmaṭh Smārikā*, *cit.*, pp. XIX-XX. Della diffusione di curiose teorie sulla derivazione dei Rāmānujī dai Rāmānandī è possibile trovare documentazione anche in rete. Ne è un esempio un sito rāmaita, dove tra le altre amenità si legge: "In reality Śrī-Sampradāya of Jagadguru Rāmānujacharya [*sic*] should be taken as branch of the eternal Śrī-Sampradāya of Jagadguru Rāmānandacharya [*sic*]" (<http://lordrama.co.in/sri-vaiṣṇav-parampara.html>, visitato nell'ottobre 2015).

abbiamo visto, è attestata ancora nel racconto di Rūpkaḷā, alle origini del Rāmānanda-sampradāya ci sarebbe proprio l'esigenza di una maggiore liberalità e apertura nelle regole dell'*ācāra* da parte di Rāmānanda ed è naturale che fra i suoi discendenti anche il culto si sia poi evoluto in modo autonomo, assumendo caratteristiche originali e proprie. Più difficile è invece giustificare l'uso di un *mantra* diverso: come osserva anche Svāmī Rāmnaresācārya, visto che ogni maestro può iniziare solo al *mantra* che egli stesso ha ricevuto durante una regolare iniziazione, Rāghavānanda non può aver dato al suo discepolo Rāmānanda se non un *mantra* che egli stesso aveva ricevuto da una catena ininterrotta di maestri, il che ovviamente suppone che alle spalle di Rāghavānanda, e quindi di Rāmānanda stesso, ci sia stata una catena di maestri ramaiti.²⁶³ Il problema tuttavia non doveva apparire tale a Rūpkaḷā: nel suo commento alla *Bhaktamāl*, infatti, pur accettando l'appartenenza di Rāmānanda alla *paramparā* di Rāmānuja, attestata da Nābhādās, e l'origine trascendente, da Lakṣmī e da Nārāyaṇa, di tale *paramparā*²⁶⁴, egli riporta una diversa *paramparā* per la trasmissione del *rāma-mantra* (*Śrīrāmamantra paramparā*). Tale trasmissione sarebbe partita da Rāma e Sītā e, attraverso Hanumān, Brahmā, Vaśiṣṭa, Parāśara, Vyāsa, Śukadeva..., sarebbe giunta sino a Rāmānanda. In essa solo i nomi degli ultimi due maestri coincidono con quelli che ritroviamo nella *paramparā* di Nābhādās: Hariyānanda e Rāghavānanda.²⁶⁵ Prendendo per buoni questi dati, si potrebbe quindi semplicemente ipotizzare che sia stato proprio Hariyānanda a ricevere il *rāma-mantra*, forse in una seconda iniziazione, scegliendo poi Rāma anziché Viṣṇu quale *Iṣṭadevatā*. La cosa può non sembrare così strana considerando che Rāma è un *avatāra* di Viṣṇu, quindi una figura divina strettamente legata all'ambito *vaiṣṇava* all'interno del quale è stata

²⁶³ Interessanti su questo punto sono le argomentazioni di Rāmnaresācārya. Partendo dalla definizione classica di *sampradāya* – «si dice *sampradāya* ciò che, di fondato sugli *Śāstra*, viene acquisito attraverso una relazione ininterrotta di maestri e discepoli» – egli afferma: «Svāmī Rāghavānanda diede a Rāmānandajī l'insegnamento del *rāma-mantra* e diede inizio alla *rāmopāsanā*. Sulla base di questa affermazione risulta certo che anch'egli abbia ricevuto il *rāma-mantra* e la *rāmopāsanā* attraverso la sua ininterrotta *guru-paramparā*. Svāmī Rāghavānanda, che fu sommo protettore del *Sanātana-dharma* vedico, non avrebbe potuto dare l'insegnamento di un *mantra* non ricevuto attraverso la *guru-paramparā*. Nel Rāmānuja-sampradāya non c'è mai stato l'insegnamento del *rāma-mantra* come fondamentale. Sītā e Rāma non sono mai stati considerati il supremo oggetto di culto. Perciò o bisogna accettare che Svāmī Rāghavānandajī sia stato un libero battitore (*svacchandācārī*), incurante dell'autorità degli *Śāstra*, o bisognerà collegarlo con una *paramparā* vedica nella quale ci sia stato da sempre il tramandarsi ininterrotto del *rāma-mantra* e della *rāmopāsanā*». *Ibidem*, p. XX. Un'argomentazione simile a questa di Rāmnaresācārya è stata fatta, sebbene in un'ottica completamente diversa, anche da R. Burghart. Cfr. *The Founding of the Ramanandi Sect*, in "Ethnohistory" 25, 2, 1978, p. 131.

²⁶⁴ Cfr. *Bhaktamāl*, *chappay* 30 e commento di Rūpkaḷā, pp. 260-261.

²⁶⁵ Cfr. *Bhaktamāl*, p. 283.

sempre oggetto di culto: il culto di Rāma quindi, anche se venerato come il principale aspetto del divino, non poteva sembrare in alcun modo incompatibile con la spiritualità degli Śrī-vaiṣṇava. Esclusivismo e settarismo non sono certo tipici della mentalità hindū – portata per natura a procedere per inclusione piuttosto che per esclusione – anche se, come dovunque accade, essi possono entrare in ballo quando ci siano particolari situazioni, particolari interessi da difendere o pesanti influenze esterne (come dimostra il fondamentalismo hindū dei nostri giorni).

La presenza nel *Bhaktisudhāsvād tilak* di una *rāma-mantra-paramparā* in cui non compare il nome di Rāmānuja, secondo Pinch²⁶⁶, starebbe ad indicare che anche Rūpkaḷā, che pure aveva sempre cercato di restare lontano dalle controversie di cui abbiamo parlato, avrebbe finito per esserne in qualche modo coinvolto e per cedere alle pressioni di quelli che potremmo chiamare gli “indipendentisti”. Sempre secondo Pinch, infatti, nelle edizioni della *Bhaktamāl* successive alla prima, in particolare in quella della Tejkumar Press di Lucknow (la stessa che è stata utilizzata in questo studio) sarebbe comparsa una nuova *guru-paramparā*, nella quale il nome di Rāmānuja sarebbe assente.²⁶⁷ Ma a un attento esame del *tilak* di Rūpkaḷā quest’affermazione di Pinch appare infondata. Anzitutto la *paramparā* citata da Pinch, che si trova pag. 283 dell’edizione di Lucknow, è espressamente indicata da Rūpkaḷā come *mantra-paramparā* e non come *guru-paramparā* (“*Atha śrīrāmamantrarāja paramparā*”, recita il titolo a mo’ di *incipit*). Inoltre non si può pensare che questa *rāma-mantra-paramparā* avesse lo scopo di invalidare la *guru-paramparā* che discende da Rāmānuja, dato che a pag. 284, nel commento al *chappay* 35 della *Bhaktamāl*, tale discendenza è chiaramente affermata; inoltre a pag. 295 le cronologie di Rāmānuja e di Rāmānanda sono messe schematicamente a confronto; infine a pag. 296 i nomi di Rāmānanda e di Rāmānuja compaiono entrambi nella *guru-paramparā* dello stesso Rūpkaḷā. Anzi, si potrebbe fondatamente ipotizzare che Rūpkaḷā abbia riportato la *rāma-mantra-paramparā*, senza intervenire a modificare la *guru-paramparā*, proprio per rispondere implicitamente ad argomentazioni come quelle di Rāmnaresācārya.

Se si può disquisire sul significato e sull’origine delle innegabili differenze esistenti tra i Rāmānandī e gli Śrī-vaiṣṇava, non si può negare l’esistenza di numerosi documenti comprovanti la discendenza dei primi dai secondi. Abbiamo già visto (nella sezione 1.2) come per quanto riguarda quello che forse è il più importante di tali documenti, cioè la *Bhaktamāl* di Nābhādās, gli “indipendentisti” risolvono il problema della

²⁶⁶ Cfr. *Peasants and Monks*, cit., p. 67.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 188, nota 80.

sua testimonianza affermando che il suo testo è stato fraudolentemente modificato – almeno nel passo in cui si afferma la discendenza di Rāmānanda da Rāmānuja – e che dunque non può essere considerato autorevole in materia.²⁶⁸

Un altro caso analogo è il già citato passo della *Hari-bhakti-sindhu-velā* di Anantānanda, dove Rāghavānanda è detto *rāmānuja kulodbhava*, cioè “nato dalla famiglia di Rāmānuja”. Svāmī Bhagavadācārya, nel suo *Paramparāparitrāṇ*, afferma che si tratta di una lezione errata e che il passo in questione va invece letto *rāmānuka kulodbhava*, cioè “nato dalla famiglia ramaita”. E lo stesso emendamento (*rāmānuka* in luogo di *rāmānuja*) viene da lui proposto anche per altri testi comprovanti l’appartenenza di Rāmānanda alla *paramparā* di Rāmānuja. Per quanto riguarda la *guru-paramparā* che si trova nella *Rāmārcana-paddhati*, Bhagavadācārya semplicemente la considera priva di ogni autorevolezza in considerazione delle differenze esistenti nelle due edizioni della *Rāmārcana-paddhati* a lui note (quella di Paṇḍit Rāmānārāyaṇdās e quella di Paṇḍit Rāmāhaldās).²⁶⁹ Anzi, forse proprio a causa della *guru-paramparā* presente in essa, Bhagavadācārya giunse al punto di negare che la *Rāmārcana-paddhati* fosse opera di Rāmānanda.²⁷⁰ La *paramparā* accettata da Bhagavadācārya è invece quella contenuta in un testo di Agradās, il guru di Nābhādās, testo assai misterioso di cui in realtà, secondo B. Śrīvāstava, non esisterebbe alcuna copia manoscritta.²⁷¹ Del resto, P. van der Veer sostiene che lo stesso Bhagavadācārya avrebbe candidamente ammesso nella sua autobiografia che il testo di Agradās era un falso da lui prodotto per una buona causa.²⁷² Per inciso, è significativo

²⁶⁸ Per esempio Yogirāj Govatsa afferma che molti manoscritti della *Bhaktamāl* presentano la lezione *Śrī Rāmānanda paddhati pratāp* in luogo di *Śrīrāmānuja paddhati pratāp* nel *chappay* 35 dove si parla della *paramparā* di Rāmānanda. L’autore lo sostiene in un capitolo intitolato *Rāmānanda aur Rāmānuja vivād*, dal tono marcatamente apologetico, tono che del resto caratterizza tutto quanto il suo libro. Cfr. Y. Govatsa, *op. cit.*, pp. 139-144. Più intelligente e sottile è invece l’argomentazione portata da Rāmānareśācārya, che non richiede alcuna modifica al testo della *Bhaktamāl*: secondo il Jagadguru, sebbene il termine *paddhati*, che compare nel passo in questione, abbia generalmente nella *Bhaktamāl* il significato di *sampradāya* o di *path / mārga* (“via”: così è stato reso anche da me; cfr. 1.2 *supra*), nel preciso contesto del *chappay* 35 avrebbe invece il significato di *siddhānta* (“dottrina”, “principio dottrinale”): ora è innegabile che il Viśiṣṭādvaita di Rāmānuja e quello di Rāmānanda sono sostanzialmente identici. La *Bhaktamāl* quindi proverebbe soltanto l’adesione di Rāmānanda alla dottrina di Rāmānuja. Cfr. *art. cit.*, p. XX.

²⁶⁹ Su tutte queste argomentazioni di Bhagavadācārya cfr. B. Śrīvāstava, *op. cit.*, pp. 161-163 e P. Sārasvat Sārvabhaum Parampūjya, *art. cit.*, pp. 253-255.

²⁷⁰ Sul tema si veda cap. III, 1.3 *infra*.

²⁷¹ Cfr. B. Śrīvāstava, *op. cit.*, pp. 163-164.

²⁷² Cfr. *op. cit.*, p. 103. Van der Veer però confonde evidentemente Agradās con Anantānanda o con qualche altro suo discepolo, perché afferma che si tratta di un discepolo diretto di Rāmānanda. Agradās rende omaggio a Rāmānuja in apertura della sua *Dhyān-māñjarī*

il fatto che la *guru-paramparā* accettata da Bhagavadācārya coincida pienamente con la *paramparā* del *rāma-mantra* che si trova nel commento di Rūpkalā alla *Bhaktamāl*.

Per sostenere l'origine indipendente del proprio *sampradāya* i Rāmānandī “indipendentisti” non si sono limitati a forzare l'interpretazione di documenti esistenti o a cercare di provarne l'inattendibilità, ma ne hanno anche prodotto essi stessi. Fra questi documenti il più discusso è stato l'*Ānanda-bhāṣya*, attribuito a Rāmānanda stesso, cui s'è già fatto cenno. Il testo fu pubblicato per la prima volta nel 1929 e il suo curatore, Raghuvardās Vedāntī, ne fu probabilmente anche l'autore. L'*Ānanda-bhāṣya* è un commento ai *Brahma-sūtra*: dimostrare che Rāmānanda aveva scritto un *bhāṣya* ai *Brahma-sūtra* – opera dalla quale nessun grande maestro *vedāntin* iniziatore di una nuova scuola di pensiero ha mai potuto esimersi – era ovviamente un modo per fondare l'indipendenza del Rāmānanda-sampradāya da quello di Rāmānuja, dimostrando la volontà del suo fondatore di dare avvio a una nuova scuola (anche se poi di fatto l'*Ānanda-bhāṣya* segue i principi del Viśiṣṭādvaita-vedānta). Sul tema dell'*Ānanda-bhāṣya* torneremo nel capitolo sulle opere di Rāmānanda. Per ora basti ricordare il fatto che lo stesso Rāmānanda esorta a studiare lo *Śrī-bhāṣya* di Rāmānuja nel *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara*, un'opera la cui attribuzione sembra avere una certa attendibilità o sulla quale, per lo meno, gravano minori sospetti.²⁷³ Chiunque ne sia l'autore, perché mai nel *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* viene raccomandato lo studio dello *Śrī-bhāṣya* in presenza di un commento ai *Brahma-sūtra* di Rāmānanda? Del resto, come abbiamo visto, persino Farquhar, che certamente doveva aver avuto vari contatti con esponenti del movimento *rāmānandī*, afferma esplicitamente che Rāmānanda non scrisse mai un commento ai *Brahmā-sūtra* e che i suoi seguaci utilizzavano quello di Rāmānuja.

(cfr. nota 207 *supra*) e, secondo Paṇḍit Rāmṭahaldās (citato da B. Śrīvāstav, in *op. cit.*, p. 159), anche in un'opera sanscrita a lui attribuita, l'*Anandatattva-dīpikā*.

²⁷³ *Śakteḥ śrībhāṣyātaśca draviḍamunikṛtotkrṣṭa divyāiḥ prabandhaiḥ / kālakṣepo vidheyah suvijitakaraṇaiḥ svākṛteryāvadantam* // Il verso in questione è riportato da B. Śrīvāstav (in *op. cit.*, p. 2), che non ne cita il numero ma soltanto la pagina (p. 28 di un'edizione di Ayodhyā, curata da Rāmṭahaldās). Tuttavia nel testo del *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* da me esaminato questo verso compare con la seguente variante: *śaktair ānandabhāṣyair atha ca śubhatam ācārya divyaprabandhaiḥ* / (VMBP VIII, 2, p. 600). Significativo è il fatto che sul frontespizio di quest'edizione si legga: *ānandabhāṣyakāra jagadguru śrīrāmānandācārya praṇiṭaḥ śrīvaiṣṇava-matābja-bhāskara*, cioè “*Śrīvaiṣṇava-matābja-bhāskara*, scritto dal Jagadguru Śrī Rāmānandācārya, autore dell'*Ānanda-bhāṣya*”. Nell'edizione del *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* curata da Bhagavadācārya si parla invece di un *bhāṣya* non meglio identificato (il verso è citato ancora da B. Śrīvāstav, in *op. cit.*, p. 290, nota 2): *bhāṣyenaṛāmāyaṇa to hi kālakṣepo vidheyo'pi ca bhāratena* /.

È degno di nota il fatto che, al di fuori della cerchia dei Rāmānandī, gli stessi studiosi indiani che si occuparono della questione della *paramparā* di Rāmānanda presero in genere posizione a favore della sua discendenza da Rāmānuja. Soltanto tre anni dopo il Kumbha Melā di Ujjain del 1921, mentre infuriavano le dispute fra i Rāmānandī delle opposte fazioni, si espresse a favore della loro discendenza da Rāmānuja il celebre letterato Śyāmsundar Dās, dalle pagine della *Nāgrī Pracāriṇī Patrikā*.²⁷⁴ Anche due studiosi di primo piano come Rāmācandra Śukla e Bāldev Upādhyāya considerarono la derivazione dei Rāmānandī dagli Śrī-vaiṣṇava un incontrovertibile fatto storico.²⁷⁵

Un particolare contributo alla questione della *paramparā* di Rāmānuja ci viene dal già citato studio dell'antropologo olandese Peter van der Veer²⁷⁶, secondo il quale il legame con gli Śrī-vaiṣṇava sarebbe stato inventato dai Rāmānandī a partire dalla fine del XVI secolo o dall'inizio del XVII (l'epoca di Nābhādās), quando essi, cominciando a trovare una loro identità come comunità, sentirono il bisogno di accrescere il proprio prestigio: a questo fine, pur derivando dai *nāthyogī śivaiti*, i Rāmānandī si sarebbero costruiti un'affiliazione col movimento *vaiṣṇava*, che in quell'epoca aveva acquistato una grande popolarità grazie ai *krṣṇaiti* di Vallabhācārya, la cui influenza si esercitò soprattutto sui Rāmānandī *rāsik*. In realtà Van der Veer non tratta direttamente la questione della *paramparā* di Rāmānanda, ma essa è naturalmente connessa con la sua ricostruzione dell'origine dei Rāmānandī e dei motivi che li avrebbero indotti a inventarsi un'affiliazione con gli Śrīvaiṣṇava. L'affrontare anche solo sommariamente questo tema, ci obbligherebbe ad aprire una lunga parentesi storica, che sarebbe qui fuori luogo. L'argomento perciò sarà ripreso nell'ultimo capitolo.

Su un fatto si può concordare con Van der Veer: nel corso del tempo, e soprattutto all'epoca di Savāī Jaysimh di Jaypur (di cui parleremo in cap. VI, 5.2), la discendenza da Rāmānuja fu indubbiamente per i Rāmānandī uno strumento per accrescere il proprio prestigio, mentre al tempo di Bhagavadācārya e compagni divenne un fatto di prestigio proprio il negarla. Questa constatazione, tuttavia, non è sufficiente per sostenerne la "costruzione", data la presenza di numerosi documenti che vanno proprio nella direzione opposta. Possiamo anzi concludere che, in base alle fonti e agli studi sin qui esaminati, l'appartenenza di Rāmānanda alla *paramparā* che discende da Rāmānuja sembra emergere come un dato certo, o per lo

²⁷⁴ L'articolo di Śyāmsundar Dās (*Rāmvat sampradāy*, uscito nel n. 4 del 1924) è citato da W.R. Pinch, in *Reinventing Ramanand: Caste and History in Gangetic India*, in "Modern Asian Studies" 30, 3, 1996, p. 563, nota 45.

²⁷⁵ Cfr. R. Śukla, *op. cit.*, p. 83 e B. Upādhyāya, *op. cit.*, p. 256.

²⁷⁶ Cfr. in particolare pp. 86-95 e 173.

meno molto probabile. Tale appartenenza ha avuto il consenso unanime della tradizione *rāmānandī*, almeno fino all'inizio del XX secolo,²⁷⁷ nonché quello della stragrande maggioranza degli studiosi. Tuttavia allo stato attuale delle nostre conoscenze, non è possibile risalire con esattezza a tutti gli anelli della catena iniziatica che collega fra loro i due grandi maestri medioevali, poiché, come abbiamo visto, la *paramparā* fornitaci da Nābhādās nella *Bhaktamāl* è molto probabilmente incompleta e quella della *Rāmārcana-paddhati* presenta notevoli discrepanze nelle diverse edizioni dell'opera.

B. Śrīvāstav (in *op. cit.*, pp. 2-3) ha messo a confronto le *paramparā* contenute nell'edizione della *Rāmārcana-paddhati* curata da Rāmṇārāyaṇdās e in quella curata da Rāmṇahaldās: nella prima diciannove maestri separano Rāmānanda da Rāmānuja, nella seconda tredici. I maestri che compaiono in entrambe le *paramparā*, partendo da Rāmānuja, sono Kūreśa, Devādhīpa, Gaṅgādhara, Rameśvara, Dvārānanda, Deva o Devānanda (presente anche nella *paramparā* della *Bhaktamāl*), Śrīyānanda, oltre naturalmente a Rāghavānanda.²⁷⁸ B. Upādhyāya riporta un'altra *paramparā*, tratta da una terza edizione della *Rāmārcana-paddhati*, curata da Balbhadrādās, con un commento in sanscrito e in hindi e pubblicata a Jaypur nel 1931, che presenta una larga coincidenza con quella contenuta nell'edizione di Rāmṇahaldās e in cui dodici sono i guru fra Rāmānanda e Rāmānuja.²⁷⁹ È curioso notare come tutte e tre le *paramparā* presenti nelle diverse edizioni della *Rāmārcana-paddhati* abbiano in comune il fatto di porre all'inizio della catena iniziatica, nel punto in cui dovrebbe avere inizio la trasmissione del *mantra*, non Lakṣmī e Nārāyaṇa, ma Rāma e Sītā, il che naturalmente riproporrebbe il problema della trasmissione del *mantra* non in riferimento a Rāmānanda, ma a Rāmānuja: non è infatti pensabile che Rāmānuja abbia ricevuto al momento della sua iniziazione il *mantra* di Rāma! Anche Burghart, che esamina una *paramparā* identica a quella riportata da B. Upādhyāya, dunque probabilmente quella della *Rāmārcana-paddhati* nell'edizione di Balbhadrādās, rileva giustamente come la presenza di Rāmānuja all'interno di tale *paramparā* lo renda di fatto un *rāmavat*, iniziato al *mantra* di Rāma e non a quello di Nārāyaṇa. La spiegazione che Burghart dà di questo fatto è che la stesura di una tale *paramparā* sarebbe un'operazione di convenienza "politica": essa di per sé non proverebbe che Rāmānanda sia stato davvero discendente spirituale di Rāmānuja, ma

²⁷⁷ Persino Farquhar, che come abbiamo detto ha probabilmente avuto molti contatti con i Rāmānandī, nel 1922 scrive: «All Rāmānandīs believe to-day that Rāmānanda belonged to the Śrī-Vaiṣṇava sect, of which Rāmānuja is the chief ornament». Cfr. *art. cit.* 1922, p. 373.

²⁷⁸ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp.2-3.

²⁷⁹ Cfr. B. Upādhyāya, *op. cit.*, pp. 248-249.

soltanto che Rāmānanda (o quello che fra i suoi seguaci redasse la *Rāmārcana-paddhati*) avrebbe considerato vantaggioso in quel momento storico affiliare il suo nome a quello di Rāmānuja, pur salvando la regolare trasmissione del *rāma-mantra* a partire da un'origine divina. Da notare però che Burghart considera la *Rāmārcana-paddhati* come risalente all'inizio del XV secolo e non mette in dubbio il fatto che essa sia veramente opera di Rāmānanda o di uno dei suoi primi discepoli.²⁸⁰ Egli inoltre, pur citando un paio di volte la *Bhaktamāl*, trascura di esaminare anche le *paramparā* in essa contenute.²⁸¹

Infine, davvero curiosa è la *paramparā* di Rāmānanda riportata in *Ascetics of Kashi*. In essa non figura il nome di Rāmānuja e tuttavia la *paramparā* non si origina da Rāma, come ci si potrebbe aspettare data l'assenza di Rāmānuja, ma da Nārāyaṇa. Strana è pure l'assenza di Lakṣmī. Per il resto la *paramparā* ricalca quella del *rāma-mantra* riportata da Rūpkaḷā con la sola omissione del nome di Cidānanda. Gli autori per altro non si curano di citare le fonti della loro *rāmānanda-paramparā*: sembra legittimo presumere che si siano basati su informazioni esclusivamente orali.²⁸²

Per quanto poco attendibile possa essere la testimonianza di edizioni tanto discordi tra loro, per completezza d'informazione, riportiamo nello schema che segue le tre *paramparā* che vanno da Rāmānuja a Rāmānanda, contenute nelle tre edizioni della *Rāmārcana-paddhati* (quelle di Rāmānārāyaṇādās, Rāmṭahaldās e Balbhadrādās), confrontate con quella della *Bhaktamāl* di Nābhādās.

| RP 1914 (Rāmānārāyaṇādās) | RP 1927 ed. Rāmṭahaldās | RP 1931 ed. Bālbhadrādās | BM di Nābhādās |
|------------------------------|-------------------------------|--------------------------------|-------------------|
| | | | |
| Rāmānuja | Rāmānuja | Rāmānuja | Rāmānuja |

²⁸⁰ Cfr. *The Founding*, cit., pp. 128-129.

²⁸¹ Ricordiamo come la *Bhaktamāl* e il suo commento facciano regolarmente risalire la *paramparā* di Rāmānuja (e di conseguenza anche quella di Rāmānanda che è suo discendente) a Lakṣmī e Nārāyaṇa, (cfr. pp. 260-261), salvo poi fornire una *paramparā* "parallela" per la trasmissione del *rāma-mantra*, risalente a Rāma e Sītā (cfr. p. 283). Dal punto di vista dell'origine trascendente della trasmissione del *mantra*, davvero curiosa è la *paramparā* riportata dagli autori di *Ascetics of Kashi*. In essa non figura il nome di Rāmānuja e tuttavia la trasmissione non avviene a partire da Rāma, come ci si potrebbe aspettare data l'assenza di Rāmānuja, ma da Nārāyaṇa. Assai strana è pure l'assenza di Lakṣmī. Per il resto la *paramparā* ricalca quella del *rāma-mantra* riportata da Rūpkaḷā con la sola omissione del nome di Cidānanda. Gli autori purtroppo non si curano di citare la fonte da cui hanno tratto la *paramparā* da essi riportata, né entrano nel merito di una possibile discendenza di Rāmānanda da Rāmānuja.

²⁸² Cfr. S. Sinha e B. Saraswati, *Ascetics of Kashi*, N.K. Bose Memorial Foundation, Varanasi 1978, pp. 117-118.

| | | | |
|--------------|--------------|--------------|--------------|
| Kūreśa | Kūreśa | Kūreśa | |
| Parāśara | | | |
| | Vopadeva | Mādhavācārya | |
| | Mādhavācārya | Vopadeva | |
| Loka | | | |
| Devādhipa | Devādhipa | Devādhipa | |
| Śaileśa | | | |
| | Puruṣottama | Puruṣottama | |
| Barabara | | | |
| Narottama | | | |
| Gaṅgādhara | Gaṅgādhara | Gaṅgādhara | |
| Sada | Sadācārya | | |
| Rāmeśvara | Rāmeśvara | Rāmeśvara | |
| Dvārānanda | Dvārānanda | Dvārānanda | |
| Deva | Devānanda | Devānanda | Devācārya |
| Śyāmānanda | | | |
| Śruta | | | |
| Cidānanda | | | |
| Pūrṇa | | | |
| Śriyānanda | Śriyānanda | Śriyānanda | |
| | Haryānanda | Haryānanda | Haryānanda |
| Harṣaka | | | |
| Rāghavānanda | Rāghavānanda | Rāghavānanda | Rāghavānanda |
| Rāmānanda | Rāmānanda | Rāmānanda | Rāmānanda |

Naturalmente sarebbe interessante confrontare queste *paramparā* con quelle dei vari *math śrī-vaiṣṇava* dell'India meridionale per verificare se, almeno in qualcuna, sia possibile reperire delle corrispondenze, anche parziali, nei nomi dei vari anelli della catena iniziatica. Se una simile ricerca dovesse dare un esito positivo potrebbe rivelare da quale ceppo *śrī-vaiṣṇava* provenissero Rāghavānanda e il suo illustre discepolo. Sembra che P. van der Veer abbia fatto una ricerca del genere perché afferma che «we find no mention of these gurus [Rāghavānanda and Rāmānanda] in either the Tenkalai or the Vatakalai guru-disciple successions». ²⁸³ Tuttavia c'è da supporre che se veramente egli avesse condotto una simile vasta e impegnativa ricerca ne avrebbe dato un resoconto circostanziato. In ogni caso, molto probabilmente, una ricerca limitata ai soli nomi di Rāghavānanda e di Rāmānanda non avrebbe potuto dare se non un esito negativo: se infatti Rāghavānanda si trasferì al Nord, non poté lasciare dietro di sé, al Sud, una discendenza che conservasse memoria del suo nome e tanto meno del nome del suo discepolo!

²⁸³ Cfr. P. van der Veer, *op. cit.*, p. 99.

2.5 I discepoli

Altro punto cruciale nella vita di Rāmānanda, che ha diviso l'opinione degli studiosi soprattutto negli ultimi decenni, è quello dei discepoli: Rāmānanda fu veramente il guru di tutti i discepoli *sant* che gli sono attribuiti dalla tradizione, e cioè di Kabīr, di Raidās, di Pīpā, di Sen Nāi, di Dhanna?

Anche se perplessità in merito erano già state espresse, sia pure in modo blando, da alcuni studiosi come K. Sen e R.C. Majumdar²⁸⁴, fu probabilmente P. Caturvedī il primo a sollevare la questione esaminandola criticamente.²⁸⁵ Basandosi essenzialmente su considerazioni testuali – la cui validità per altro è sempre assai discutibile visto che quasi tutte le opere dei *sant* sono state tramandate a lungo oralmente prima di esser messe per scritto – egli giunge alla conclusione che dei cinque *sant* annoverati fra i discepoli di Rāmānanda forse nessuno lo fu realmente e che con ogni probabilità essi non furono neppure tutti contemporanei o comunque “*gurubhāi*” (condiscepoli) fra di loro. Ma l'opinione che più di ogni altra influenzò gli studi successivi fu quella di una grande studiosa di Kabīr, Charlotte Vaudeville. Pur non negando una possibile influenza di Rāmānanda su Kabīr, ella afferma che quando Kabīr parla del proprio guru si riferisce in realtà al *Satguru* interiore o, al massimo, come lo stesso P. Caturvedī ha ipotizzato²⁸⁶, ai diversi *sant* che Kabīr ha incontrato sulla sua strada e che gli sono stati in un modo o nell'altro maestri. L'attribuzione di un guru come Rāmānanda a Kabīr sarebbe dovuta sia al tentativo di “induizzare” Kabīr, sia al fatto che, secondo le parole di Vaudeville, «to be a *nirguru*, 'one without a Guru', is not respectable in Hindu tradition», donde la necessità di trovare per Kabīr un guru a ogni costo.²⁸⁷

L'atteggiamento scettico di P. Caturvedī e di C. Vaudeville è stato poi

²⁸⁴ Cfr. K. Sen, *The Mediaeval Mystics of North India*, in *The Cultural Heritage of India*, cit., vol. IV, p. 379 e R.C. Majumdar, *Mystic Saints*, cit., p. 565. Entrambi gli autori ipotizzano che alcuni dei discepoli che la tradizione attribuisce a Rāmānanda non siano stati suoi discepoli diretti, iniziati da lui, ma che siano diventati seguaci dei suoi insegnamenti dopo la sua scomparsa. Anche se nessuno dei due autori approfondisce l'argomento, è facile vedere in questa ipotesi il tentativo di conciliare in qualche modo la tradizione con le discrepanze esistenti nelle datazioni di Rāmānanda e dei discepoli che gli sono attribuiti.

²⁸⁵ Cfr. *Uttarī Bhārat*, cit. (edito per la prima volta nel 1950, come risulta dalla data in calce alla prefazione), pp. 226-229 e *Samt-sāhitya kī rūprekhā*, Bhārtī Bhaṃḍār, Ilāhābād 1984, pp. 44-45.

²⁸⁶ In *Uttarī Bhārat*, cit., pp. 160-161.

²⁸⁷ Cfr. C. Vaudeville, *Kabīr*, cit., pp. 110-116. La studiosa francese, che riafferma queste sue opinioni in modo ancor più categorico in un suo lavoro successivo (*A Weaver Named Kabir*, Oxford India Paperbacks, New Delhi 1997, I ed. 1993, pp. 87-92), sostiene l'impossibilità che anche gli altri *sant* siano stati discepoli di Rāmānanda.

largamente condiviso dalla critica successiva, le cui tesi, secondo K. Schomer, possono essere così riepilogate: 1) Rāmānanda non può aver avuto tutti i discepoli che gli sono attribuiti anzitutto per questioni cronologiche; 2) i *sant* non nominarono mai un guru umano e ciò dipende dal fatto che essi furono «independent figures whose spiritual awareness is based on personal experience alone»: in realtà dunque il guru di cui essi parlano è sempre soltanto il Guru interiore; 3) la tradizione successiva inventò la loro affiliazione con Rāmānanda – l'unico guru che per la sua larghezza di vedute poteva risultare credibile per simili personaggi – semplicemente per dar loro una “rispettabilità brahmanica” che li collegasse con la principale corrente ortodossa della *bhakti*.²⁸⁸

Una quarta tesi è quella formulata da W.M. Callewaert e P. G. Friedlander i quali, a proposito di Rāmānanda come possibile guru di Raidās, sostengono che tale credenza si basa esclusivamente su fonti *rāmānandī* e che in esse *sant* illustri, come Kabīr e Raidās, furono considerati discepoli di Rāmānanda al solo scopo di esaltare la sua grandezza.²⁸⁹

In certo senso, vanno in questa direzione le tesi formulate da scrittori *dalit*, che, in realtà, strumentalizzano essi stessi la figura di Kabīr, appropriandosene e dandone un'interpretazione funzionale alle proprie rivendicazioni socio-politiche. Ne è un esempio un curioso libro di Dharmavīr, *Kabīr aur Rāmānanda: kimvadamṭiyām*, dove si sostiene che l'idea che Kabīr fosse discepolo di Rāmānanda è una bugia brahmanica priva di fondamento, un tentativo di manipolare la realtà a danno dei *dalit*.²⁹⁰ Va nella medesima direzione anche l'opinione di uno studioso come J. S. Hawley, il quale scrive:

²⁸⁸ Cfr. K. Schomer, *Introduction: The Sant Tradition in Perspective*, in *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, edited by K. Schomer and W.H. McLeod, Motilal, Delhi 1987, p. 5.

²⁸⁹ Cfr. *RV*, p. 25. Callewaert sostiene quest'idea anche in *The Hagiographies of Anantadās*, *cit.*, p. 48, a proposito del racconto della *dīksā* di Kabīr che compare nella prima sezione del *Kabīr parcaī* (su cui cfr. *supra* 1.2), “fitting the purpose of the Rāmānandī Anantadās to enhance the greatness of Rāmānanda by calling Kabīr (and Dhanā, Pīpā and Raidās) disciple of Rāmānanda”.

²⁹⁰ Per dare un'idea dell'inattendibilità di questo libro (pubblicato a Delhi nel 2000 da Vāṇī Prakāśan) basti pensare che il suo autore, per dimostrare che Kabīr era del tutto estraneo alla visione hindū del mondo, giunge a sostenere che nei suoi canti non c'è nulla che autorizzi a ritenere che egli credesse alle rinascite (*punarjanma*), alla retribuzione karmica o ad altra idee del genere, che anzi egli contestava, ma che vi sarebbero state lette erroneamente e in mala fede da Hazārī Prasād Divivedī e da altri studiosi brahmani. Per quanto riguarda il problema del rapporto tra Kabīr e Hindūismo, ho espresso il mio punto di vista in un mio saggio, al quale rimando (P. Caracchi, *Who was a Hindu for Kabīr? Was Kabīr a Hindu?*, in *Feeding The Self, Feeling The Way*, edited by A. Monti, M. Goglio, E. Adami, L'Harmattan Italia, Torino 2005, pp. 19-60).

Rāmānand solves too many problems on too little evidence. [...] He locates Kabir in a specific monastic lineage – the Rāmānandīs’ – while also providing the means for him to have come from a Muslim family, as his name suggests, and then later he aligned by conversion with a kind of bhakti that at least some Brahmins could call their own. It’s all too neat, and too unechoed in the poems themselves. I have to side with lower-caste critics who think the connection between Rāmānand and Kabir was just a pious invention, a way to deny Kabir his roots.²⁹¹

In merito a queste affermazioni di Hawley, per ora limitiamoci ad osservare che accettare la testimonianza delle fonti agiografiche che fanno di Kabīr un discepolo di Rāmānanda non necessariamente implica il collocarlo in “a specific monastic lineage”, quello dei Rāmānandī, dato che esse lo descrivono anche come un tessitore, che aveva una moglie e dei figli. Anche gli altri *sant* che la tradizione considera discepoli di Rāmānanda erano persone che per lo più vivevano “nel mondo”, che esercitavano una professione e che si mantenevano col frutto del loro lavoro. Il *vairāgya* fu per loro una dimensione puramente interiore e non implicò affatto il diventare monaci *vairāgī*, in altre parole l’affiliazione spirituale a Rāmānanda non implicò quella al suo ordine monastico: allora come ora, diventare discepolo di un guru non necessariamente comportava il lasciare il mondo per abbracciare la vita ascetica nella sua comunità religiosa. Ne è prova la storia di Pīpā che, dopo esser stato accettato come discepolo da Rāmānanda, tornò addirittura a regnare su Gāgaraum, su suo preciso ordine. Eppure questa lettura forzata o distorta dell’agiografia si trova anche in altri studiosi, quali R. Burghart e P. van der Veer, che a partire da essa costruirono quella che, a mio avviso, è una distorta interpretazione della storia dei Rāmānandī, come avremo occasione di vedere più avanti.²⁹² Anche Vaudeville ha fatto ricorso a un’argomentazione di questo genere per contestare il fatto che Kabīr fosse discepolo di Rāmānanda: s’egli avesse davvero ricevuto il *mantra* iniziatico da Rāmānanda, sarebbe diventato un *rāmānandī vairāgī*, ma Kabīr non lo divenne mai, quindi non è possibile che abbia ricevuto la *dīkṣā* da Rāmānanda.²⁹³

Naturalmente per gli studiosi di Kabīr molte perplessità sono derivate

²⁹¹ Cfr. J.S. Hawley, *Three Bhakti Voices. Mirabai, Surdas and Kabir, and Their Times and Ours*, Oxford University Press, New Delhi 2006 (I ed. 2005), p. 272.

²⁹² Per la discussione di questo tema rimando a cap. VI, 5.3, *infra*.

²⁹³ Cfr. *Kabīr, cit.*, p. 110 e *A Weaver Named Kabir, cit.*, p. 87.

dalla difficoltà di conciliare la figura di Rāmānanda, presunto autore di opere che potremmo definire “confessionali” – come il *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* e la *Rāmārcana-paddhati* – e caposcuola di un *sampradāya* affiliato, o per lo meno collegato nella sua origine, con un *sampradāya* ortodosso com’è quello degli Śrī-vaiṣṇava, con la figura di Rāmānanda maestro spirituale di *sant* che non si possono certo definire campioni dell’ortodossia hindū, ma che anzi si presentano spesso in conflitto con l’autorità brahmanica.

Anche se chi scrive ritiene impossibile che s’arrivi a stabilire scientificamente, sulla base di prove inconfutabili, se davvero Kabīr, Raidās, Pīpā, Sen Nāi e Dhanna siano stati tutti quanti discepoli di Rāmānanda e *gurubhāi* fra loro, nondimeno le argomentazioni che sono state ora esaminate non sembrano del tutto convincenti. Anzitutto, se da un lato è certo innegabile la difficoltà di conciliare le datazioni di Kabīr e degli altri *sant* fra loro e con quella del loro supposto guru, è altrettanto vero che, come abbiamo visto seppur brevemente²⁹⁴, tali datazioni sono in genere assai aleatorie e sono ben lungi dall’esser scientificamente provate: non possono dunque esser considerate come prove fondanti né in un senso né in un altro. Sulla base dei pochi dati cronologici reperibili si possono al massimo formulare delle ipotesi, come dimostrano anche i fiumi d’inchiostro che negli studi sui *sant* sono stati e sono profusi a sostegno di questa o quella datazione.

Per quanto poi riguarda la tesi che i *sant* non fanno in genere il nome del proprio guru perché in realtà si tratta del Guru interiore, ci sono, a dimostrazione del contrario, dei passi molto chiari in cui le espressioni usate dai *sant* non lasciano dubbi sul fatto ch’essi stiano davvero parlando di un uomo in carne e ossa. Basti pensare alle esortazioni di Kabīr a scegliere il proprio guru con avvedutezza per non rischiare di continuare a vagare nel *samsāra*, a sincerarsi del fatto ch’egli sia libero da *lobha* e da *moha* (avidità e infatuazione)²⁹⁵: il *Satguru* interiore ovviamente non potrebbe esser scelto fra altri, né potrebbe avere vizi umani. Ancora più inequivocabile è il passo seguente:

Se il guru e Govinda fossero entrambi davanti a me, davanti a chi per primo mi prostreirei?

Sono un’offerta sacrificale a quel guru che mi ha dato la visione di Govinda.²⁹⁶

²⁹⁴ Nella sezione 2.3 *supra*. Per altri dati sulle datazioni di Rāmānanda e dei suoi discepoli cfr. anche *VRRJ*, pp. 15-21.

²⁹⁵ Cfr. *KD* 8, p. 3 e 10, p. 4.

²⁹⁶ Cfr. Sehdev Kumar, *The Vision of Kabīr*, Alpha & Omega, Waterloo, 1984, III, 1, p. 96.

È evidente che Kabīr non potrebbe esprimersi in questi termini se non in riferimento a un guru in carne e ossa, anche se poi nel guru umano è presente quello divino fino alla completa identificazione dei due, tant'è vero che Kabīr può anche dire: *guru gobinda to eka hai*, cioè «il guru e Govinda sono una sola cosa».²⁹⁷

Sulla tendenza della critica occidentale contemporanea a identificare i guru dei *sant* esclusivamente col Guru interiore sono state fatte alcune osservazioni degne di nota da D. Gold: egli vi vede cioè «a distinctly Protestant perspective» che porta ad accomunare il rifiuto degli dèi e del culto hindū col rifiuto dell'istituzione di un guru vivente. Tuttavia la *sādhanā* praticata dai *sant* era anche tantrica e yoghica, oltre che devozionale, e come continuamente avvertono i testi, non è possibile percorrere una via del genere senza l'aiuto e la guida di un maestro.²⁹⁸ Vorrei aggiungere che, se è vero che quest'osservazione di D. Gold presenta un'evidenza lapalissiana e incontestabile per chiunque si sia anche solo superficialmente occupato di yoga e di tantrismo, la sua validità può essere estesa, sebbene in modo meno necessitante, a qualunque tipo di *sādhanā*: l'essere *nirguru* sarà forse considerata una condizione poco rispettabile e finanche inconcepibile dal punto di vista hindū, ma è soprattutto una condizione nella quale è “tecnicamente” impossibile progredire davvero nella pratica.²⁹⁹ Inoltre sarebbe estremamente riduttivo il considerare il guru una “istituzione” come altre: il rapporto col guru è qualcosa che ha a che fare prima di tutto con la *sādhanā*, con la sfera dell'esperienza spirituale, perciò il fatto che i *sant* abbiano avuto un guru umano non toglie nulla al loro essere “independent figures”, nel senso che questo fatto non necessariamente potrebbe aver limitato il loro atteggiamento critico nei confronti di istituzioni sociali e religiose.

²⁹⁷ *KG, Sākhī*, I, 26, p. 3. Si vedano anche le citazioni portate da D. Gold a dimostrazione della “fisicità” del guru di Kabīr in *The Lord as Guru*, Oxford University Press, New York - Oxford 1987, pp. 107-108. Particolarmente celebre è la *sākhī* che recita: «Anche se il guru dimorasse a Benares e il discepolo sulla riva del mare, essi non si potrebbero dimenticare», in *KG, Sākhī* 44, 2, citata anche, con qualche variante, da H. Dvivedī, in *Kabīr*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1976, III ed., p. 150.

²⁹⁸ Cfr. D. Gold, *op. cit.*, pp. 107-109 e *Clan and Lineage among the Sants: Seed, Service, Substance*, in *The Sants, cit.*, pp. 306-307.

²⁹⁹ In genere questo è un fatto scontato per gli studiosi indiani. Per es. J. Simh e V. Simh, pur lasciando aperta la questione che Rāmānanda sia stato o meno guru di Kabīr, affermano che «in verità sulla via della *sādhanā* non è possibile raggiungere la perfezione senza l'aiuto e la *kṛpā* del guru». In *Kabīr Vānī Pīyūṣ*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṇasī 1995, V ed., p. 17. Cfr. anche N.N. Upādhyāya, *op. cit.*, p. 86. Ci sono stati, è vero, in India figure dalla straordinaria statura spirituale, come Ramaṇa Maharṣi, che hanno raggiunto l'esperienza suprema senza l'aiuto di un guru; si tratta però di casi assolutamente eccezionali e comunque, a quanto mi risulta, ciò non è mai avvenuto nelle tradizioni yoghiche e tanto meno in quella tantriche.

Naturalmente, se tutte queste considerazioni depongono a favore dell'umanità del guru, non escludono l'ipotesi, formulata da Caturvedī, che i *sant* possano aver avuto più di un guru.³⁰⁰ Ciò che però a mio parere può essere considerato indubitabile è il fatto che Rāmānanda sia stato il guru (o almeno uno dei guru) di Kabīr. Su questo punto concordo pienamente con H. Dvivedī³⁰¹, che è stato forse il più grande studioso indiano di Kabīr, e con D. Lorenzen.³⁰² Com'è noto, il nome di Rāmānanda compare almeno in un paio di passi nell'opera stessa di Kabīr, almeno se vogliamo limitarci ai canti che ci sono pervenuti attraverso una tradizione scritta, perché molti di più sono quelli affidati a tradizioni orali.³⁰³ Uno di questi due passi è contenuto nel *Bījak* che parla di Rāmānanda come “ebbro di *rāmras*”. Si tratta però di un passo la cui interpretazione è assai controversa perché qui il termine *rāmānanda* può anche non essere inteso come un nome proprio di persona, ma come la “beatitudine [che proviene] da Rāma”.³⁰⁴ Inequivocabile è invece il significato della *sākhī*, citata da H. Dvivedī³⁰⁵, che recita: *kaha kabīra dubidhā miṭī, guru miliyā rāmānanda/*. «Dice Kabīr, i dubbi sono svaniti da quando ho incontrato il guru Rāmānanda». La *sākhī* in questione è

³⁰⁰ Anche oggi l'idea che si possa aver un solo guru non è affatto un assioma accettato da tutti: vi è in molti la convinzione che, se uno solo può essere il *Satguru*, quello che conferisce la *dīkṣā*, vari possono però essere i *sādhaka guru* o gli *upaguru*, cioè coloro che, in assenza di quello o a “integrazione” di quello, possono guidare il praticante lungo un tratto di strada. Altri, più semplicemente sostengono che è perfettamente legittimo avere più guru perché in ogni caso è sempre il guru interiore che si manifesta attraverso quello esteriore, perciò non ci può essere limite alle sue manifestazioni e la sua voce si può udire attraverso quella di più di un maestro umano. Un esempio concreto della possibilità di avere più guru si trova nella vita di Ramakrishna: oltre al guru che lo iniziò al culto di Kālī, il grande mistico bengalese ebbe almeno altri due maestri: la monaca *bhairavī*, che gli diede un'iniziazione tantrica, e Totapuri, che lo guidò sulla via dell'esperienza *advaita*.

³⁰¹ Dvivedī sostiene che Rāmānanda fu il guru di Kabīr in tutti i suoi scritti che hanno trattato l'argomento (per es. in *Hindī sāhitya kī bhūmikā*, cit., p. 37 e p. 78), ma si veda in particolare *Kabīr*, cit., pp. 107, 110, tutto il cap. X (pp. 138-151) e p. 159. Tra gli altri autorevoli studiosi indiani che si sono espressi in questo senso vi sono R. Śukla (*op.cit.*, p. 53) e P. Baṛathvāla (*Hindī kāvya meṃ*, cit., pp. 99-104).

³⁰² Cfr. *Kabīr Legends*, cit., pp. 9-13. Lorenzen considera molto probabile che anche Raidās sia stato discepolo di Rāmānanda, mentre si dichiara più dubbioso per quanto riguarda Sen Nāī, Pīpā e Dhanna. Cfr. *Praises to a Formless God*, SUNY, Albany 1966, p. 276, n. 7.

³⁰³ Si veda, per esempio, il verso citato da Linda Hess, in *Bodies of Song*, cit., p. 276 e riportato in cap. V, nota 31.

³⁰⁴ Il passo in questione recita: *rāmānanda rāmarasa māte, kaha kabīra hama kahi kahi thāke//* (*KB, Śabda 77*, p. 137). *Rāmānanda* è interpretato come “Ram's bliss” per es. da Linda Hess e Shukdev Singh («Drunk on the juice / of Ram's bliss, / Kabir says, / I've said and I've said, / I'm tired of saying /», in *The Bījak of Kabir*, Motilal, Delhi 1986, p. 68). Si osservi che se anche, come altri sostengono, l'interpretazione corretta fosse «Rāmānanda è ebbro di *rāmras*», non vi sarebbe comunque un'esplicita allusione a Rāmānanda come proprio guru da parte di Kabīr.

³⁰⁵ In *Kabīr*, cit., p. 150.

contenuta nell'edizione delle *Sākhī* di Venkateśvar che non è annoverata fra quelle più autorevoli³⁰⁶, ma occorre tener presente che nessuna raccolta di Kabīr può offrire un'assoluta garanzia di autenticità, poiché egli non scrisse mai e la sua opera poetica fu messa per iscritto dai discepoli che ne raccolsero l'insegnamento.

Se la testimonianza dei testi può essere considerata inaffidabile o discutibile e se, come abbiamo visto in precedenza, incerti e discutibili sono pure i dati cronologici, su che cosa si può mai fondare la convinzione che Rāmānanda sia stato effettivamente guru di Kabīr?

In primo luogo per Kabīr non vale l'osservazione fatta da Callewaert e Friedlander che solo "interessate" fonti *rāmānandī* lo proclamino discepolo di Rāmānanda: anzi, come sostiene Lorenzen, la principale prova della relazione guru-discepolo che legava Rāmānanda e Kabīr è proprio l'unanimità della tradizione. In verità, per essere precisi, dovremmo parlare dell'unanimità di diverse tradizioni, non solo di quelle *rāmānandī* e *kabīrpanthī*. Per esempio, il racconto della *dīkṣā* di Kabīr, che abbiamo già avuto modo di commentare (in 1.2.2 *supra*) si trova nel *Kabīr parcaī* del *kabīrpanthī* Anantadās, nella *Bhaktirasbodhini*³⁰⁷, il commento alla *Bhaktamāl* del kṛṣṇaita Priyādās, del Caitanya-sampradāya, e in un testo in marāṭhī, il *Bhaktavijaya* di Mahīpati del 1762.³⁰⁸ Anche l'agiografo kṛṣṇaita Harirām Vyās, che scrisse intorno alla metà del XVI sec., definisce Kabīr *sevak* di Rāmānanda.³⁰⁹ Inoltre quello che Lorenzen chiama "the unanimous claim of the tradition" si basa anche su una precisa corrispondenza dei nomi dei maestri riscontrabile nelle genealogie che ci sono pervenute attraverso fonti diverse, quali il *Kabīr parcaī* di Anantadās e la *Bhaktamāl* di Nābhādās, ed è ben nota

³⁰⁶ *Satya Kabīr kī sākhī*, Venkateśvar, Bambaī 1977, p. 218. Ho trovato questa *sākhī* anche in un'altra raccolta: *Sākhī-Graṁtha*, col commento di Rāghavdās, Bābū Baijanāth Prasād Booksellers, Vārāṇasī 1983, II, 2, p. 41. La *sākhī* citata è preceduta da un'altra inneggiante anch'essa a Rāmānanda come *Satguru*. Per il vero, esiste anche un altro celebre verso attribuito a Kabīr che recita: «Mi sono manifestato a Kāśī e Rāmānanda mi ha destato» (*kāśī meṁ hama pragāṭa bhaye haiṁ, rāmananda cetāye*). Il verso si trova nelle *Vāṇī* edite da H. Dvivedī (in *Kabīr, cit.*, 29, p. 260) ed è citato anche da C. Vaudeville – che lo ha reperito nella *Kabīr Śabdāvalī*, una raccolta di versi attribuiti a Kabīr edita ad Allahabad nel 1908. Secondo la studiosa, questo verso non si troverebbe in nessuna delle principali tradizioni manoscritte dei canti di Kabīr e non sarebbe da considerarsi autorevole. Cfr. *A Weaver Named Kabir, cit.*, pp. 55-56.

³⁰⁷ *Kavitta* 268-269, in *Bhaktamāl*, ed. cit., pp. 480-482.

³⁰⁸ Cfr. *Stories of Indian Saints - Translation of Mahipati's Marathi Bhaktavijaya*, by J. E. Abbot and N. R. Godbole, Motilal, Delhi 1982, I ed. Poona 1933, cap. VII, pp. 109-122.

³⁰⁹ È una testimonianza che non si può ignorare, pur con tutte le cautele espresse da H. Pauwels, che riporta in traduzione il *pad* di Harirām Vyās, dove Kabīr è definito *sevak* di Rāmānanda, in *The Early Bhakti Milieu as Mirrored in the Poetry of Harirām Vyās*, in *Studies in South Asian Devotional Literature*, Manohar – École Française d'Extrême-Orient, Delhi-Paris 1994, pp. 29-30.

l'importanza che riveste in India la genealogia del proprio lignaggio spirituale!³¹⁰

In tutte le discussioni che sono sorte sul fatto che Kabīr, Raidās e gli altri *sant* siano stati realmente discepoli di Rāmānanda, c'è da chiedersi quanto in realtà abbia contato la convinzione – non chiaramente espressa e certo non teorizzata come tale, ma nondimeno assai diffusa negli ambienti accademici – che il non dar credito alla tradizione o, meglio ancora, il cercare di dimostrarne a tutti i costi l'infondatezza sia in qualche modo garanzia o prova di scientificità. La cosa è tanto più deplorabile in un orizzonte culturale come quello indiano, in cui la trasmissione tradizionale ha sempre avuto un ruolo essenziale. Con ciò non si intende affatto sostenere che ogni tradizione vada presa alla lettera: spesso occorre “leggere tra le righe”, occorre cercare di interpretare il dettato tradizionale per scoprire il messaggio da esso veicolato. Ma certo l'atteggiamento scientificamente più produttivo non è quello di collocare per partito preso la tradizione nel banco degli imputati.

Nel nostro caso la domanda che dobbiamo porci è quale messaggio possa veicolare la tradizione che vuole Kabīr e gli altri *sant* discepoli di Rāmānanda e *gurubhāī* fra loro, al di là di quella che può essere la sua attendibilità storica. Certamente una risposta si può trovare negli stretti legami culturali e religiosi che univano questi *sant*, nell'affinità profonda del loro sentire, del loro percorso interiore, della loro esperienza spirituale e soprattutto nel fatto che tutti, in vario modo e in varia misura, abbiano recepito almeno la parte più universale dell'insegnamento di Rāmānanda, facendosi poi essi stessi promotori degli insegnamenti spirituali che da lui direttamente o indirettamente appresero.³¹¹

Infine, per quanto riguarda la questione della possibilità per un maestro *vaiṣṇava* e *sanātani*, com'è oggi considerato Rāmānanda dai suoi seguaci, di esser stato guru di personaggi così singolari e così “indipendenti” come furono i *sant*, ricordiamo che è opinione universalmente diffusa in India che un *siddha guru* – o un *mahāguru*, per usare un'espressione di H. Dvivedī³¹² – quale doveva essere Rāmānanda, sia in grado di dare a ciascun discepolo una *sādhana* diversa a seconda della sua natura, dei suoi

³¹⁰ Per l'approfondimento di questo tema rimando a Lorenzen, *Kabir Legends*, cit., pp. 9-13. Altri argomenti a favore della filiazione spirituale di Kabīr da Rāmānanda sono esposti da Lorenzen in *The Life of Kabir in Legend*, in *Who Invented Hinduism*, cit., pp.105-106. La posizione di Lorenzen è fortemente sostenuta anche da P. Agravāl, in *Akath kahānī*, cit., p. 290 e in *In Search of Ramanand*, cit., p. 140.

³¹¹ Il fatto che i *sant* annoverati fra i discepoli di Rāmānanda, e in particolare Kabīr, siano stati comunque influenzati dall'insegnamento di Rāmānanda è ammesso anche da studiosi, come C. Vaudeville, che negano o mettono in dubbio ch'essi siano stati suoi discepoli diretti. Cfr. per es. C. Vaudeville, *Au cabaret de l'amour*, Gallimard /UNESCO, 1959, p. 12.

³¹² In *Hindī sāhitya. Udbhav aur vikās*, cit., p. 76.

interessi, delle sue predisposizioni karmiche. Interessante è anche l'osservazione che fa N.N. Upādhyāya a proposito della relazione guru-discepolo esistente fra Rāmānanda e Kabīr, il quale, pur avendo avuto un maestro *vaiṣṇava*, non può certamente esser considerato tale. Upādhyāya sostiene che non è affatto indispensabile che vi sia identità di vedute fra guru e discepolo, come del resto prova anche ciò che avvenne tra Rāmānanda e il suo guru Rāghavānanda. Il fatto essenziale della relazione guru-discepolo è che il guru guida il discepolo nella *sādhanā*, tenendo conto di quelle che sono le peculiarità della sua natura, mentre il discepolo s'impegna a progredire sotto questa sua guida.³¹³ Così non è inverosimile che mentre Anantānanda e altri discepoli, mettendosi sotto la guida di Rāmānanda si siano inseriti con lui nella grande corrente della tradizione *vaiṣṇava* (seppure rifondandola su basi nuove), Kabīr e forse anche Raidās, Sen Nāī e Dhanna, ricevendo da lui “la più preziosa di tutte le gemme”, cioè il nome di Rāma, abbiano invece colto solo la parte più universale del suo insegnamento, che ha nella *bhakti* la sua essenza e il suo fondamento.³¹⁴

³¹³ Cfr. *op. cit.*, p. 86. Su questo tema si vedano anche le osservazioni di H. Dvivedī riportate più oltre in cap. V, 2.

³¹⁴ Anche secondo H. Dvivedī, proprio la *bhakti* e il nome di Rāma furono i due doni che Kabīr ricevette da Rāmānanda. Cfr. *Kabīr, cit.*, p. 110 e pp. 147-148.

Capitolo terzo

LE OPERE SANSCRITE E L'INSEGNAMENTO DELL'ĀCĀRYA RĀMĀNANDA

1. Le opere sanscrite

1.1 Problemi di attribuzione

La stessa mancanza di certezze che avvolge la vita di Rāmānanda s'incontra anche esaminando le opere a lui attribuite, che, oltre tutto, non godettero mai di grande notorietà. Lo testimonia il fatto che studiosi come Majumdar e Farquahar, di tutte le opere a lui attribuite, dimostrarono di conoscere soltanto *Kahām jāise*, il *pad* che deve la sua fama al fatto d'essere incluso nel *Guru Granth* dei Sikh.³¹⁵

Rimandando il problema dell'attribuzione dei componimenti poetici in lingua hindī al capitolo successivo, esaminiamo ora i problemi di attribuzione delle opere sanscrite. Cinque in tutto sono quelle che gli vengono ascritte:

- 1) *Vaiṣṇavamātājya-bhāskara*
- 2) *Rāmārcana-paddhati*
- 3) *Ānanda-bhāṣya*
- 4) *Gītā-bhāṣya*
- 5) *Upaniṣad-bhāṣya*.

Di esse solo l'attribuzione a Rāmānanda delle prime due ha riscosso consensi fra gli studiosi.³¹⁶ Non si può tuttavia ignorare che c'è anche chi

³¹⁵ Cfr. R.C. Majumdar, *Mystic Saints*, in *The History and Culture of Indian People. The Delhi Sultanate*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1967, II ed., I ed. 1960, p. 561 e J. Farquhar, *Outline of the Religious Literature of India*, Motilal, Delhi 1967, I ed. 1920, p. 326. Veramente Farquhar dice di essere a conoscenza di un'opera *rāmānandī* intitolata *Vaiṣṇava Matājya Bhāskara*, «which probably does contain Viśiṣṭādvaita doctrine», ma ignora che tale opera sia attribuita a Rāmānanda stesso. Cfr. *The Historical Position of Ramananda*, in "The Journal of The Royal Asiatic Society", 1922, p. 378. Come Majumdar e Farquhar si espressero anche R.D. Ranade, *Pathway to God in Hindi Literature*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1959, pp. 100-101; A.M. Esnoul, *Ramanuja et la mystique vishnouite*, Ed. du Seuil, Paris 1964, p. 166; K. Sen, *The Mediaeval Mystics of North India*, in *The Cultural Heritage of India. Vol.IV. The Religions*, The Ramakrisna Mission, Calcutta 1956, II ed., p. 379; S.G. Tulpule, *Mysticism in Medieval India*, Harrowitz, Wiesbaden 1984, p. 246. *Kahām jāise* è qui tradotto e commentato nella II parte, alla quale rimando.

³¹⁶ Cfr. per esempio P. Barāthvāl, *RHR*, p. 11; P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat kī saṃt-*

ha messo in dubbio l'autenticità di tutte quante le opere sanscrite attribuite a Rāmānanda. Hans Bakker, per esempio, sostiene che il *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara* e la *Rāmārcana-paddhati* «are almost certainly later sectarian works, the latter being presumably a fabrication of the end of the 19th or beginning of the 20th century».³¹⁷ Bakker, tuttavia, non si preoccupa di giustificare o di approfondire le sue affermazioni. In tempi più recenti anche P. Agravāl ha messo fortemente in dubbio l'autenticità di queste due opere, pur senza prendere una netta posizione in materia.³¹⁸

Anche i problemi relativi all'autorialità delle opere attribuite a Rāmānanda contribuiscono ad alimentare l'enigmaticità della sua figura, della sua vita, del suo pensiero. Ma, pur in questo clima di generale incertezza, un fatto certo è che sono apocrifi i tre commentari attribuiti a Rāmānanda. In particolare, il *Gītā-bhāṣya* e l'*Upaniṣad-bhāṣya* non solo non sono mai stati pubblicati (almeno a quanto mi risulta), ma non se ne conoscono neppure redazioni manoscritte. Ne abbiamo notizia per la prima volta da autori *rāmānandī*, come Raghuvardās Vedāntī e Bhagavadācārya³¹⁹, che all'inizio del XX secolo diedero vita a quel movimento di pensiero, di cui s'è già parlato, inteso a dimostrare l'indipendenza del proprio *sampradāya* da quello degli Śrī-vaiṣṇava. Se ne può dunque dedurre che questi testi siano stati scritti per rafforzare l'immagine di Rāmānanda come caposcuola, o per lo meno come restauratore³²⁰, di un *sampradāya* indipendente e autosufficiente anche sul piano dottrinale. È interessante l'opinione espressa in merito da B.

paramparā, Bhārtī Bhaṁḍār, Pāhābād 1972, II ed., p. 230; H. Hindocha, *Rāmarasika Cult in the Rāmāyaṇa Tradition*, in *Critical Perspectives on the Rāmāyaṇa*, edited by J.K. Dodiya, Sarup & Sons, Delhi 2001, p. 126; D. Ray, *Hindī Hanumatkāvyā kā udbhav aur vikās*, Kitāb Mahal, Pāhābād 1988, p. 146; Vāsudev Siṁh, *Madhyakālīn bhakti āṁdolan ke sūtradhār Svāmī Rāmānanda*, in *Śrīmaṭh Smārikā*, Rāmānandācārya Anusamdhān Samsthān, Vārāṇasī 1989, p. 53; V. Snātak, *Saḡun bhaktikāvya*, in *Himḍī sāhitya kā itihās*, a cura di Nagendra, Mayūr Paperbacks, Noeḍa 1992, II ed., p. 186; B. Śrīvāstav, *Rāmānanda-sampradāya tathā hindī sāhitya par uskā prabhāv*, Hindī Pariṣad, Prayāg 1957, p. 153; R. Śukla, *Himḍī sāhitya kā itihās*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1972, XVII ed., p. 83.

³¹⁷ In *Ayodhyā*, Egbert Forsten, Gröningen 1986, p. 120. Cfr. anche T. Dīkṣīt, *Sant-kāvya*, in *Himḍī sāhitya kā itihās*, a cura di Nagendra, *cit.*, pp. 125-126. Pure Farquhar, nell'articolo sopra citato, sostiene che il *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara* è probabilmente un'opera assai recente, ma, poiché Farquhar non entra nel merito della questione, e anzi afferma di non aver esaminato l'opera, è verosimile che questa sua affermazione sia funzionale alla sua teoria secondo la quale i Rāmānandī avrebbero aderito al Viśiṣṭādvaita solo nel XVI secolo. Cfr. *supra*, cap. II, 2.4.

³¹⁸ Cfr. *Akath kahānī prem kī. Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, Rājkamal Prakāśan, Dillī, 2009, pp. 270-273 e *In search of Ramanand*, in *Ancient to Modern. Religion, Power, and Community in India*, edited by I. Banerjee-Dube and S. Dube, Oxford University Press, New Delhi 2009, pp. 161-166.

³¹⁹ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 109-110.

³²⁰ Si pensi alla storia dello Śrī-sampradāya "riscritta" da Raghuvardās Vedāntī nella sua introduzione all'*Ānanda-bhāṣya* (riassunta *supra*, in cap. II, 2.4).

Upādhyāya in un suo libro del 1953: «Ad Ayodhyā c'è una branca di Rāmānandī *vaiṣṇava* che non cessa di produrre nuovi libri, dichiarandoli opere originali di Svāmījī [cioè di Rāmānanda]. Lo scopo di questa branca è quello di dimostrare che il Rāmānandā-sampradāya è un *vaiṣṇava sampradāya* indipendente e di dichiarare Rāmānandajī il suo primo *ācārya* e fondatore, ma questo è assolutamente contrario alla realtà storica!»³²¹

1.2 L'Ānanda-bhāṣya

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, fra i “nuovi libri” di cui parla B. Upādhyāya s'annovera anche l'*Ānanda-bhāṣya*, cioè il commento ai *Brahma-sūtra* attribuito a Rāmānanda, ma il cui autore fu probabilmente Raghuvardās Vedāntī, il curatore della sua prima edizione che fu pubblicata ad Ahamdābād nel 1929³²². A essa infatti fecero seguito un'edizione del 1932 a cura di Bhagavadācārya, comprendente soltanto il quarto capitolo (ma come vedremo di un testo differente), e un'edizione il cui primo volume fu pubblicato ad Ahamdābād nel 1965. Se mai quest'opera è stata portata a termine, deve aver assunto dimensioni considerevoli perché il primo volume, che è l'unico da me reperito e di cui sono a conoscenza³²³, contiene in 186 pagine il commento di soli 31 *sūtra*. L'edizione è curata da Vedāntapīṭhācārya che l'ha corredata di un commento hindī basato su quello iniziato dal suo guru, Raghuvārācārya Vedāntakeśarī (identificabile con Raghuvardās Vedāntī), che non poté essere ultimato per la morte del medesimo, secondo quanto lo stesso Vedāntapīṭhācārya afferma nell'introduzione.³²⁴

Anche se oggi l'autenticità dell'*Ānanda-bhāṣya* è data ormai per

³²¹ Cfr. *Bhāgavat sampradāya*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1953, p. 256. In termini non molto diversi si esprime R. Śukla, in *op. cit.*, p. 83.

³²² Cfr. cap. II, 2.4. L'edizione da me consultata (Rāmānandācārya, *Śrīānandabhāṣyam*, Svāmī Śrīvaiṣṇavācārya Vedāntapīṭhācārya viracitena *Śrīvaiṣṇavālaṅkāra bhāṣyeṇa alaṅkṛtam*, saṁśodhaka Svāmī Śrīraghuvārācārya Vedāntakeśarī, prakāśaka Svāmī Śrīvaiṣṇavācārya Vedāntapīṭhācārya, Ahamdābād 1965) è probabilmente una ristampa di quella del 1929. Raghuvardās Vedāntī, *alias* Raghuvārācārya, scrisse poi, a suo nome, un piccolo commento ai *Brahmasūtra*, che si proclama fondato sull'*Ānanda-bhāṣya*: *Śrībrahmasūtrīyavedāntavṛttiḥ. A Commentary upon the Brahma Sutra's [sic] following the Ānanda Bhāṣyas*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1942.

³²³ Sul retro del libro, in copertina, Motilal di Benares è indicato come uno dei due centri di distribuzione (*prāptisthānam*) dell'opera, ma proprio lì nel 1977 era disponibile soltanto il primo volume e non si aveva notizia di volumi successivi! Ciò fa supporre che l'opera sia rimasta incompleta.

³²⁴ Cfr. *Śrīānandabhāṣyam*, col commento *Śrīvaiṣṇavālaṅkāra* di Svāmī Śrīvaiṣṇavācārya Vedāntapīṭhācārya, vol. I, Ahamdābād 1965, p. 9.

scontata dai Rāmānandī – o per lo meno dai Rāmānandī “indipendentisti”, che sono oggi la maggioranza – l’opera non è mai stata considerata autentica dagli studiosi, fin da quando se ne ebbe conoscenza.³²⁵ L’autenticità dell’*Ānanda-bhāṣya* fu appassionatamente difesa da Bhagavadācārya, che ne aveva annunciato fin dal 1920 l’imminente pubblicazione e che, come abbiamo visto, fu uno dei primi e più importanti sostenitori dell’origine indipendente dello Śrī-sampradāya (ricordiamo che la redazione di un commento ai *Brahma-sūtra* attribuito a Rāmānanda doveva precisamente servire a legittimare tale indipendenza). Ma in seguito lo stesso Bhagavadācārya dovette arrendersi di fronte all’evidenza dei fatti. Nel 1963, come risulta dalla data della prefazione, pubblicò poi un suo commentario ai *Brahma-sūtra* dal titolo di *Rāmānanda-bhāṣya*, basato – egli afferma – sulla dottrina di Rāmānanda, il quale non avrebbe avuto il tempo di redigere un proprio commentario ai *Brahma-sūtra*, come ci si potrebbe aspettare da un grande Maestro della sua levatura, perché troppo impegnato a proteggere il *dharma* hindū dagli attacchi dei musulmani.³²⁶ Nella prima pagina del *Rāmānanda-bhāṣya* si trova scritto in hindī a grandi lettere: «Compendio della dichiarazione fatta incessantemente da venticinque anni. L’*Ānanda-bhāṣya* che va sotto il nome di Śrī Rāmānanda Svāmījī, stampato ad Ahamdābād nell’Utkrṣṭa Mudraṅālaya e dovunque esso sia stampato, non è opera di Rāmānanda Svāmījī. È stato reso noto ascrivendolo a Svāmī Rāmānandajī dopo esser stato scopiazzato dallo *Śrī Jānakīkṛpābhāṣya*». ³²⁷ Effettivamente egli aveva già espresso chiaramente la convinzione che l’*Ānanda-bhāṣya*, edito da Raghuvardās Vedāntī fosse un rimaneggiamento del ben più ampio *Jānakī-bhāṣya*, redatto da Rāmprasādācārya oltre un secolo prima,³²⁸ anche nella prefazione all’edizione da lui curata del

³²⁵ Significativo è il fatto che in un primo tempo, prima cioè che l’origine indipendente dello Śrī-sampradāya diventasse convinzione molto diffusa fra i Rāmānandī, ci furono anche studiosi *rāmānandī* che si espressero in questo senso. Così per esempio Paṇḍit Rāmṭahaldās, nella prefazione alla sua edizione del *Vaiṣṇavamātābja-bhāṣya* del 1927, denunciò l’*Ānanda-bhāṣya* come un falso due anni prima che fosse pubblicato, affermando a chiare lettere che a Rāmānanda non si possono ascrivere altre opere sanscrite oltre al *Vaiṣṇavamātābja-bhāṣya* e alla *Rāmārcana-paddhati*. Cfr. B. Śrīvāstava, *op. cit.*, p. 117.

³²⁶ Cfr. Bhagavadācārya, *Śrīrāmānandabhāṣyam*, Svāmī Śrī Bhagavadācārya-Smāraksadan, Ayodhyā s.d., p. 5 e p. 15.

³²⁷ *Paccīs varsoṃ nirantar kī jāti hūi ghoṣṇā kā sārāṃś. Śrī Rāmānanda Svāmījī ke nām se jo Ānanda-bhāṣya Utkrṣṭa Mudraṅālay Ahamdābād mudrit hai tathā ab kahām kahīm bhī mudrit ho, vah Śrī Rāmānanda Svāmījī kā kṛti nahīm hai. Vah Śrī Jānakīkṛpābhāṣya ko kāṭchāmṭkar Svāmī Rāmānandajīke nāmse prakhyāt kiyā gayā hai. Svāmī Bhagavadācārya.*

³²⁸ B. Śrīvāstava ha confrontato il testo dell’*Ānanda-bhāṣya* con quello del *Jānakī-bhāṣya*, dimostrando come effettivamente il primo dipenda dal secondo (*ibidem*, pp. 122-127). Secondo Bakker, anche il *Jānakī-bhāṣya* rientrerebbe nel novero dei falsi prodotti nei primi decenni del Ventesimo secolo da parte dei maestri *rāmānandī* Rāmānāyandās (il curatore del *Rāmānandajanmotsava*) e Rāmvalabhāraṇa (cfr. *Ayodhyā, cit.*, pt. II, p. XV).

Vaiṣṇavamātābja-bhāskara (1929), manifestando con accenti accorati il suo disappunto per la creazione di questo falso che gettava il discredito su tutto il *sampradāya*. Egli attribuì anche la paternità dell’*Ānanda-bhāṣya* allo stesso Raghuvardās, sfidandolo a mostrare pubblicamente il manoscritto su cui si fondava la sua edizione e a sottoporlo all’esame degli studiosi per dimostrare il contrario. In realtà questo invito era una sfida: Bhagavadācārya sapeva benissimo che il manoscritto era inesistente, se è vero, come sembra da alcune fonti, che Raghuvardās stesso gli aveva confidato d’esser l’autore dell’*Ānanda-bhāṣya*. Sembra che dietro a questo mutato atteggiamento di Bhagavadācārya ci fosse non soltanto l’impossibilità dello studioso di continuare sostenere l’autenticità di un falso contro ogni evidenza, ma anche il deterioramento dei suoi rapporti con Raghuvardās.³²⁹

Come s’è accennato, Bhagavadācārya editò egli stesso il quarto *adhyāya* di un *Ānanda-bhāṣya*, che venne pubblicato prima a Kāśī, poi a Ahamdābād nel 1932. Nella prefazione egli affermò però che si trattava di un testo diverso da quello di Raghuvardās Vedāntī, un testo che egli aveva ricevuto dal suo guru e che, secondo la sua ipotesi, andava attribuito non a Rāmānanda, ma a Devācārya, un maestro appartenente alla *paramparā* di Rāmānanda in linea ascendente.³³⁰

È un fatto che, nonostante la grande autorità di cui godeva all’interno dello Śrī-sampradāya, evidentemente Bhagavadācārya non fu in grado di arginare fra i Rāmānandī il diffondersi della convinzione – che in un primo tempo egli stesso aveva contribuito a creare³³¹ – che Rāmānanda avesse scritto un commentario ai *Brahma-sūtra* e che tale commentario fosse appunto l’*Ānanda-bhāṣya*. Oggi nel *sampradāya* (o per lo meno fra gli “indipendentisti” del *sampradāya*) questo testo è considerato come l’autorità suprema in fatto di dottrina, soppiantando lo *Śrī-bhāṣya* di Rāmānuja, anche se, per il vero, non si può dire che esso goda di gran diffusione: a parte la grande difficoltà di reperirlo, basta dare un’occhiata alle pubblicazioni del *sampradāya* per rendersi conto di come gli stessi studiosi *rāmānandī*, mentre citano la *Rāmārcana-paddhati* e il *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara*, non citino quasi mai l’*Ānanda-bhāṣya*, pur

³²⁹ Sull’intera questione cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 115-119 e P. Agrawal, *In Search of Ramanand: The Guru of Kabir and Others*, in *Ancient to Modern. Religion, Power, and Community in India*, edited by I. Banerjee-Dube and S. Dube, Oxford University Press, New Delhi 2009, p. 165-166.

³³⁰ *Ibidem*, pp. 117-118. Il nome di Devācārya compare sia nella *paramparā* riportata da Nābhādās, sia in quella di un’edizione della *Rāmārcana-paddhati* (cfr. *supra*, cap. II, 1.2 e 2.4).

³³¹ Si veda la citazione (fatta da B. Śrīvāstav in *op. cit.*, pp. 107-108) di un brano tratto dalla sua prefazione al *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara*, dov’egli sostiene che l’*Ānanda-bhāṣya* fu scritto da Rāmānanda prima del *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara*, riconoscendone così implicitamente la paternità.

invocandone l'autorità e difendendone l'autenticità.³³²

Dal punto di vista del contenuto, l'*Ānanda-bhāṣya* fa proprie le tesi del Viśiṣṭādvaita enunciate nello *Śrī-bhāṣya*, identificando però, naturalmente, il *Brahman* supremo con Rāma.³³³ Un fatto curioso è che una delle otto sezioni del Dipartimento di Vedānta della Sampūrṇānanda Saṃskṛt Viśvavidyālay di Vārāṇasī è quella del “Rāmānanda Vedānta” e nel *syllabus* del suo percorso di studi c'è l'*Ānanda-bhāṣya* attribuito a Rāmānanda³³⁴.

1.3 La Rāmārcana-paddhati

Come abbiamo visto, l'attribuzione a Rāmānanda della *Rāmārcana-paddhati* (“*Manuale per il culto di Rāma*”) ha riscosso un certo consenso tra gli studiosi, consenso suffragato anche dalla tradizione *rāmānandī*, o almeno da una gran parte di essa. Fra gli studiosi *rāmānandī* un'autorevole voce dissenziente fu quella di Bhagavadācārya il quale, rilevando le molte discrepanze esistenti in due diverse edizioni, dichiarò che l'opera non poteva esser considerata degna di un *ācārya* quale fu Rāmānanda e che, se mai se ne appurasse la paternità, bisognerebbe vagliarne le varianti testuali.³³⁵ È tuttavia assai evidente che il giudizio di Bhagavadācārya fu dettato dalla sua costante preoccupazione di difendere l'origine indipendente del *sampradāya*: non dimentichiamo che la *paramparā* di Rāmānanda contenuta nella *Rāmārcana-paddhati* testimonia a favore della sua discendenza da Rāmānuja, pur presentando discrepanze, anche considerevoli, nei nomi della catena di maestri riportati nelle differenti edizioni.³³⁶

Anche la *Rāmārcana-paddhati*, come l'*Ānanda-bhāṣya* è di difficile reperibilità. Non mi fu possibile trovarne una copia neppure allo Śrīmaṭh di Benares dove, per altro, mi era stato assicurato che l'opera era reperibile presso diversi librai della città; le mie ricerche tuttavia furono

³³² Ne è una chiara dimostrazione l'articolo di M. Pāṇḍey dal titolo *Jagadguru Śrī Rāmānandācārya prasthānatrayī Ānandabhāṣya*, comparso in *Śrīmaṭha smarikā, cit.*, pp. 173-177, avente per tema appunto l'*Ānanda-bhāṣya*, dove paradossalmente l'*Ānanda-bhāṣya* non è citato una sola volta, mentre abbondano le citazioni del *Vaiṣṇavamātājya-bhāṣkara*.

³³³ Una presentazione della dottrina dell'*Ānanda-bhāṣya* si trova in B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 246-254.

³³⁴ Devo questa informazione a Gianni Pellegrini.

³³⁵ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 107. Śrīvāstav cita dallo *Śrīrāmānandadīgvijaya* (p. 55) che Bhagavadācārya scrisse nel 1947.

³³⁶ Sul tema si veda ancora cap. II, 2.4. È significativo il fatto che lo stesso Bhagavadācārya nella sua prefazione al *Vaiṣṇavamātājya-bhāṣkara* ne aveva accettato la paternità: si tratta però di uno scritto precedente di diciotto anni lo *Śrīrāmānandadīgvijaya* (1929 il primo, 1947 il secondo). Sul tema cfr. anche P. Agravāl, *Akath kahānī, cit.*, pp. 276-277.

sempre infruttuose. Sicuramente il testo ha avuto almeno tre edizioni: le prime due, curate da Rāmnārāyaṇdās (1914) e da Rāmṭahaldās (1927), sono citate da B. Śrīvāstav;³³⁷ una terza, curata da Balbhadrādās (pubblicata a Jaypur nel 1928 o nel 1931, insieme col *Vaiṣṇavamātābhja-bhāskara*), è citata da B. Upādhyāya e da P. Agravāl.³³⁸ Le varianti testuali nelle diverse edizioni sono numerose e sono state rilevate anche da B. Śrīvāstav, che evidentemente ha confrontato le due edizioni da lui utilizzate. Egli denuncia anche la mancanza di manoscritti sulla base dei quali poter verificare l'attendibilità delle due edizioni: è certo che questo fatto non depone a favore dell'autenticità della *Rāmārcana-paddhati* e che una ricerca di copie manoscritte sarebbe oltremodo auspicabile. Quella su cui si basa l'edizione di Rāmṭahaldās sarebbe stata portata da Revāsā (vicino a Jaypur), ad Ayodhyā da Raghavarśaraṇ.³³⁹

Il contenuto della *Rāmārcana-paddhati* non ha grande rilevanza dal punto di vista dottrinale, poiché, come ogni *paddhati*, concerne soprattutto questioni rituali. Secondo Rāmṭahaldās, l'insegnamento contenuto nella *Rāmārcana-paddhati* sarebbe stato dato da Rāmānanda ai suoi discepoli Anantānanda e Surasurānanda. Il testo esordisce con un omaggio ai maestri del proprio *sampradāya* e in particolare al proprio guru, Rāghavānanda. Segue poi una dettagliata descrizione delle norme relative al culto di Rāma, alla purificazione necessaria per poterlo celebrare e a tutte quelle pratiche quotidiane che sono considerate obbligatorie e sono perciò comunemente designate come *nitya-karman*. In particolare sono descritte le varie fasi che sono per lo più comuni a ogni *mūrti-pūjā*: il bagno della statua sacra (*mūrti*), l'invocazione in essa della presenza di Rāma, le varie offerte rituali, l'inno di lode e così via.³⁴⁰ Al termine si raccomanda la quotidiana celebrazione del culto di Rāma (*rāmārcana*) il mattino e la sera.³⁴¹

³³⁷ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 207-208 e p. 490.

³³⁸ Cfr. B. Upādhyāya, *op. cit.*, pp. 248-249, che riporta la data del 1931 (1988 era Vikram) e P. Agravāl, *Akath kahānī, cit.*, p. 308, n. 24, che riporta quella del 1928. L'edizione di Balbhadrādās, corredata da un commento in sanscrito e uno in hindī, è considerata autorevole (*prāmāṇik*) da B. Upādhyāya.

³³⁹ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 107.

³⁴⁰ Come si vedrà più oltre, in 3.6, il tema della *mūrti-pūjā* verrà ripreso anche nel *Vaiṣṇavamātābhja-bhāskara*. Per una descrizione dei doveri quotidiani e della *mūrti-pūjā* si veda S. Piano, *Sanātana dharma. Un incontro con l'induismo*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 256-262. Sul significato della *mūrti-pūjā* cfr. anche P. Caracchi, *La presenza divina nella mūrti secondo i Purāṇa*, "Pubblicazioni di Indologia Taurinensia" X, Istituto di Indologia, Torino 1978.

³⁴¹ Non potendo esaminare personalmente il testo della *Rāmārcana-paddhati*, per questa breve esposizione del suo contenuto mi sono basata sulla già citata opera di B. Śrīvāstav, pp.

1.4 Il Vaiṣṇavamātābja-bhāskara

Fra tutte le opere sanscrite di Rāmānanda, o per lo meno fra quelle a lui attribuite, il *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara* (“*Il sole [che illumina] il loto della dottrina vaiṣṇava*”) è certamente la più nota, la più diffusa, la più citata e studiata dagli stessi autori *rāmānandī* e anche quella la cui attribuzione appare più sicura o, piuttosto, la meno improbabile. Due voci fuori dal coro sono quelle di Bakker, di cui s’è già detto, e quella di P. Agravāl, il quale avanza l’ipotesi che l’opera sia stata redatta nel XVIII secolo, pur senza pronunciarsi in modo netto sulla sua non autenticità.³⁴²

Se per la *Rāmārcana-paddhati* si può lamentare la carenza di manoscritti, la stessa cosa non si può dire del *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara* (VMB): per esempio, sarebbero sei sarebbero i manoscritti utilizzati (insieme con due edizioni a stampa) da Bhagavadācārya per redigere la sua edizione critica, stando a quanto egli dichiara nella prefazione, due sono quelli di cui ci dà notizia Rāmṭahaldās nella prefazione alla sua edizione³⁴³, e infine un manoscritto risalente al 1564 sarebbe quello utilizzato da Balbhadradās per l’edizione da lui curata.³⁴⁴ Del VMB sono state pubblicate anche varie edizioni. Dieci sono quelle di cui ho reperito informazioni e che sono qui elencate secondo un ordine cronologico (almeno per le edizioni di cui è nota la data):

1) un’edizione corredata dall’*Artha-prakāśikā-vyākhyā* (“*Spiegazione che illumina il significato*”), pubblicata a Benares, presso Sūrya-prabhākara Press nel 1878 (potrebbe essere questa la prima edizione a stampa del VMB),³⁴⁵

2-3) le due edizioni utilizzate da Bhagavadācārya per la sua edizione critica (pubblicate a Bagra, nel Kāthiyāvār, e a Pūnā);

4) un’edizione di Calcutta, priva di commento, menzionata da Rāmṭahaldās,³⁴⁶

108-109.

³⁴² Cfr. *Akath kahānī*, cit., p. 271. Agravāl formula quest’ipotesi sulla base del fatto che vi si dà importanza alla *pūjā* delle armi: questo suggerirebbe la collocazione del testo nel XVIII secolo, quando fra i Rāmānandī ci fu una svolta guerriera (cfr. cap. VI, 4, *infra*). Agravāl però non fornisce la citazione dei versi in cui si parlerebbe della *śastra-pūjā*, versi che risultano assenti nell’edizione da me consultata, nella quale, anzi, si dà grande importanza all’*ahiṃsā* (cfr. 3.5 di questo capitolo).

³⁴³ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 102-103.

³⁴⁴ Cfr. P. Agravāl, *Akath kahānī*, cit., p. 271.

³⁴⁵ Quest’edizione figura nel *Catalogue of the India Office Library*, vol. II, pt. I, *Sanskrit Books*, section IV (S-Z), London 1957, n. 2862, dove è elencata dopo quella curata da Bhagavadācārya. Il VMB è l’unica opera di Rāmānanda a figurare nel catalogo dell’India Office Library.

³⁴⁶ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 102.

- 5) quella critica curata da Bhagavadācārya (Ahamdābād 1929);³⁴⁷
- 6) la già citata edizione di Balbhadrādās, includente anche la *Rāmārcana-paddhati*, corredata di un commento in sanscrito e in hindī e pubblicata a Jaypur nel 1928 secondo P. Agravāl, o nel 1931 secondo B. Upādhyāya; il testo edito sarebbe quello di un manoscritto del 1564;³⁴⁸
- 7) un'edizione con un ampio e dotto commentario sanscrito di Sūryabalī e Raghuvārśaraṇ del 1936, menzionata ancora da Rāmṭahaldās;³⁴⁹
- 8) la già citata edizione pubblicata ad Ayodhyā a cura di Rāmṭahaldās e utilizzata (insieme con quella di Bhagavadācārya) da Śrīvāstav, il quale, per altro, non ne cita la data di pubblicazione, pur mostrando di considerarla molto autorevole;³⁵⁰
- 9) un'edizione con commento hindī a cura del Mahant Śrīkṛṣṇadās (Śrī Rāmānanda Sāhitya Mandir, Aṭṭā, Alvar, Rāpūtānā, 1945), citata da N.N. Upādhyāya;³⁵¹
- 10) infine un'edizione (*VMBP*) corredata dal commento sanscrito, *Prabhā*, e dal commento hindī, *Kiraṇ*, di Svāmī Rāmeśvarānandācārya, una copia della quale mi è stata omaggiata dai monaci dello Śrīmaṭh di Vārāṇasī, ai quali va il mio pensiero riconoscente. Il testo è edito dallo Śeṣmaṭh di Viśrāmdvārkā (Porbandar) nel 1980 e appare assai poco accurato, abbondantemente farcito di errori ortografici.

Anche il *VMB* non è oggi di facile reperibilità e l'edizione curata da Rāmeśvarānandācārya è l'unica che sono riuscita a trovare nel corso di lunghe ricerche. Essa consta di 199 *śloka* distribuiti, in modo molto ineguale, in dieci capitoli o *pariccheda*. La stessa suddivisione e lo stesso numero di *śloka* non sono riscontrabili in tutte le edizioni: per esempio, le citazioni del *VMB* fatte dal Baṛathvāl fanno pensare che l'edizione da lui consultata non abbia una suddivisione in capitoli, ma gli *śloka* siano semplicemente numerati dall'inizio alla fine secondo un ordine progressivo.³⁵² Inoltre Bhagavadācārya, nel descrivere i manoscritti da lui utilizzati per l'edizione critica, parla di manoscritti di 189, 191 e 192 *śloka*³⁵³ e di 192 *śloka* è pure l'edizione di Balbhadrādās citata da B. Upādhyāya.³⁵⁴ Numerose sembrano poi essere anche le discordanze

³⁴⁷ Per ammissione di Bhagavadācārya stesso, in questa edizione il testo sarebbe stato da lui pesantemente modificato. Cfr. P. Agrawal, *In Search of Ramanand*, cit., p. 166.

³⁴⁸ Cfr. Cfr. B. Upādhyāya, *op. cit.*, pp. 248-249 e P. Agravāl, *Akath kahānī*, cit., p. 308, n. 24. Agravāl ricava la data del manoscritto da un documento pubblicato nel testo, secondo il quale il manoscritto utilizzato aveva 364 anni. Cfr. *ibidem*, p. 271.

³⁴⁹ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 102.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 101 e 490.

³⁵¹ In *Nāth aur saṃt sāhitya*, Kāśī Hindū Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1965, p. 638.

³⁵² Cfr. *RHR*, p. 12. Purtroppo Baṛathvāl non dice quale sia l'edizione da lui consultata.

³⁵³ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 103.

³⁵⁴ Cfr. B. Upādhyāya, *op. cit.*, p. 248.

testuali: questa per lo meno è la conclusione a cui sono giunta confrontando fra loro e con l'edizione di Rāmeśvarānandācārya le citazioni reperite qua e là, e soprattutto quelle numerose fatte da Śrīvāstāv.³⁵⁵ A parte le modifiche apportate intenzionalmente al testo (almeno in alcune edizioni) per avvalorare la tesi dell'indipendenza dei Rāmānandī dagli Śrī-vaiṣṇava³⁵⁶, la notevole presenza di varianti testuali farebbe pensare che esse si basino su differenti tradizioni manoscritte. Per quanto non possa provarne in modo certo l'attribuzione, ciò depone a favore dell'antichità del testo e contro l'ipotesi formulata da Bakker che si tratti di un'opera tarda.³⁵⁷ Se dobbiamo dar credito alla storia del *VMB* ricostruita da Rāmṭahaldās nella prefazione all'edizione da lui curata, il libro fu consegnato dal discepolo di Rāmānanda, Anantānanda, a Kṛṣṇadās Payahārī e da costui ad Agradās. Il manoscritto di Agradās, custodito a Revāsā nell'*āśram* da lui fondato, fu poi portato a Jaypur dove dovrebbe esser tuttora custodito nel "Sarasvatī Bhavan". In seguito, una copia manoscritta proveniente da Revāsā fu anche portata da uno studioso *rāmānandī*, Lakṣmīrāmdās, ad Ayodhyā e proprio questo fatto avrebbe dato impulso alla diffusione del *VMB*.³⁵⁸

Poiché molte testimonianze depongono a favore dell'attribuzione a Rāmānanda del *VMB*, è opportuno soffermarsi sul suo contenuto per capire quale sia l'insegnamento di Rāmānanda come *ācārya vaiṣṇava*, o per lo meno l'insegnamento contenuto nelle opere a lui attribuite, insegnamento che, come si potrà constatare, differisce assai da quello di Rāmānanda guru dei *sant*, senza per altro, a parer mio, contrastare radicalmente con esso, se non su pochi temi di cui parleremo.

A differenza della *Rāmārcana-paddhati*, nel *VMB* accanto a temi culturali sono trattati anche temi dottrinali e relativi alla pratica (*sādhana*), cioè alla via che è necessario seguire per raggiungere la liberazione, secondo l'ideale di vita *vaiṣṇava*.

³⁵⁵ Anche il fatto che Śrīvāstāv (in *op. cit.*, soprattutto nei capitoli V-VII) citi ora l'una ora l'altra delle due edizioni da lui consultate (quelle di Rāmṭahaldās e di Bhagavadācārya) fa pensare a notevoli varianti fra le due edizioni.

³⁵⁶ In questa direzione dovevano certamente andare le modifiche testuali apportate da Bhagavadācārya, di cui alla nota 32 *supra*.

³⁵⁷ Cfr. 1.1 *supra*.

³⁵⁸ Il brano della prefazione di Rāmṭahaldās contenente la storia del *VMB* è riportata da B. Śrīvāstāv, in *op. cit.*, p. 102. Rāmṭahaldās non si preoccupa di situare storicamente l'arrivo del *VMB* ad Ayodhyā, ma afferma che Lakṣmīrāmdās era discepolo di Mastarām. Se si tratta del Mastarām discepolo di Rāmprasād, autore (o presunto autore) del *Jānakī-bhāṣya*, vissuto intorno alla metà del XVII secolo (cfr. B. Śrīvāstāv, *op. cit.*, p. 215), l'evento potrebbe situarsi alla fine del XVII o all'inizio del XVIII secolo. È vero che Rāmṭahaldās sostiene che Mastarām precedeva Rāmprasād di quattro generazioni (nella *guru-paramparā*), ma potrebbe trattarsi di un altro *ācārya* di nome Rāmprasād, essendo questo un nome molto comune, a differenza di Mastarām.

Gli insegnamenti contenuti nel *VMB* sono presentati come risposte a dieci quesiti formulati da Surasurānanda, uno dei dodici principali discepoli di Rāmānanda: 1) che cos'è la Realtà (*tattva kiṃ*); 2-3) qual è il *japa* e qual è la Divinità d'elezione (*iṣṭa*) per i *vaiṣṇava*; 4) qual è la *sādhana*³⁵⁹ per ottenere la *mukti*; 5) qual è il più alto fra tutti i *dharmā*; 6-7) quali sono i tipi di *vaiṣṇava* e quali i loro segni distintivi (*lakṣaṇa*); 8) come i *vaiṣṇava* devono trascorrere il loro tempo; 9) qual è la meta da raggiungere; 10) dove occorre dimorare.³⁶⁰

Come si può notare, queste domande, come le risposte che fan seguito, riguardano assai più la pratica, o la *sādhana*, che non la dottrina e questo fatto rispecchia quella che fu probabilmente la personalità di Rāmānanda, nella quale il maestro di vita aveva il sopravvento sul maestro di dottrina. D'altro canto, a parte l'identificazione del *Brahman* con Rāma, Rāmānanda non ha nulla da aggiungere alla visione del Viśiṣṭādvaita di Rāmānuja³⁶¹, di cui egli è seguace. Non per nulla gli stessi principi dottrinali del Viśiṣṭādvaita sono nel *VMB* appena accennati.

2. La dottrina

2.1 tattvatraya

La risposta alla prima domanda di Surasurānanda (*tattvaṃ kiṃ*, «che cos'è la Realtà?») si trova negli ultimi quattro versi del primo capitolo (6-9).³⁶²

La Realtà (*tattva*) è triplice: tre sono infatti gli elementi che costituiscono il fondamento ontologico ultimo (*tattvatraya*)³⁶³, a cui tutto ciò che esiste può esser ricondotto. Sono tutti e tre eterni (*nitya*), non nati

³⁵⁹ Nel *VMB* questo termine è usato nella forma maschile (*sādhana*), ma per uniformità ho scelto di continuare a usarlo nella forma femminile di *sādhana*, che è di gran lunga più comune in hindī (mentre è più rara in sanscrito).

³⁶⁰ *VMBP* I, 4, p. 36.

³⁶¹ Sul tema rimando a P.N. Srinivasa Chari, *Rāmānuja (Viśiṣṭādvaita)*, in *Storia della filosofia orientale*, a cura di S. Radhakrishnan, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 378-400; S.M. Srinivasa Chari, *Vaiṣṇavism. Philosophy, Theology and Religious Discipline*, Motilal, Delhi 1994; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Motilal, Delhi 1975 (rep.), vol. III, pp. 165-398; A. Sen Gupta, *A Critical Study of the Philosophy of Rāmānuja*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1967; A.M. Esnoul, *Ramanuja et la mystique vishnouite*, Éditions du Seuil, Paris 1964, pp. 113-145.

³⁶² Nell'edizione curata da Rāmeśvarānanda da me utilizzata, il commento a questi quattro versi occupa le pp. 43-368 in un testo di 688 pagine: questo fatto dà l'idea della loro rilevanza dottrinale!

³⁶³ *Tattvatraya* è uno dei termini chiave nel Viśiṣṭādvaita-vedānta ed è anche il titolo di un celebre trattato di Pillai Lokācārya, oggetto di numerosi commenti, nel quale viene esposta con grande chiarezza la dottrina *śrī-vaiṣṇava* relativa appunto ai tre *tattva* ultimi e alla relazione che fra essi intercorre.

(*aja*), senza inizio (*anādi*) e vengono descritti secondo un ordine che si potrebbe definire ascendente. Il primo (descritto in I, 6) è la *prakṛti* che è priva di coscienza (*acetanā*), matrice universale (*viśvayoni*), dotata dei tre *guṇa* del *sattva*, del *rajas* e del *tamas*, in se stessa immanifesta (*avyaktā*) e inattiva (*nirvyāpārā*)³⁶⁴, ontologicamente priva di indipendenza (*parārthā*): tutto ciò che costituisce il mondo oggettuale, dagli elementi psichici più sottili a quelli più grossolani, è una sua produzione, una sua trasformazione.

Il secondo *tattva* (descritto in I,7) è costituito dal *jīva* che è invece dotato di coscienza (*cetana*), ma non di conoscenza (*ajñā*)³⁶⁵ e che, come la *prakṛti*, dipende da un altro (*paravaśa*), cioè da Dio. Il *jīva*, che è estremamente sottile (*sūkṣmato'tyantasūkṣmah*), è diverso nei diversi corpi ai quali si trova legato dai propri vincoli karmici e nei quali fruisce dei frutti delle proprie stesse azioni (*nija-kṛti-phala-bhuk*), obnubilato dalla presunzione di esser l'agente (*abhimānin*). Il terzo *tattva* è *Īśvara* (descritto in I, 8-9): da lui tutto l'universo ha origine, viene protetto e conservato e in Lui alla fine si dissolve. Per la sua luce il sole e la luna illuminano il mondo, per suo timore il vento soffia e la terra non sprofonda negli Inferi. Egli è il Conoscitore, il Testimone interiore (*sākṣin*), che “sta sulla vetta” (*kūṭastha*)³⁶⁶, uno, dotato di tutte le più

³⁶⁴ L'aggettivo *nirvyāpārā* riferito alla *prakṛti* non può che destare perplessità, dato che, com'è noto, attività, trasformazione, cambiamento sono precisamente le caratteristiche che competono alla *prakṛti*, non solo nel Sāṃkhya classico, ma anche nel Sāṃkhya come *sāmānya śāstra*, cioè in quel Sāṃkhya che è in qualche modo trasversale ai diversi *darśana* e alle diverse scuole di pensiero. Non è forse un caso che il commentario sanscrito non si soffermi sul termine. Il commento hindī interpreta: *jaḍa hone se svataḥ vyāpāra rahit hai* (VMBP p. 53): la spiegazione andrebbe dunque ricercata nella caratteristica della *prakṛti* di essere *jaḍa*, cioè “insenziente”. Il termine *jaḍa* nelle scuole del Vedānta è una designazione della *prakṛti* stessa, in quanto riferito alla sua caratteristica principale, l'essere “priva di coscienza” (*acetanā*), caratteristica che la differenzia dall'*ātman*, come coscienza, o anche da *Īśvara* e dai *jīva*, i principi coscienti individuali. Quindi la *prakṛti* potrebbe esser qui considerata *nirvyāpārā* nel senso che tutte le attività che in essa avvengono hanno altrove la loro ragion d'essere e il loro scopo, perché in quanto *jaḍa* o *acetanā* la *prakṛti* non potrebbe che rimanere inerte. Gianni Pellegrini, da me consultato in proposito, mi conferma che nel linguaggio degli *śāstra*, *vyāpārā* è un termine utilizzato per designare un'attività che può essere propria soltanto degli esseri dotati di coscienza (*cetana*) e mai di ciò che è insenziente (*jaḍa*).

³⁶⁵ Si parla naturalmente del *jīva* non liberato, legato al ciclo delle rinascite, perché in un altro passo del VMB si dice che il *jīva* è *jñānāndasvarūpa* (VMBP II, 10, p. 428), cioè “avente la forma propria di conoscenza e beatitudine”.

³⁶⁶ *Sākṣin* e *kūṭastha* sono due aggettivi che in tutta la tradizione vedāntica vengono comunemente riferiti all'*ātman* in quanto pura coscienza, spettatore interiore e immutabile della scena molteplice e cangiante dell'universo oggettuale. Come osserva M. Piantelli, il termine *kūṭastha*, qui reso nel suo significato letterale di “stante sulla vetta”, è suggestivamente evocativo di questo ruolo di spettatore distaccato: «la coscienza guarda al mondo del divenire come chi si trovi sulla vetta di un monte guarda al fondovalle ai suoi piedi» (cfr. *Īṣvaragītā o «Poema del Signore»*, Introduzione, traduzione e note di M. Piantelli, Battei, Parma 1980, pp. 149-150, riedito in *Hinduismo antico. Volume primo. Dalle origini vediche ai Purāṇa*,

auspiciose qualità (*eko bahuśubhagaṇavān*), imperituro (*avyaya*), sostenitore dell'universo (*viśvabhartṛ*), splendido e glorioso (*śrīmat*), venerabile (*arcya*). È pronto ad accogliere chi in Lui si rifugia e i suoi piedi di loto sono la meta agognata dagli *yogin*. Nessuna impurità o difetto di alcun genere può mai toccare la sua purezza immacolata (*asprṣyaḥ kleśādibhiḥ*), la sua gloria è cantata dai santi, la sua grandezza è celebrata nei Veda: egli è Śrī Rāmacandra, naturalmente non come “discesa” terrena e limitata nel tempo e nello spazio, ma nel suo aspetto divino, immune da impurità, vecchiaia, morte. Come tale, Egli è l'Eterno (*śaśvat*), l'Onnipotente (*sarvaśakti*), inattingibile dalla parola e dalla mente (*gīrmanobhyām agamyah*).³⁶⁷

Per quanto Rāmānanda non s'addentri approfonditamente in questioni dottrinali, risulta evidente come questi tre *tattva* non abbiano pari dignità ontologica: mentre *Īśvara* ha in se stesso la sua ragion d'essere, *jīva* e *prakṛti* non la trovano in se stessi ma in Lui soltanto e da Lui completamente dipendono. È questo il senso dei due aggettivi *paravaśa* e *parārtha*, riferiti rispettivamente a *jīva* e a *prakṛti* (in I, 8 e I, 7), per indicare appunto la loro completa dipendenza da *Īśvara* che è invece assolutamente libero e indipendente, non sottomesso al volere di alcuno.³⁶⁸

Per comprendere questo insegnamento del *VMB* bisogna tener presente la visione del Viśiṣṭādvaita, nella quale *Īśvara*, *jīva* e *prakṛti* non sono tre principi ultimi, completamente distinti e irriducibili fra loro. Una sola è la Realtà ultima, quella del supremo *Brahman*, comprendente in sé anche i *jīva* e la *prakṛti*, che costituiscono il suo “corpo” e in rapporto ai quali il *Brahman* si presenta come *Īśvara*, il “Signore”: la relazione esistente fra loro si configura come una relazione di dipendenza che non comporta una vera alterità, pur permanendo una distinzione sul piano ontologico. Nel *VMB* questo rapporto di dipendenza è espresso anche da alcuni appellativi di *Īśvara*, come *jagatpati*, “Signore del mondo”, e *jagatkāraṇa*, “Causa del mondo”³⁶⁹, dove il termine *jagat* indica l'intero universo manifestato con tutti gli esseri viventi che lo abitano, costituito dunque di *jīva* e *prakṛti*.

Il *VMB* non torna in modo esplicito sul tema della *prakṛti*, ma assai articolato è invece l'insegnamento sul *jīva* e su *Īśvara*.

Mondadori, Milano 2010, pp. 1269-1384; per la citazione cfr. p. 59). Nella prospettiva teista del *VMB* a *Īśvara* è riferito anche ciò che è proprio dell'*ātman* nel suo aspetto assoluto.

³⁶⁷ Nell'edizione di Rāmṭahaldās, il verso I, 9 (citato da B. Śrīvāstav, in *op. cit.*, p. 251) identifica *Īśvara* con Nārāyaṇa invece che con Rāma. Anche in questo caso potrebbe trattarsi di un rimaneggiamento del testo perché non possa essere usato come prova della derivazione dei Rāmānandī dagli Śrī-vaiṣṇava.

³⁶⁸ *VMBP* IX, 3, p. 613. Cfr. anche II, 17, p. 447.

³⁶⁹ *VMBP* VI, 15, p. 568.

2.2 Īśvara: il Signore Rāma

Nel *VMB* si cercherebbe invano quell'Assoluto non qualificato che compare in alcuni canti hindī di Rāmānanda e che inabissa lo *yogin* nell'esperienza dello *śūnya*.³⁷⁰ L'apofatismo delle *Upaniṣad* è assente nel *VMB* e se talvolta Rāma è esplicitamente identificato col *Brahman*, si tratta sempre del *Brahman saḡuṇa*, dotato di tutte le qualità e le virtù del supremo Signore dell'universo che non cessa di avere con esso un rapporto al contempo di sovranità e di amore. Come nella tradizione upaniṣadica, il *Brahman* ha la forma propria di *Saccidānanda* (*saccidānandarūpa*), cioè di Essere, Coscienza e Beatitudine³⁷¹, ma sono soprattutto le sue *vibhūti*, cioè le sue manifestazioni gloriose a essere cantate, è il suo aspetto personale col quale si rende accessibile alla venerazione dei devoti. Così Rāma è celebrato anche nel suo aspetto umano di *avatāra*, ne è celebrata la divina bellezza che affascina persino la mente degli dèi quando la contemplanò, i suoi grandi occhi simili a loti sbocciati, i suoi piedi di loto venerati dagli asceti, le sue lunghe braccia, il suo corpo simile a una fresca nuvola scura e così via.³⁷² Tra tutte le sue infinite virtù è forse la misericordia quella per la quale Egli è più esaltato come "Rifugio per tutti coloro che nel mondo cercano rifugio" (*jagat śaraṇyaṃ śaraṇam*)³⁷³, "compassionevole" (*karuṇika*)³⁷⁴, "Oceano di misericordia" (*kṛpāmahābdhi*), "supremamente misericordioso" (*para dayālu*) verso tutti coloro che in Lui si rifugiano, indipendentemente dalle qualità, dal comportamento e dalla nascita (*jāti*) di ciascuno.³⁷⁵ Rāma è pietoso verso chi soffre, anzi è incapace di sopportarne la sofferenza, e nutre per i suoi devoti una tenerezza paterna (*vātsalya*) che lo induce a non tener conto delle loro colpe.³⁷⁶ Questa infinita tenerezza verso il

³⁷⁰ Cfr. per esempio *Rāma rakṣā* 12, 1; *Pad* 6 e *Gyāṃna tilaka* III, 26, 1.

³⁷¹ *VMBP* II, 14, p. 443. Nella tradizione vedāntica *Sat*, *Cit* e *Ānanda* sono i più alti concetti di cui dispone la mente umana, nella sua limitatezza, per parlare del *Brahman*: *Sat*, "Essere" (o più letteralmente "Ente") è l'unica Realtà soggiacente alla molteplicità di nomi e di forme dell'universo, come l'argilla è l'unica sostanza di cui son fatti diversi vasi (cfr. *Chāndogya-upaniṣad* VI, 1). *Cit* è l'*ātman*, il Sé, la Coscienza come puro soggetto che è il fondamento ultimo di ogni esperienza, il testimone interiore (*sākṣin*), immutabile e permanente al di là del continuo mutamento e della radicale impermanenza del mondo oggettuale (cfr. per esempio *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* IV, 3, 2331 e III, 8, 11). *Ānanda* è l'indefettibile Beatitudine di cui il *Brahman* è sostanziato come pienezza di Essere e di Coscienza: tutte le gioie e i piaceri dell'esistenza sono soltanto infime particelle di questo *Ānanda* supremo (cfr. *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* IV, 3, 32).

³⁷² *VMBP* III, 2-5, pp. 486-487.

³⁷³ *VMBP* III, 5, p. 487.

³⁷⁴ *VMBP* V, 15, p. 568.

³⁷⁵ *VMBP* VI, 2, p. 572.

³⁷⁶ *VMBP* IV, 47-48, pp. 539-540.

mondo egli la condivide con la sua sposa Sītā³⁷⁷, che è la Madre dell'universo, il "Rifugio" (*āśraya*) di tutti gli esseri senzienti e insenzienti.³⁷⁸ Incommensurabile Oceano di misericordia (*aprameya kṛpāsindhu*)³⁷⁹, Ella è il ponte che conduce a Rāma, a cui non s'arriva se non per mezzo suo, essendo Lei la "causa dell'ottenimento del Signore di tutti gli dèi" (*sarvādhīśeśvarasyāpti hetu*).³⁸⁰

2.3 I jīva

Nel secondo capitolo del *VMB* si precisa meglio la natura del *jīva* che ha forma propria di conoscenza e beatitudine (*jñānānandasvarūpa*), ha dimensioni di un atomo (*aṇu*) ed è luce di per sé risplendente (*svaprakāśa*).³⁸¹ Non ha però fondamento in se stesso, ma in *Īśvara* soltanto, e in Lui solo ha il suo fine, ha lo scopo cui tende tutto il suo essere. Perciò il *jīva* deve dedicarsi interamente al Signore e avere come unico obiettivo il suo servizio.³⁸² La completa dipendenza del *jīva* da *Īśvara* è significata da un termine, assai ricorrente nel *VMB* e la cui pregnanza è difficilmente racchiudibile in una singola parola: il *jīva* è *śeṣa* del Signore³⁸³, cioè letteralmente il suo "resto", una particella del suo essere divino, che non avrebbe un *ubi consistam* in se stessa, separata da Lui, che a sua volta è, nei confronti del *jīva*, *Śeṣin*. All'espressione *śeṣaśeṣitvasaṃbandha*, usata per esprimere questa relazione di *śeṣa-Śeṣin* fra *jīva* e *Īśvara*³⁸⁴, se ne affianca un'altra fortemente significativa sul piano ontologico e altrettanto difficile da rendere in tutta la sua pregnanza: *ātmātmīyatva*.³⁸⁵ Se *l'ātmān* è la coscienza, il Sé, l'essenza spirituale d'ogni vivente, *Īśvara* è, se possibile, il Sé del Sé, l'essenza dell'essenza che tutto pervade. Ma la relazione *jīva-Īśvara* si configura anche come un rapporto personale tra il Signore e il suo devoto e, per descriverlo nella sua meravigliosa ricchezza e complessità, nei vari modi in cui concretamente può esser vissuto dal devoto, Rāmānanda parla di altri sette tipi di relazione: *pīṭṛ-putra*, la relazione tra Padre e figlio, *rakṣya-rakṣaka*,

³⁷⁷ In *VMBP* I, 2, p. 23 è detta *vātsalyasīmā*, "Culmine di *vātsalya*". *Vātsalya* è propriamente l'amore dei genitori verso i figli.

³⁷⁸ *VMBP* II, 12, p. 440.

³⁷⁹ Cfr. il verso della *Rāmārcana-paddhati* citato da B. Śrīvāstava in *op. cit.*, p. 254.

³⁸⁰ *VMBP* II, 26, p. 459. Cfr. anche IV, 45-46, pp. 537-538.

³⁸¹ *VMBP* II, 10, pp. 428-429.

³⁸² *VMBP* II, 18, p. 448.

³⁸³ Cfr. per esempio *VMBP* II, 6, p. 422; 11, p. 438; 17-18, pp. 447-448.

³⁸⁴ *VMBP* II, 6, p. 422. Esprimendosi in questi termini, il nostro Autore usa una terminologia ben nota alla tradizione *śrī-vaiṣṇava*. Cfr. S. Dasgupta, *op. cit.*, vol. III, p. 53; p. 87, n. 1 e p. 160, n. 4 e S.M. Srinivasa Chari, *Vaiṣṇavism, cit.*, pp. 247-251.

³⁸⁵ *VMBP* II, 9, p. 426.

tra protetto e Protettore, *bhārya-bhartṛ*, tra chi deve essere portato e Colui che porta (ma anche tra moglie e marito), *sva-svāmin*, tra colui che appartiene al Signore e il Signore stesso, *ādḥāra-ādḥeya*, tra il Sostegno e ciò che deve essere sostenuto, *sevya-sevaka*, tra Colui che deve esser servito e il suo servitore, *bhogyā-bhokṛ*, tra ciò che viene fruito e il suo Fruitore.³⁸⁶

Nel *VMB* troviamo anche una classificazione assai articolata dei *jīva*, in base alle loro caratteristiche, alla loro tensione verso la liberazione e, in ultima analisi, alla loro vicinanza con Dio. Una prima classificazione generale distingue tra *jīva* liberi (*mukta*) e *jīva* legati (*baddha*) che a causa del *karman* accumulato da un tempo infinito si identificano erroneamente (*abhimānin*) con corpi di vari generi e tipi.³⁸⁷ I *baddha-jīva* si distinguono in *mumuṅṣu*, “che desiderano la liberazione”, e *bubhukṣu*, “che desiderano la fruizione”, cioè che sono attratti dal godimento dei piaceri mondani.³⁸⁸ Anche i *jīva* che desiderano la liberazione sono di vari tipi a seconda del modo in cui essi vivono e cercano di attuare questo desiderio. Così, per esempio, avremo i *prapanna*, “rifugiati [nel Signore]” e i *puruṣakāraṇiṣṭha*, cioè coloro che fanno affidamento sullo sforzo dell’uomo.³⁸⁹ A loro volta questi ultimi possono fare affidamento più sulla benevolenza del loro maestro o più sullo zelante servizio ai santi.³⁹⁰ Quanto ai *prapanna*, si distinguono in *drpta*, cioè coloro che vivendo in un corpo e fruendo delle gioie e dei dolori della vita, rimangono saldi nel pensiero della liberazione dopo la morte, e gli *arta*, coloro che sono insofferenti ai legami terreni e ardono per l’impazienza di ottenere l’unione col Signore.³⁹¹

Assai complessa è anche la classificazione dei *mukta-jīva* che si dividono anzitutto in *nitya-mukta*, coloro che sono eternamente liberi e non hanno quindi mai sperimentato il dolore della nascita e di un’esistenza condizionata, e in *kādācitka-mukta*, i liberi “occasionalmente”, coloro che, un tempo legati al ciclo samsarico, hanno poi ottenuto la liberazione.³⁹² Tra i *nitya-mukta* si annoverano essenzialmente i *parijana*, “attendenti”, cioè i personaggi divini del seguito di Rāma e di Sītā, come Hanumat, e i *paricchada*, cioè tutti quegli ornamenti e quegli attrezzi, come il diadema, l’arco e le frecce..., che costituiscono una parte essenziale dell’iconografia ramaita.³⁹³ I *kādācitkamukta-jīva* sono

³⁸⁶ *VMBP* II, 5-9, pp. 420-426.

³⁸⁷ *VMBP* VI, 3 e 4, pp. 573-574.

³⁸⁸ *VMBP* VI, 5, p. 575.

³⁸⁹ *VMBP* VI, 8-9, pp. 578-579.

³⁹⁰ *VMBP* VI, 10, p. 580.

³⁹¹ *VMBP*, 12-13, p. 581.

³⁹² *VMBP*, 15-16, p. 583.

³⁹³ *VMBP*, 17, p. 584. La personificazione e la venerazione degli ornamenti e delle armi

anch'essi di due tipi: *bhāgavata* e *kevala*.³⁹⁴ I *bhāgavata* sono coloro che con tutto il proprio essere sono fissi esclusivamente in Bhagavat, il “Glorioso”, il che può avvenire in due modi: immergendosi interamente nella sua contemplazione (e avremo allora i *dhyāna-tatpara*, che potrebbero essere definiti i “contemplativi”), o dedicandosi interamente al Suo servizio (come fanno coloro che sono *kaimkarya-tatpara* e che potrebbero essere definiti gli “attivi”).³⁹⁵

Infine i *kevala-mukta-jīva* sono anch'essi di due tipi: quelli immersi nella considerazione del carattere doloroso dell'esistenza (*duḥkhabhāvaikatatpara*) e quelli interamente immersi nell'esperienza dell'*ātman* (*ātmānubhūtiparama*).³⁹⁶ Il testo non spiega che cosa si debba intendere precisamente per *kevala-mukta-jīva*, ma il termine *kevala*, che potrebbe essere reso con “isolato”, fa pensare che si tratti di tutti quei *jīva* che hanno ottenuto la liberazione privilegiando la via della conoscenza (*jñāna*), anziché quella della *bhakti* e per i quali la liberazione non coincide dunque con l'unione col Signore ma con l'esperienza di essere l'*ātman* (*ātmānubhūti*), secondo quella che è l'idea di liberazione nella tradizione dell'Advaita-vedānta³⁹⁷.

3. La via

(*āyudha*) di Viṣṇu e dei suoi *avatāra* (soprattutto di Rāma e di Kṛṣṇa) è una caratteristica di tutta la tradizione *vaiṣṇava*, testimoniata anche nei *Purāṇa*. Cfr. *Garuḍa-purāṇa* I, 33 e *Agni-purāṇa* XXIII, 15-17. A essi si attribuisce anche la facoltà di discendere sulla terra come *avatāra*: così, per esempio, tra i fratelli di Viṣṇu, Pāñcājanya, e del suo disco, Sudarśana (per es., in *Adhyātmārāmāyaṇa* III, 2, 16). Tra i personaggi storici, Nimbārka è considerato un *avatāra* del disco e i suoi due discepoli, Śrīnivāsa e Devācārya, della conchiglia e del loto (cfr. G. Kavirāj, *Bhāratīya saṃskṛti aur sādhanā*, Bihār-Rāṣṭrībhāṣā-Pariṣad, Patnā 1964, vol. II, p. 209). Anche alcuni *ālvār* sono considerati *avatāra* della mazza, del disco e della conchiglia di Viṣṇu, nonché dei suoi ornamenti. Cfr. J.N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1974, III ed., p. 389; S. Dasgupta, *op. cit.*, vol. III, p. 64; A.M. Esnoul, *op. cit.*, p. 33. Per altre notizie sull'argomento cfr. VRRJ, pp. 36-37, note 13 e 14.

³⁹⁴ *VMBP* VI, 18, p. 585.

³⁹⁵ *VMBP* VI, 19-20, pp. 585-586.

³⁹⁶ *VMBP*, VI, 21, p. 587.

³⁹⁷ Il termine stesso di *kevala*, che ha in sé un forte valore apofatico, è caro alla tradizione dell'Advaita-vedānta, che da esso prende anche nome di Kevalādvaita. *Kevala*, riferito all'*ātman*, indica il suo stato di isolamento come coscienza, e quindi come puro soggetto, nei confronti di tutto il mondo oggettuale (sul tema cfr. anche M. Piantelli, *Īcvaraḡitā*, *cit.*, pp. 142-143 e *Śāṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma 1998, II ed., p. 247). Della *mukti* come *kaivalya*, cioè come stato di “isolamento” si parla però anche in tutta la tradizione yoghica e significativamente la quarta sezione degli *Yoga-sūtra* di Patañjali, che a essa è dedicata, prende il nome di *Kaivalya-pāda*. Nel *VMB* *Kaivalya* è anche il nome del regno spirituale che si trova oltre il mistico fiume Virajā e che si raggiunge quando si ottiene la *mukti* (in *VMBP* IV, 58, p. 550. Sul tema cfr. più oltre 3.8).

3.1 La bhakti

La *bhakti* è senza dubbio l'elemento centrale nell'insegnamento di Rāmānanda, quello in cui tutto il resto trova fondamento e significato, ed è la via maestra da percorrere per giungere alla liberazione. La *bhakti* è spiegata come il servizio al *Paramātman*, costante e ininterrotto (*muhurmuḥ sadā*), compiuto con animo indiviso (*ananyabhāva*) e completa dedizione (*tatparatvata*), dopo aver rimosso tutti quegli ostacoli (*upādhi*) che possono impedirne il pieno sviluppo, cioè gli attaccamenti e le passioni.³⁹⁸ E ancora la *bhakti* è definita un continuo (*santāna*) e appassionato attaccamento (*anurakti*) al Signore che si concretizza in un ricordo ininterrotto (*nitya-samsmṛti*) come ininterrotta è una colata d'olio di sesamo.³⁹⁹

Sette sono i mezzi che possono favorire la nascita della *bhakti* nel cuore dell'uomo (*saptajanyā*)⁴⁰⁰: 1) *viveka*, la "discriminazione" che, in questo caso, riguarda la scelta del cibo, che dev'essere assolutamente puro; 2) *vimoka*, l'abbandono dell'attaccamento e delle passioni; 3) *abhyāsa*, l'esercitarsi nel servizio e nel ricordo del Signore; 4) *kriyā*, l'azione e, nella fattispecie, l'azione per eccellenza che è quella sacrificale, comportante la celebrazione dei cinque "grandi sacrifici" (*mahāyajña*) quotidiani⁴⁰¹; 5) *kalyāṇa*, l'esercizio delle virtù come la veridicità, la nonviolenza, la carità ecc.; 6) *anavasāda*, l'assenza di scoraggiamento e di disperazione; 7) *anuddharṣa*, l'assenza di eccessivo entusiasmo. Oltre alla pratica di questi *saptajanya*, anche la pratica degli otto *aṅga* dello yoga può generare la *bhakti*.⁴⁰²

Nel *VMB* si trova poi un'articolata classificazione della *bhakti* in vari tipi, a seconda delle sue caratteristiche intrinseche e delle modalità con cui

³⁹⁸ *VMBP* IV, 12, p. 502.

³⁹⁹ *VMBP* IV, 13, p. 503.

⁴⁰⁰ La conoscenza di questi mezzi è data per scontata dal testo che recita semplicemente *vivekāṣaptajanyā*, cioè "viveka e gli altri sette generatori" (ovviamente della *bhakti*). Di questi sette mezzi capaci di far nascere la *bhakti* si parla nel commento ai *Brahma-sūtra* di Bodhāyana (cfr. il commento di Rāmeśvarānanda in *VMBP*, p. 504) e nelle opere di Rāmānuja (cfr. A. Sen Gupta, *op. cit.*, p. 146): è quindi un tema caro alla tradizione *śrī-vaiṣṇava*. Cfr. anche B. Upādhyāya, *op. cit.*, p. 264 e S.M. Srinivasa Chari, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁰¹ I cinque *mahāyajña* sono il sacrificio agli dèi (*devayajña*), il sacrificio agli antenati (*pitṛyajña*), il sacrificio agli "esseri" di vario genere che popolano la terra e l'atmosfera (*bhūtajajña*), il sacrificio al Brahman (*brahmayajña*) – consistente di fatto nello *svādhyāya*, cioè nella lettura e nello studio dei sacri testi – e il sacrificio agli uomini (*manuṣyayajña*), comportante l'accoglienza e la venerazione di un ospite (o, in mancanza, nell'elemosina fatta ai poveri). Sul tema cfr. P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1974, II ed., vol. II, pt. I, pp. 696-704 e pt. II, pp. 705-756 e S. Piano, *Lo hinduismo. La prassi religiosa*, in *Storia delle religioni. Vol. IV. Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 157-158.

⁴⁰² *VMBP*, IV, 13, p. 503.

può essere praticata e vissuta. Una prima classificazione – comune anche a tutta la tradizione *bhāgavata*⁴⁰³ – distingue tra nove forme di *bhakti*⁴⁰⁴: *śravaṇa*, l’“audizione”, cioè l’ascolto delle storie della vita di Rāma, che hanno il potere di liberare dai legami mondani, ascolto a cui il devoto deve dedicarsi finché dimora nel corpo⁴⁰⁵; *kīrtana*, la “recitazione” o la “lode”, che comporta la lode del Signore Rāma, la celebrazione delle sue virtù e delle sue imprese e la ripetizione del suo Nome⁴⁰⁶; *saṁsmaraṇa*, il “rammemoramento”, cioè il restare immersi nel continuo ricordo del Signore – stato a cui si perviene soprattutto attraverso la pratica del *japa*, consistente nella ripetizione del suo Nome, che rimuove gli ostacoli del *saṁsāra* (*saṁsāranivāraṇa*), o nella ripetizione del *mantra* ricevuto dal proprio guru⁴⁰⁷ – ; *padaśrīti*, il “rifugiarsi ai piedi” del Signore; *arcana*, il “culto” nel senso rituale del termine, che va eseguito secondo tutte quelle regole che formano l’oggetto della *Rāmārcana-paddhati*, ma che, come vedremo, sono enunciate anche nel *VMB*⁴⁰⁸; *vandana*, l’“adorazione” o la “lode”, comportante la prostrazione di fronte al Signore⁴⁰⁹; *dāśya*, il “servizio”, cioè il considerarsi servi del Signore, dedicandosi completamente al suo servizio⁴¹⁰; *sakhya*, l’“amicizia”, il sentire il Signore come l’amico per eccellenza, essendo Egli l’intimo degli intimi; *ātmārpaṇa*, l’“offerta di sé” al Signore, in una resa totale di tutto il proprio essere nel suo. Sul piano pratico *ātmārpaṇa* si concretizza per esempio nell’offerta al Signore di tutte le proprie azioni, soprattutto di quelle “auspiciose” (*karmāṇi śubhāni*), secondo quello che è anche l’insegnamento della *Bhagavad-gītā*.⁴¹¹

Nell’insegnamento del *VMB*, la *bhakti* può poi configurarsi come *prapatti* e come *nyāsa*.

La *prapatti*, cioè il completo e fiducioso abbandono a Dio⁴¹², è la

⁴⁰³ Cfr. la nota 38 al II capitolo.

⁴⁰⁴ *VMBP* IV, 14, p. 505.

⁴⁰⁵ *VMBP* VII, 3, p. 590 e VIII, 4, p. 603.

⁴⁰⁶ Per esempio *VMBP* VII, 2-3, pp. 590-591 e VIII, 3, p. 601.

⁴⁰⁷ *VMBP* IV, 59, p. 550 e VIII, 5, p. 604.

⁴⁰⁸ In *VMBP* V, 11-18, pp. 563-570.

⁴⁰⁹ Cfr. il commento di Svāmī Rāmeśvarānanda a *VMBP* IV, 14, p. 506.

⁴¹⁰ Cfr. per esempio *VMBP* VIII, 4, p. 603 e IV, 53, p. 545.

⁴¹¹ *VMBP* V, 10, p. 562. Cfr. *Bhagavad-gītā* IX, 27: «Quel che fai, quel che gusti, / quel che offri come oblazione, quel che doni, / quel che pratici come asceti, o figlio di Kuntī, / fallo come un’offerta a me». La traduzione è di S. Piano, in *Bhagavad-gītā (Il canto del glorioso Signore)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p. 190.

⁴¹² Come bene osserva M. Piantelli, il termine *prapatti* dal punto di vista lessicologico, più che non l’idea di abbandonarsi, evoca quella di «lasciarsi cadere ai piedi di qualcuno per cercare rifugio in lui». Cfr. *Aspetti della spiritualità indiana*, in *La spiritualità delle grandi religioni*, Edizioni Augustinus, Palermo 1989, p. 24. Rimando ancora a questo saggio (pp. 24-29) per tutte le implicazioni della *prapatti* sul piano mistico e teologico e soprattutto per la necessità della totale rinuncia al proprio io, in mancanza della quale il completo abbandono a Dio richiesto

risposta dell'uomo alla sua infinita misericordia, alla sua tenerezza paterna⁴¹³, e si radica nella consapevolezza di essere incapaci di salvarsi dall'oceano del *samsāra* senza la sua gratuita benevolenza.⁴¹⁴ La *prapatti* si propone come lo strumento più potente e più diretto per ottenere la liberazione⁴¹⁵, tanto che per il devoto che segue la via della *prapatti* non è necessaria la pratica di altri mezzi di salvezza, dovendo egli riporre la sua fiducia esclusivamente nel Signore. Egli abbandona perciò tutti i *dharma*, ossia tutti i doveri, tutte le norme morali e sociali (*dharmatyāga*), e se ancora agisce secondo i dettami delle Scritture, la sua azione è finalizzata solo al bene di tutti gli esseri (*lokasaṃgrahaṇārtha*).⁴¹⁶ In altre parole, ciò non significa che il devoto non osservi più le norme morali e sociali, ma non fa dipendere dalla loro osservanza la sua salvezza. Egli abbandona pure tutte le azioni (*karmanām tyāga*), cioè, come spiega il commentario di Rāmeśvarānanda, abbandona nel suo agire la presunzione di essere il soggetto agente⁴¹⁷, lasciando ogni iniziativa a Dio soltanto, e abbandona l'attaccamento ai frutti dell'azione.⁴¹⁸

La via della *prapatti* è una via aperta a tutti: tutti hanno l'*adhikāra* – cioè la capacità, il diritto, la “titolarità” – per percorrerla, indipendentemente dalla propria nascita, da condizionamenti spazio-temporali o da fattori di purità.⁴¹⁹

La *bhakti* si configura anche come *nyāsa*, termine che, in conformità con la tradizione *śrī-vaiṣṇava*, quando è riferito alla *bhakti*, diventa in sostanza un sinonimo di *prapatti*. *Nyāsa* significa letteralmente

dalla *prapatti* non può avvenire. La *prapatti* riveste una grande importanza in tutto il movimento *śrī-vaiṣṇava* e, naturalmente, anche nella dottrina di Rāmānuja, oltre che nella gran parte delle scuole devozionali. Per maggiori ragguagli su questo tema cfr. A. Sen Gupta, *op. cit.*, pp. 148-154; S.M. Srinivasa Chari, *op. cit.*, pp. 261-285; S. Dasgupta, *op. cit.*, vol. III, pp. 54-55; 86-93 e 374-380.

⁴¹³ *VMBP* IV, 47-48, pp. 539-540.

⁴¹⁴ *VMBP* IV, 42, p. 534.

⁴¹⁵ *VMBP* IV, 44, p. 536.

⁴¹⁶ *VMBP* IV, 51-53, pp. 543-545. L'idea che chi si rifugia nel Signore, abbandonandosi completamente a Lui (seguendo perciò la via della *prapatti*), può abbandonare tutti gli altri doveri riposa sull'autorità della *Bhagavad-gītā* dove si parla esplicitamente di *sarva dharmān parityajya* (XVIII, 66), parole che sembrano echeggiare nel testo di Rāmānanda. Nello *śloka* citato – uno dei più celebri della *Bhagavad-gītā* – Kṛṣṇa così esorta Arjuna: «Lasciando da parte tutte le norme dell'agire, / in me soltanto cerca rifugio: / non affliggerti, io ti libererò / da tutti i mali». Traduzione di S. Piano, in *Bhagavad-gītā, cit.*, p. 284.

⁴¹⁷ Nella visione del Vedānta, questa “presunzione” si fonda sull'errata identificazione, da parte dell'uomo, con la propria individualità psico-fisica anziché con la propria essenza spirituale, che è il testimone interiore immutabile, e quindi anche non-agente, della scena cangiante del mondo.

⁴¹⁸ *VMBP* IV, 51, p. 543. Com'è ben noto, anche l'abbandono dell'attaccamento ai frutti dell'azione (*karmaphalatyāga*) è uno degli insegnamenti fondamentali della *Bhagavad-gītā*. Cfr. per esempio II, 47-48; III, 4-9; 4,19-23; V, 7-13 e *passim*.

⁴¹⁹ *VMBP* IV, 50, p. 542.

“deposizione” ed esprime efficacemente la resa totale di se stessi a Dio: il devoto “depone” se stesso in Dio, lasciando che sia Lui a fare tutto, come nel celebre esempio del passeggero che si limita a sedersi sulla barca, lasciando che il barcaiolo si occupi di tutto il resto.⁴²⁰ Nel *VMB* il *nyāsa* è definito come *svīyapravṛttestu nivṛtiḥ*, cioè come la cessazione di ogni personale coinvolgimento, di ogni attività fondata sull’io o in qualche modo legata a esso, cioè ancora l’abbandono di tutti i *dharma* e di tutti i *karman*, nel senso che è stato precedentemente spiegato.⁴²¹ Per colui che si è totalmente abbandonato al Signore, non è più necessario alcun rito di espiazione (*prāyaścitta*): per liberarsi da macchie di impurità o di peccato è sufficiente il ricordo della propria presa di rifugio (*kṛtaprapattimarāṇa*), che già di per sé purifica da ogni macchia.⁴²²

3.2 Rahasyatraya: i tre mantra di Rāma

Abbiamo visto come una delle definizioni della *bhakti* la spiega come un continuo ricordo del Signore.⁴²³ Il mezzo più efficace per vivere in questo rammemoramento continuo è la pratica del *japa*, consistente nella ripetizione, mormorata o mentale, del nome del Signore o del *mantra* ricevuto dal maestro. Utilizzato anche come mezzo di concentrazione, il *japa* può diventare nel tempo un *continuum* mentale, una specie di sostrato permanente sotteso a tutte le attività e agli stati mentali, ivi compreso quello del sonno, immergendo così il devoto in un ininterrotto ricordo di Dio.⁴²⁴ Tre sono i *mantra* utilizzabili nella pratica del *japa*

⁴²⁰ Cfr. S. Dasgupta, *op. cit.*, vol. III, p. 55.

⁴²¹ La definizione citata (che si trova in VI, 49, p. 541) potrebbe esser resa, con una traduzione che tenga conto del significato etimologico di *pravṛtti* e *nivṛtti*, come “il volgersi via dal proprio volgersi verso”. Generalmente *pravṛtti* e *nivṛtti* indicano anche la vita attiva e la vita contemplativa, cioè la vita rivolta verso i piaceri e i legami mondani e la vita che da essi si distoglie, conducendo la quale l’uomo è totalmente rivolto verso la propria interiorità. In relazione a esse si parla anche di *pravṛtti* e *nivṛtti dharma*. Sul tema cfr. M. Piantelli, *Per un approfondimento della nozione di “Hinduismo”*, in “Śrī Vidyā” 1997, n. 2, pp. 46-48 e G. Kavirāj, *Bhāratīya samskr̥ti aur sādhanā*, cit., vol. II, pp. 92-119.

⁴²² *VMBP* IV, 55, p. 547. Vi sono nella pratica hindū un gran numero di *prāyaścitta* che variano a seconda del tipo di impurità o di peccato, dell’intenzionalità, delle condizioni esterne, del *varṇa* di appartenenza e così via. P.V. Kane descrive ben cinquantotto principali forme di *prāyaścitta* in *History of Dharmaśāstra*, cit., vol. IV, pp. 130-152. Ciò può dare un’idea dell’importanza del *prāyaścitta* e, di conseguenza, del grande potere che qui si attribuisce alla *prapatti*, considerandola in grado di sostituire ogni tipo di *prāyaścitta*. Sul tema del *prāyaścitta* in generale cfr. anche *ibidem*, pp. 57-129 e S. Piano, *Peccato, penitenza ed espiazione nella prassi religiosa tradizionale dell’India*, in *Peccato e Riconciliazione nelle Religioni. Atti del VI Seminario Teologico Missionario (27-29 maggio 1983)*, EMI, Bologna 1984, pp. 143-146.

⁴²³ *VMBP* IV, 13, p. 503.

⁴²⁴ Sul *japa* cfr. G.N. Kavirāj, *Bhāratīya samskr̥ti*, cit., vol. I, pp. 330-340 e *Puja-tattva*, Sri Krishna Sangha, Varanasi 1976, pp. 232-250; Swami Sivananda, *Japa Yoga, The Divine Life*

insegnati nel *VMB*, che dedica tutto il secondo *pariccheda* alla loro interpretazione teologica e mistica.

I tre *mantra*, detti anche, nel loro complesso, *rahasyatraya*, sono:

1) *Rāma-ṣaḍakṣara-mantra*: “*rām̐ rāmāya namaḥ*”, “*rām̐*, omaggio a Rāma”, definito *tāraka mantra*, cioè quel *mantra* ripetendo il quale è possibile “attraversare” l’oceano del *saṃsāra* e ottenere la *mukti*.⁴²⁵ È anche il principale di tutti i *mantra* e il suo *bīja*, cioè il suo “seme”⁴²⁶, costituito dalla sillaba mistica *rām̐*, è il sostegno che regge il mondo: in esso sono contenuti anche il significato del *Veda* e il *praṇava*, la sacra sillaba *Om̐*.⁴²⁷ Le quattro misure, o *pada*, di *rām̐* – che sono *ra*, *a*, *ā* e *m̐* – possono indicare rispettivamente Rāma come glorioso Signore e Sposo di Sītā (*Bhagavān Sītāpati*), come Sede di tutte le virtù (*guṇaikanilaya*), come Causa dell’universo e come il suo Protettore. In *rām̐* si può anche leggere il fatto che il Signore è *Śeṣin* rispetto al mondo e che questo essere *Śeṣin* (*śeṣatvaka*) compete a Lui soltanto e a nessun altro.⁴²⁸

Nelle cinque restanti sillabe del *mantra* (*rāmāya namaḥ*) si possono vedere i nove tipi di relazione esistenti tra *Īśvara* e il *jīva*⁴²⁹, la natura del *jīva*⁴³⁰, il suo essere *śeṣa* rispetto a *Īśvara*⁴³¹, la sua completa dipendenza da Lui, nonché la dedizione del *jīva* a *Īśvara* e il suo compito di servirlo.⁴³²

Nelle parole che compongono il *mantra* si possono inoltre vedere il *jīva* (in *rām̐*); *Īśvara* (in *rāmāya*); il frutto, o *phala*, delle azioni del *jīva* (nella terminazione *aya* del dativo); l’*upāya*, cioè il “mezzo” per

Society, Shivanandanagar 1978, VIII ed.; G.L. Beck, *Sonic Theology*, Motilal, Delhi 1995, pp. 131-136 e *passim*. La pratica del *japa* può essere avvicinata a quella della “Preghiera di Gesù” nel Cristianesimo ortodosso e del *dīkr* nell’Islām, ma ben diversa è la sua diffusione nell’ambito che le è proprio: il *japa* è infatti una delle pratiche hindū più diffuse e più popolari, eseguita solitamente con l’ausilio di un rosario a centootto grani o servendosi delle falangi delle dita.

⁴²⁵ *VMBP* II, 1, p. 369. Sul *tāraka mantra* cfr. nota 132 al II capitolo.

⁴²⁶ Come dice la parola stessa, il *bīja* (“seme”) di un *mantra* è la sillaba mistica nella quale tutto il *mantra* è contenuto, come una pianta nel suo seme, è la sua essenza in cui sono condensati tutta la sua potenza e il suo significato. Ogni divinità ha il suo *bīja-mantra*, costituito da una sillaba sormontata dall’*anusvāra*, e *rām̐* è il *bīja-mantra* di Rāma. Sui *bīja-mantra*, che hanno il loro fondamento teologico nella dottrina della manifestazione dell’universo attraverso il suono, comune a molte scuole hindū, cfr. A. Bharati, *La tradizione tantrica*, Ubaldini, Roma 1977, pp. 96-101; M. Eliade, *Lo yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1973, pp. 205-206 e J. Woodroffe, *The Garland of Letters*, Ganesh & Company, Madras 1974, VI ed., pp. 257-266.

⁴²⁷ *VMBP* II, 2-3, pp. 373-388. La sillaba *Om̐* – come *Śabda Brahman*, il *Brahman*-Parola divina – è considerata il *mahābīja*, il “grande *bīja*” che è la sorgente di tutti quanti gli altri (cfr. J. Woodroffe, *op. cit.*, p. 258): da questo punto di vista essa è contenuta in tutti i *bīja-mantra*.

⁴²⁸ *VMBP* II, 4, pp. 413-414. Sul significato del termine *Śeṣin* cfr. 2.3 *supra*.

⁴²⁹ *VMBP* II, 5-9, pp. 420-426.

⁴³⁰ *VMBP* II, 10, pp. 428-429.

⁴³¹ *VMBP* II, 11, p. 438. Il devoto deve sempre ripetersi: *ahaṃ śeṣabhūto’smi*.

⁴³² *VMBP* II, 12-19, pp. 440-449.

raggiungere l'unione con *Īśvara* (in *namaḥ*) e gli ostacoli, o *virodhin*, che si incontrano su questo cammino e che, come spiega il commentario, sono costituiti essenzialmente dall'io (nella sillaba *ma* di *namaḥ*, che starebbe, sempre secondo il commentario, per *mamakāra*, l'interesse personale).⁴³³ Questi cinque elementi (*jīva*, *īśvara*, *phala*, *upāya* e *virodhin*) sono i cinque punti che andrebbero discussi in ogni presentazione della dottrina *vaiṣṇava*.⁴³⁴ Il *rāma-ṣaḍakṣara-mantra* si può perciò considerare anche come un compendio di dottrina ed effettivamente nel *VMB* alcuni dei più importanti temi dottrinali, fra quelli che abbiamo precedentemente esaminato, sono esposti proprio nell'esegesi di questo *mantra*.

Infine Rāmānanda enuncia i quattro *artha*, cioè i quattro significati del *mantra*: il “significato implicito” o “inteso” (*tātparyārtha*) che consiste nel diletto proveniente dalla conoscenza dei *Veda* e degli *Śāstra*; il “significato della frase” (*vākyārtha*) che consiste nella definizione della natura propria di ciò che si deve ottenere (*prāpya*), cioè di *Īśvara*; il “significato principale” (*pradhānārtha*) che consiste nella descrizione della natura propria del *jīva*; infine il “significato per la ricerca” (*anusandhanārtha*) che consiste nel ricercare l'esperienza della relazione con *Īśvara*, nelle varie modalità in cui può essere vissuta.⁴³⁵

2) *Rāmadvaya-mantra*: “*śrīmadrāmacaraṇau śaraṇaṃ prapadye – śrīmate rāmacandrāya namaḥ*”, “Mi lascio cadere per prender rifugio ai piedi dello splendido Rāmacandra. Omaggio allo splendido Rāmacandra”.

La parola *śrī*, all'inizio del *mantra*, indica *Sītā*, Colei che porta a compimento gli sforzi dell'uomo (*puruṣakārārthā*) di unirsi al Signore dell'universo, ed è anzi la causa del suo ottenimento (*apti hetu*).⁴³⁶ Il suffisso di *śrī* (*mat*) indica l'eterna relazione che la unisce a Rāmacandra, le cui virtù e il cui affetto paterno per il mondo (insieme con le altre sue qualità) sono significate nella parola seguente (*rāma*).⁴³⁷ Nel termine *carāṇa* (“piede”) vi è un riferimento alla forma (*viḡraha*) divina di Rāma, mentre in *śaraṇa* questa forma è indicata come un *upāya*, cioè un “mezzo” per raggiungere l'unione con Lui; la ferma determinazione a

⁴³³ *VMBP* II, 20-21, pp. 451-452.

⁴³⁴ Nel loro complesso essi sono detti anche *artha-pañcaka*, termine che ha dato il titolo a un'importante opera di Pillai Lokācārya, un maestro che si annovera fra i successori di Rāmānuja e fra i più grandi interpreti della sua dottrina (autore fra l'altro del già citato *Tattvatraya*, cfr. nota 48 *supra*).

⁴³⁵ *VMBP* II, 22-23, pp. 453-454. Sui nove tipi di relazione tra il *jīva* e *Īśvara* cfr. 2.3 *supra*.

⁴³⁶ *VMBP* II, 26, p. 459. Nella tradizione *śrī-vaiṣṇava* il termine *puruṣakāratva* designa tecnicamente l'importantissimo ruolo di intercessione che viene attribuito a *Śrī*: nella sua amorevolezza materna, Ella intercede per i peccatori e ottiene per loro la grazia di *Īśvara*. Sul tema cfr. S. M. Srinivasa Chari, *op. cit.*, p. 158 e 162.

⁴³⁷ *VMBP* II, 27, p. 461.

servirsi di questo mezzo è poi suggerita dal verbo *prapadye*.⁴³⁸

Nella seconda parte del *mantra*, in *śrīmate* si deve vedere l'unione tra Rāma e Sītā, in Rāmacandra il suo essere Signore (*svāmitva*), nel suffisso del dativo (*aya*) il *jīva* come *śeṣa* e in *namaḥ* gli ostacoli che si frappongono all'unione con Rāma.⁴³⁹

Per quanto riguarda i quattro significati (*artha*) dello *dvaya-mantra*, quello implicito o inteso richiama la necessità di ubbidire alla volontà del maestro (*ācārya*); quello della frase riguarda la natura della relazione esistente tra *Īśvara* e *jīva* (qui indicati come *prāpya*, ciò che è da ottenere, e *prāpaka*, colui che ottiene); il significato principale riguarda la preminenza che si deve dare al servizio (*kaiṃkarya*⁴⁴⁰) della coppia divina; infine il significato per la ricerca ha per oggetto le proprie colpe: si tratta di una ricerca indispensabile per colui che desidera il *mokṣa*.⁴⁴¹

3) *Carama-mantra*: “*Sakṛdeva prapannāya tavāsmīti ca yācate / abhaya arvabhūtebhyo dadāmyetad vratam mama*”, “A colui che si è rifugiato [in Me] supplicandomi anche una volta sola con le parole ‘Io sono tuo’, io accordo il non-timore (*abhaya*) nei confronti di tutti gli esseri: è questo il mio voto”.

Il *carama-mantra* è in realtà uno *śloka* che compare sia nel *Vālmīki Rāmāyaṇa* (*Yuddha-kāṇḍa* XVIII, 33) sia nell'*Adhyātmarāmāyaṇa* (*Yuddha-kāṇḍa* III, 12): esso contiene la promessa di protezione, fatta da Rāma a Vibhīṣaṇa – e in lui a tutti gli uomini – quando Vibhīṣaṇa venne a prender rifugio in Rāma, mettendosi al suo servizio.⁴⁴² Naturalmente ogni

⁴³⁸ *VMBP* II, 28-29, pp. 463-464. Il termine *vigraha*, che significa anche “figura”, “forma individuale”, “corpo”, è uno dei più usati, accanto a *mūrti* e a *pratimā*, per significare le immagini sacre, oggetto di contemplazione (*dhyāna*) e di culto (cfr. L.A.R. Varma, *Rituals of Worship*, in *The Cultural Heritage of India*, cit., vol. IV, pp. 451-460). Da questo punto di vista, la forma di Colui che in sé è senza forma ha il valore strumentale di renderlo accessibile al devoto, esercitando una funzione di supporto sul quale fissare la mente nel cammino per avvicinarsi a Lui. Cfr. P. Caracchi, *La presenza divina*, cit., pp. 8-9.

⁴³⁹ *VMBP* II, 30-31, pp. 465-466.

⁴⁴⁰ Si tratta di un altro termine “tecnico” della dottrina *śrī-vaiṣṇava*, indicante il “servizio” reso a Dio, servizio che consiste anzitutto nel compimento dei doveri religiosi in senso stretto, ma che in ultima analisi arriva a comprendere tutta la sfera dell’agire umano, perché qualunque azione deve essere compiuta dal devoto senza attaccamento (*niṣkāma*) e come un servizio reso a Dio, direttamente o attraverso i suoi santi (*bhāgavata kaiṃkarya*). Sul tema cfr. S.M. Srinivasa Chari, *op. cit.*, pp. 290-292 e 317-322.

⁴⁴¹ Cfr. *VMBP* II, 32-34, pp. 468-470.

⁴⁴² Vibhīṣaṇa è il fratello “buono” di Rāvaṇa, il demone che rapì Sītā e la tenne prigioniera nel suo regno, l’isola di Laṅka, finché Rāma non giunse a liberarla sconfiggendo Rāvaṇa e il suo esercito di demoni. Vibhīṣaṇa, che era devoto di Rāma, dopo aver invano cercato di “convertire” Rāvaṇa e di convincerlo a restituire Sītā, abbandonò il fratello e si schierò dalla parte di Rāma. Proprio accogliendo Vibhīṣaṇa, Rāma pronuncia le parole del *carama-mantra*, parole divenute importantissime non soltanto nella tradizione *rāmānandī*, ma anche in tutta la tradizione *śrī-vaiṣṇava*. Cfr. S.M. Srinivasa Chari, *op. cit.*, p. 278.

devoto può intendere queste parole come rivolte a se stesso e richiamarle alla mente soprattutto in caso di grave pericolo. È questo probabilmente l'uso specifico del *carama-mantra*, dato che *carama* ha il senso di “estremo”, “finale”: alla totale dedizione di sé del devoto (“io sono tuo”, *tava asmi*) fa riscontro il dono della completa protezione, cioè, tecnicamente, il dono dell'*abhaya* (il “non-timore”), nei confronti di tutte le creature viventi.⁴⁴³

La glossa del *VMB* al *carama-mantra* interpreta le singole parole come riferite alla *prapatti* (o a Dio stesso) come unico *upāya*, o “mezzo” di salvezza.⁴⁴⁴ Così *sakṛd* indica la cessazione di ogni altro mezzo che non sia l'abbandono fidente nel Signore, cioè appunto la *prapatti*; *eva*, l'indipendenza (*nirapekṣatā*) di questo mezzo di salvezza da tutti gli altri, *prapannāya* indica ancora la *prapatti* come “luogo”, come “dimora” del devoto⁴⁴⁵; *tava* si riferisce poi al fatto che il glorioso Signore stesso è il mezzo di salvezza per eccellenza (*upāyatva*); *asmi* è la sua accettazione da parte del devoto; *iti* sottolinea che al di fuori di questo mezzo di salvezza non ve ne sono altri; *yacate* rimanda alle caratteristiche (*lakṣaṇa*) che deve avere colui che ha l'*adhikāra* (la “titolarità”) di seguire la *prapatti*; *abhaya* è la rimozione degli ostacoli che impediscono l'ottenimento dell'unione col Signore, ostacoli a cui rimanda la parola *sarvabhūtebhyaḥ*; *dadāmi* richiama poi l'idea dell'onnipotenza (*sarvaśaktitā*) divina; *etad* indica l'assenza di dubbio (*asamśayatva*) e *vratam* la fermezza nel proprio

⁴⁴³ Il dono del “non-timore” è significato, nell'iconografia di varie figure divine, col gesto dell'*abhaya-mudrā*: la mano alzata col palmo rivolto verso chi guarda. Questo gesto è anche tipico del *saṃnyāsin* (non per nulla ricorre soprattutto nell'iconografia di Śiva Yogeśvara, il prototipo eterno del *saṃnyāsin*), perché il *saṃnyāsin*, essendosi liberato da tutti i legami mondani e quindi da ogni interesse personale, non ha più altro interesse da perseguire se non quello del bene di tutte le creature: per questo motivo egli, divenuto totalmente incapace di nuocere, può conferire loro il dono dell'*abhaya*. È interessante il fatto che la formula con la quale è possibile prendere il voto del *saṃnyāsa*, nel caso in cui un grave pericolo impedisca il conferimento di una regolare iniziazione, è: *abhayaṃ sarvabhūtebhyo mattaḥ svāhā*, “Da parte mia possa esservi *abhaya* per tutti gli esseri”. Un'eco di queste parole si può chiaramente vedere nel *carama-mantra*, dove però *sarvabhūtebhyaḥ* (diventato *sarvabhūtebhyo* perché davanti a nasale) va probabilmente letto come un ablativo anziché come un dativo (“da tutti gli esseri”, cioè nei confronti del male che può derivare da tutti gli esseri, anziché “a tutti gli esseri”, come nella formula del *saṃnyāsa*). È questa per lo meno l'interpretazione seguita dalla maggioranza dei traduttori, che anche a me sembra più plausibile. Cfr. per esempio la traduzione del *Vālmiki Rāmāyaṇa* di G.L. Goswami (Gītā Press, Gorakhpur 1974, II ed., vol. III, p. 1427) e quelle dell'*Adhyātmārāmāyaṇa* di B.L. Baij Nath (Bharatiya Publishing House, Varanasi - Delhi 1979, p. 137) e di Munilāl (in hindi, Gītā Press, Gorakhpur 1982, XII ed., p. 258). Swami Tapasyananda, nella sua traduzione dell'*Adhyātmārāmāyaṇa*, interpreta invece *sarvabhūtebhyo* come un dativo (Ramakrishna Math, Madras 1985, p. 271).

⁴⁴⁴ *VMBP* II, 36-42, pp. 472-480.

⁴⁴⁵ Il termine che compare nel testo è *sthāna*, lett. “luogo”, interpretato nel commentario come *āśraya*, che ha appunto il senso più specifico di “dimora”, “rifugio”. Cfr. *VMBP* II, 37, p. 474 e commentario p. 475.

impegno; infine la parola *mama* invita a fidarsi completamente del Signore che si prende cura dei bisogni dei suoi devoti e li protegge in ogni situazione, abbandonando perciò ogni cura e ogni affanno terreno.⁴⁴⁶

I quattro significati del *carama-mantra* sono individuati come segue: il significato implicito denota la necessità di comportarsi in modo da compiacere il Signore che accorda al devoto la sua protezione; il significato della frase e il significato principale consistono rispettivamente nella descrizione della natura propria del devoto e del Signore supremo (*Pareśa*), mentre il significato per la ricerca consiste nella ricerca dello stato detto *nirbharatva*, cioè lo stato in cui il devoto diviene “senza peso” per essersi affidato completamente alla protezione del Signore.⁴⁴⁷

3.3 I cinque saṃskāra

Il devoto che intenda percorrere la via che è stata qui delineata, riceve fin dall’inizio i “cinque sacramenti” o *pañca-saṃskāra*⁴⁴⁸ che segnano anche esteriormente la sua appartenenza al Signore Rāma e che fungono al tempo stesso da iniziazione, da consacrazione e da supporto per il suo cammino di devozione e di abbandono al Signore. I *pañca-saṃskāra*, elencati nel quarto *pariccheda* del *VMB*⁴⁴⁹, sono:

– *Mudrāṅkana*, il tatuaggio. In *VMB* IV, 2 si parla di tatuare sulle braccia l’arco (*āpa*) e le frecce (*śara*) che, com’è ben noto, sono simboli ramaiti per eccellenza e sono uno dei tratti essenziali dell’iconografia di Rāma. Nel VII capitolo⁴⁵⁰ si dice invece che il devoto porta impressi sulle proprie membra i segni di tutti e cinque gli *āyudha* di Rāma (*pañcāyudhacihna*). Gli *āyudha* (“armi” o più generalmente “arnesi”)

⁴⁴⁶ Il testo parla di *nirbharatvānusandhāna*, lett. “la ricerca dell’essere senza peso”, cioè appunto dell’abbandono di tutti i “pesi” terreni. La mia interpretazione segue quella del commentario di Rāmeśvarānanda.

⁴⁴⁷ *VMBP* II, 43-44, pp. 481-482.

⁴⁴⁸ “Sacramento” è, per il vero, una traduzione estremamente approssimativa del termine *saṃskāra* (dalla radice sanscrita *kr*, “fare”, col prefisso *saṃ* indicante compiutezza, perfezione) che non ha un preciso equivalente nelle lingue europee, ma è forse la traduzione che meglio può rendere alcuni suoi significati. Col termine *saṃskāra*, nella sua accezione più comune, si designano infatti una serie di “riti di passaggio” che, come i sacramenti nel Cristianesimo, scandiscono la vita dell’uomo, ma i *saṃskāra* hindū comprendono anche riti prenatali (come quello del concepimento, *garbhādhāna*) e riti funerari (*antyeṣṭi*). Sui sedici *saṃskāra* “canonici” cfr. S. Piano, *Sanātana dharma*, cit., pp. 269-272 e *Lo hindūismo*, cit., pp. 143-156. Come osserva S. Piano, *saṃskāra* etimologicamente «indica un rito che abilita, che rende pronto a» (in *Lo hindūismo*, p. 143): anche nel caso dei cinque *saṃskāra* dei Rāmānandin potremmo dire che essi abilitano il *sādhaka* a intraprendere il suo cammino per raggiungere l’unione col Signore Rāma.

⁴⁴⁹ IV, 2, p. 491.

⁴⁵⁰ VII, 4-5, pp. 591-592.

sono il disco (*cakra*) Sudarśana, la conchiglia (*śaṅkha*) Pāñcajanya, la mazza (*gadā*) Kaumodakī, l'arco e le frecce. Come abbiamo visto in precedenza⁴⁵¹, questi *āyudha*, che sono personificati e sono venerati come esseri divini in tutti gli ambienti *vaiṣṇava* (gli *āyudha* di Rāma infatti sono propri anche alla figura di Viṣṇu⁴⁵²), sono annoverati nel *VMB* tra i *nitya-mukta-jīva*, i *jīva* liberi *ab aeterno*, e hanno naturalmente un profondo significato simbolico. Così, per esempio, il disco, simbolo solare e regale per eccellenza, ha sei raggi, o talvolta sei petali, che corrispondono alle sei stagioni dell'anno⁴⁵³ (il riferimento è naturalmente alla ciclicità del tempo data dal ruotare del disco), mentre la sua circonferenza indica la *māyā*. La conchiglia, che è abitualmente suonata durante il rituale, è un chiaro simbolo della manifestazione dell'universo mediante il suono e può indicare anche i *Veda* o il più sacro di tutti i suoni, quello della *Om* come *Śabda-brahman*.⁴⁵⁴ La mazza, dorata o più spesso nera, è immagine della dea Kālī, quindi del potere di distruggere l'universo. Anche l'arco è un simbolo di distruzione, ma può rappresentare pure la mente, che scaglia le frecce dei sensi nel mondo oggettuale.

– *Ūrdhvapuṇḍra-dhāraṇa*, il portare l'*ūrdhvapuṇḍra*. È questo il nome del classico *tilaka vaiṣṇava* costituito da due o tre segni verticali (*ūrdhva*) che simboleggiano l'orma del piede di Viṣṇu: il portare sulla propria fronte l'orma del piede del Signore è naturalmente un segno evidente di devozione e di sottomissione a Lui. Ogni *sampradāya vaiṣṇava* si caratterizza per un tipo particolare di *ūrdhvapuṇḍra*, che presenta piccole differenze nella foggia e nel colore, riscontrabili persino nei *tilaka* delle varie branche di un medesimo *sampradāya*, come accade fra gli stessi Rāmānandī. Il principale *tilaka rāmānandin*, quello che è applicato anche dal Jagadguru del Pañcagaṅgā Maṭh di Vārāṇasī, Rāmnaresācārya, consiste in un segno a U piuttosto allungato, di colore bianco, poggiante su una specie di base trapezoidale (detta *caukī*) che viene disegnata fra le sopracciglia e fino alla radice del naso. All'interno di questa linea bianca a U, che rappresenta l'orma del piede di Rāma, vi è poi una linea verticale rossa che rappresenta Sītā e che dà il nome al *tilaka* detto *rakṭasrī*, con

⁴⁵¹ Cfr. 2.3 e nota 77 *supra*.

⁴⁵² Nell'iconografia di Viṣṇu più comune egli è raffigurato con quattro braccia che reggono il disco, la conchiglia, la mazza e il loto. Ma tra gli *āyudha* di Viṣṇu si può trovare per esempio anche la spada, lo scudo, oltre naturalmente all'arco, alle frecce e alla faretra che rimandano al suo *avatāra* come Rāma. Per alcuni riferimenti testuali e bibliografici sul tema cfr. VRRJ, note 13 e 14, pp. 36-37.

⁴⁵³ Lei sei stagioni sono *vasanta*, la primavera (approssimativamente nei mesi di marzo e aprile), *grīṣma*, l'estate (approssimativamente in maggio-giugno), *varṣā*, la stagione delle piogge (luglio-agosto), *śarada*, l'autunno (settembre-ottobre), *hemanta*, l'inverno (novembre-dicembre), *śiśīra*, la stagione fresca (gennaio-febbraio).

⁴⁵⁴ Sul tema cfr. più oltre la nota di commento a *Rāma rakṣā* 6d.

riferimento appunto alla linea rosso-sangue (*rakta*) che simboleggia Śrī (cioè Sītā). Le altre varianti di *ūrdhvapuṇḍra* in uso presso i Rāmānandī possono sostituire il colore bianco della linea a U esterna col giallo e contenere all'interno un *bindu* (punto) o un *candra bindu* (il punto con una mezzaluna sottostante), che può essere sormontato o meno dalla linea verticale rossa. Il punto e la linea centrali possono poi anche esser del tutto assenti (come nel *tilaka* detto *luptaśrī*, dove Śrī è “omessa”), come pure può essere assente la base.⁴⁵⁵ Il tratto essenziale di ogni *ūrdhvapuṇḍra* rimane perciò quello esterno simboleggiante l'orma del piede di Rāma. Il materiale considerato più “auspicioso” (*śubha*) per l'applicazione del *tilaka* è l'argilla proveniente dai luoghi santi, mescolata con varie sostanze coloranti, mentre per tracciare la linea o il punto rossi centrali si utilizza di solito curcuma mescolata con borace e succo di limone.⁴⁵⁶

– *Nāmakaraṇa*: il conferimento di un nome ramaita, conferimento che generalmente è fatto dal guru al momento dell'iniziazione. I nomi contengono solitamente quello di Rāma (come il nome stesso di Rāmānanda) oppure i nomi di Sītā, di Lakṣmaṇa, di Hanumat e di altri personaggi divini legati alla figura di Rāma, o ancora il nome di un fiume o di un luogo santo (es. Gaṅgāśaraṇ, Ayodhyāprasād). Spesso questi nomi terminano con “Dās” (lett. “servitore”, come in Rāmdās, Lakṣmaṇdās ecc.), meno di frequente con Śaraṇ, Prasād o Ānanda.

– *Mantrajāpa*: la ripetizione, che può essere ad alta voce, mormorata o mentale, del *mantra* ricevuto dal maestro durante la *dīkṣā*. Il *mantra* più utilizzato dai Rāmānandī per la pratica del *japa* è naturalmente il *Rāma-ṣaḍakṣara-mantra* (*rāṃ rāmāya namaḥ*), di cui s'è già diffusamente parlato.

– *Mālā-dhāraṇa*: il portare il rosario (*mālā*), generalmente a mo' di collana. Anche il rosario, che è regolarmente utilizzato nella pratica del *japa*, è di solito consegnato dal maestro al discepolo durante l'iniziazione. I centootto grani del rosario utilizzato dai Rāmānandī sono rigorosamente ottenuti da legno di *tulsī*, il basilico che è la pianta sacra per eccellenza in tutti gli ambienti *vaiṣṇava*.⁴⁵⁷ Di solito i Rāmānandī che non portano al

⁴⁵⁵ Questi sono i particolari per cui si differenziano i sei tipi principali di *tilak* in uso presso i Rāmānandī descritti da B. Śrīvāstav, in *op. cit.*, pp. 226-227.

⁴⁵⁶ Cfr. V. Śarmā, *Pañca saṃskāroṃ ke svarūp*, in *Śrīmaṭh Smārikā, cit.*, p. 142. Per altre informazioni generali sull'importanza rituale del *tilak*, il modo di applicarlo e i vari materiali che si possono utilizzare secondo i testi, cfr. P.V. Kane, *op. cit.*, vol. II, pp. 672-675.

⁴⁵⁷ La varietà indiana di basilico non è una pianticella annuale come le varietà europee, ma è un arbustello col tronco e i rami legnosi e con le foglie assai più piccole e più profumate. La *tulsī* ha una grande importanza anche nel rituale *vaiṣṇava*: alcune foglioline di *tulsī* si mettono

collo la *mālā* di *tulsī*, portano comunque almeno un grano di legno di *tulsī* appeso a un cordoncino.

Questi cinque *saṃskāra* sono considerati così importanti nella *sādhana* ramaita da essere definiti nel *VMB paramārthahetavaḥ*, “cause del raggiungimento del fine supremo”.

3.4 Guru e satsaṅga

Percorrendo la via della *bhakti* il devoto non è solo: il *mumukṣu*, cioè colui che desidera la liberazione, trova appoggio e sostegno nella guida del maestro e nella compagnia degli altri devoti (*satsaṅga*).⁴⁵⁸ Come in tutte le scuole soteriologiche hindū, anche nel Rāmānanda-sampradāya il guru ha un ruolo fondamentale: non è possibile per l’uomo ottenere la liberazione senza la guida illuminata del maestro spirituale che è in grado di cancellare tutti i dubbi della sua mente.⁴⁵⁹ Nel quarto *pariccheda* del *VMB* sono elencati i requisiti di chi è ritenuto degno d’esser considerato maestro. Il *deśika*, la guida spirituale, deve avere il perfetto dominio sui propri sensi, deve essere puro, nato da buona famiglia, di condotta irreprensibile, umile, conoscitore dei sacri testi, capace di istruire e di guidare gli altri, dedito al *virakta-dharma*, cioè al distacco dai piaceri e dagli interessi mondani, contemplativo (*dhyānābhyaśin*), dotato di grande intelligenza e capace di valutare quando sia necessario punire e quando invece sia necessario aiutare, sorreggere, accordare il proprio favore.⁴⁶⁰ Per parte sua anche il guru deve valutare attentamente la natura del discepolo: tra le qualità a lui richieste vi sono la fede, la devozione, l’obbedienza al maestro, la purezza interiore, la capacità di tener fede ai propri voti...⁴⁶¹ Solo dopo aver messo alla prova l’aspirante discepolo per un anno intero, il maestro può conferirgli i cinque *saṃskāra*⁴⁶² con i quali egli lo accetta definitivamente come proprio discepolo, oltre a consacrarlo *rāmānandin*.

Un altro grande aiuto sulla via della liberazione proviene al devoto dal *satsaṅga*, la compagnia degli altri devoti che gli sono compagni di cammino. Grazie all’enorme potere del *satsaṅga*, colui che si è rifugiato in Rāma ed è *gurormukha* (lett. “rivolto verso il guru”)⁴⁶³ può arrivare a

per esempio nell’acqua lustrale e nel cibo sacro offerto durante la *pūjā* (*prasāda*).

⁴⁵⁸ *VMBP* IX, 3, p. 613.

⁴⁵⁹ *Akhilasamśayacchidam*, in *VMBP* IX, 4, p. 610.

⁴⁶⁰ *VMBP* IV, 3-4, pp. 439-494.

⁴⁶¹ *VMBP* IV, 5-8, pp. 495-497.

⁴⁶² *VMBP* IV, 9-10, pp. 498-500.

⁴⁶³ Si tratta di un’espressione che, nel suo equivalente hindī di *gurmukh* o *gurmukhī*, è

dissolvere tutto quanto il proprio *karman* (*karmākhila*), a eccezione del solo *prārabdha* (il *karman* che, giunto a “maturazione”, sta fruttificando nella vita presente), e giungere perciò alla liberazione dalle rinascite.⁴⁶⁴ L’idea del *satsaṅga* come efficacissimo mezzo di salvezza⁴⁶⁵ è comune a tutti i movimenti devozionali sorti in India a partire dall’epoca medioevale: nella compagnia e nel servizio dei *sant*, il devoto trova conferma e incitamento nella pratica della *bhakti* e venera in essi la stessa presenza divina che brilla nel suo cuore. Naturalmente nel *VMB* i *sant* per eccellenza, degni di esser venerati da colui che è *bhaktipara*, “tutto dedito alla *bhakti*”, sono coloro che portano impressi sulle proprie membra i *pañcāyudha*: essi sono *viṣṇurūpa*, immagine di Viṣṇu, e santificano il mondo con la loro presenza, a qualunque *varṇa* appartengano e qualunque sia il loro sesso.⁴⁶⁶ Il luogo benedetto dal loro *darśana* va considerato santo (*puṇya*) e privo d’ogni impurità (*nikhilāghaśūnya*).⁴⁶⁷ La loro venerazione, il bere l’acqua con la quale sono stati lavati i loro piedi, la loro compagnia, il prostrarsi davanti a loro, l’offrire loro del cibo sono atti così meritori da distruggere i peccati commessi durante molte vite.⁴⁶⁸

3.5 L’*ahimsā*

divenuta molto comune in tutta la letteratura dei *sant* e nel *Guru Granth* per significare l’uomo spirituale, che segue la via indicata dal guru e che è rivolto verso il Guru interiore, contrapponendosi talvolta a *manmukh*, l’uomo rivolto verso la propria mente, cioè rivolto verso se stesso e verso il soddisfacimento dei propri piaceri. Nella grande raccolta di opere di *sant* edita da W.M. Callewaert e B. Op de Beeck (*Nirguṇ bhakti sāgar. Devotional Hindī Literature*, Manohar, Delhi 1991) il termine, nelle sue diverse varianti, compare ben una cinquantina di volte. Cfr. vol. II, *Global Index*, p. 695.

⁴⁶⁴ *VMBP* IX, 5, p. 619.

⁴⁶⁵ Sul tema cfr. anche il commento a *Gyāṁna līlā* 8c.

⁴⁶⁶ *VMBP* VII, 4-5, pp. 591-592.

⁴⁶⁷ *VMBP* VII, 6, p. 593.

⁴⁶⁸ *VMBP* VII, 7, p. 594. Alcuni di questi atti sono tipici della *mūrti-pūjā*, a conferma del fatto che nel devoto si venera la presenza divina come nelle statue sacre dei templi. Di fatto, nella pratica comune questi atti di culto sono rivolti generalmente solo al guru. L’atto che più può colpire chi non ha dimestichezza con la cultura indiana è il bere l’acqua dei piedi, detta comunemente *carāṇāmṛta* (il “nettare dei piedi”): il lavare i piedi di un ospite è un comune atto di omaggio e di rispetto in una cultura dove si è soliti camminare scalzi; il fatto poi di bere l’acqua utilizzata per lavare i piedi di un *sant* o di una statua sacra – nel rito detto *ācamana*, a cui si attribuisce un valore meritorio e lustrale – rientra in quella venerazione per i piedi, significativa dedizione e sottomissione, che si riscontra in tutta la cultura indiana (e che si esprime anche, per esempio, nel toccare i piedi in gesto di reverente saluto o, per i *vaiṣṇava*, nel portare sulla fronte l’*ūrdhvapundra*, che simboleggia appunto l’orma del piede di Viṣṇu). In un celebre episodio del *Rāmcāritmānas* (II, 101), un barcaiolo lava i piedi di Rāma, Sītā e Lakṣmaṇa prima di farli salire sulla sua barca per traghettarli all’altra riva e poi beve devotamente l’acqua da lui utilizzata: per l’enorme merito così acquistato fa attraversare il fiume del *samsāra* ai suoi antenati.

Alla domanda di Surasurānanda su quale sia il più eccelso fra tutti i *dharmā* (*uttama sarvadharmānām*) che è necessario osservare per ottenere la liberazione, Rāmānanda risponde che è l'*ahiṃsā*⁴⁶⁹: non soltanto essa è superiore al dono, all'ascesi, alla dimora nei luoghi santi e a tutti gli altri *dharmā*, ma tutti gli altri *dharmā* confluiscono in colui che pratica l'*ahiṃsā*, come i fiumi nel mare.⁴⁷⁰

È superfluo dire che interpretare l'*ahiṃsā* come semplice astensione dalla violenza sarebbe assolutamente inadeguato a esprimere la pregnanza dell'idea di *ahiṃsā* nel *VMB* e non solo. L'insegnamento del *VMB* s'inserisce infatti perfettamente nella visione tradizionale hindū che la considera come la virtù principale, fondamento e al tempo stesso compimento di tutte le altre⁴⁷¹, consistente in una totale assenza del desiderio di nuocere in alcun modo a qualunque essere vivente.⁴⁷² Nell'insegnamento del *VMB*, inoltre, la pratica dell'*ahiṃsā* acquista un senso particolare nella prospettiva della *bhakti*, che vede in ogni essere e in ogni cosa una manifestazione divina⁴⁷³: il violento uccide Hari stesso presente in tutti gli esseri mobili e immobili.⁴⁷⁴

Va da sé che la prima e più immediata applicazione dell'*ahiṃsā* alla vita quotidiana riguarda il cibo: il devoto dovrà sempre evitare di nutrirsi di ciò che proviene dall'uccisione di animali, siano essi nati nell'acqua o sulla terra ferma.⁴⁷⁵ Il suo cibo dovrà invece essere puro e potrà esser consumato solo dopo esser stato offerto al Signore, insieme con le proprie azioni.⁴⁷⁶

3.6 Il rituale

⁴⁶⁹ *Na cāstyahiṃsā sadrśa supunyakam*, *VMBP* V, 2, p. 552.

⁴⁷⁰ *VMBP* V, 2-3, pp. 552-553. L'idea che l'*ahiṃsā* comprenda in sé tutti gli altri *dharmā* si trova espressa con un'immagine colorita anche nel *Mahābhārata* (XII, 245, 18-19): «Come le impronte di tutti gli altri esseri che si muovono sulle gambe sono ricoperte da quelle degli elefanti, allo stesso modo tutti gli altri *dharmā* si considerano ricoperti dall'unico *dharmā* dell'*ahiṃsā* verso tutti gli esseri.»

⁴⁷¹ È questa, per esempio, la visione di *ahiṃsā* che si trova nel commento di Vyāsa a *Yoga-sūtra* II, 30, dove esplicitamente si dice che gli *yama* e i *niyama* (cioè i dieci precetti morali che stanno alla base della condotta ascetica) si fondano sull'*ahiṃsā* e alla sua realizzazione sono finalizzati.

⁴⁷² Così, per esempio, l'*ahiṃsā* è definita in *Īśvara-gītā* 11,14 (p. 242 dell'ed. cit.) e nel sopraccitato passo del commento di Vyāsa agli *Yoga-sūtra*.

⁴⁷³ Il devoto vede sempre la sua forma in tutto ciò che esiste di mobile e d'immobile (*rūpa tadīyaṃ ca carācarāmatmakam paśyan satām*, in *VMBP* VII, 3, p. 590). Ritroviamo anche qui l'eco di un insegnamento della *Bhagavad-gītā* (cfr. VI, 30-31).

⁴⁷⁴ *ghātako hareścarācarasthasya ca jantu hiṃsakaḥ*, in *VMBP* V, 3, p. 553.

⁴⁷⁵ *VMBP* V, 4, p. 555.

⁴⁷⁶ *VMBP* V, 10, p. 562.

Il percorso spirituale tracciato nel *VMB* tiene conto di tutto ciò che in qualunque modo può avvicinare l'uomo a Dio e anche di tutte quelle pratiche esteriori, come riti e pellegrinaggi, che nell'opera poetica hindī di Rāmānanda sembrano talvolta essere considerate inutili e vuote oppure accettate solo in una dimensione interiore.⁴⁷⁷ In realtà una diversa lettura può rivelare che, anche nei canti di Rāmānanda, non sono i riti in sé a essere deplorati, ma solo la loro esecuzione come pratiche meramente esteriori, non animate da sincera devozione. Le varie pratiche rituali infatti possono essere un valido supporto alla *bhakti*, ma hanno senso e valore solo in funzione di quella.

La più importante di tali pratiche è indubbiamente l'*arcana* (o la *pūjā*), cioè il culto reso a Rāma per il tramite di una statua sacra. A questo proposito nel *VMB* troviamo un'idea cara a tutta la tradizione *vaiṣṇava*, a partire dai Pāñcarātra: quella di *arcāvatāra*, la discesa di Dio (*avatāra*) in una statua sacra (*arcā*), discesa divina che per i fedeli non è meno reale e concreta di quella stessa degli *avatāra*. Là il Signore “discende” per compassione verso il mondo e per salvarlo dal prevalere dell'*adhārma* sul *dharma*⁴⁷⁸, qui il Signore “discende” per amore dei suoi devoti e per farsi oggetto della loro venerazione.⁴⁷⁹ Secondo il *VMB*, nell'*arcāvatāra*, il cui valore è indipendente da variazioni di luogo e di tempo, il Signore assume un corpo (*deha*) che subisce le azioni dei suoi veneratori (*arcaka*) e diventa anzi completamente dipendente (*adhīna*) da essi.⁴⁸⁰

Il *VMB* distingue quattro tipi di *arcā*: *svayṃavyakta* – termine che si potrebbe rendere con “automanifestata” e col quale ci si riferisce probabilmente alle pietre dette *śālagrāma*, che non sono opera dell'uomo e non hanno quindi bisogno d'esser consacrate, al pari dei *bāṇa liṅga*

⁴⁷⁷ Cfr. un per esempio rispettivamente del primo e del secondo caso si vedano *Rāma rakṣā* 2 e *Pad 5 – Kahām jāise* e relativo commento.

⁴⁷⁸ Cfr. il ben noto passo di *Bhagavad-gītā* 4,7.

⁴⁷⁹ Sulle connessioni esistenti, anche sul piano dottrinale, tra la discesa divina in un *avatāra* e in una statua sacra cfr. P. Caracchi, *La presenza divina*, cit., pp. 8-9. Per l'*arcāvatāra* nella tradizione Pāñcarātra cfr. O. Schrader, *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Samhitā*, Adyar, Madras 1916, pp. 48-49. Nell'*Ahirbudhnya-samhitā*, il principale testo dei Pāñcarātra, l'*arcāvatāra* è addirittura uno dei cinque modi d'essere di *Īśvara* dopo *para*, che è lo Stato supremo, *vyūha* (Samkarṣaṇa, Pradyumna e Aniruddha e una serie di altri *vyūha* minori che da essi discendono), *vibhavāvatāra* (in numero di trentanove, comprendente anche quasi tutti gli *avatāra* canonici) e *antaryāmin* (il Signore come “intimo Reggitore”, presente in tutti gli esseri). Sul tema cfr. ancora *ibidem*, pp. 34-53; S. Dasgupta, *op. cit.*, vol. III, pp. 36-41 e S.R. Bhatt, *The Philosophy of Pāñcharātra*, Ganesh & Co., Madras 1968, pp. 38-41.

⁴⁸⁰ *VMBP* V, 11, p. 563. L'idea che Dio nell'*arcāvatāra* diventi completamente dipendente dai suoi devoti si trova anche in Rāmānuja: Dio nell'*arcā* si fa impotente come un bambino per soddisfare il loro desiderio di servirlo (cfr. A. Sen Gupta, *op. cit.*, p. 165). Osserva B. Śrīvāstav che l'*avatāra* soddisfa soltanto i devoti che hanno la fortuna di essergli contemporanei, l'*arcāvatāra* tutti coloro che ad esso si accostano per venerarlo (*op. cit.*, p. 287).

venerati dagli śivaiti⁴⁸¹ – e inoltre quelle installate dai *deva*, dai *siddha* e dagli uomini.⁴⁸² La venerazione dell'*arcāvatāra*, che deve essere compiuta regolarmente dal devoto, va fatta secondo le regole stabilite, cioè attraverso i sedici atti rituali canonici, detti *upacāra*, che nel *VMB* sono espressamente nominati a uno a uno⁴⁸³ come segue: *āvāhana*, cioè l'invocazione della presenza divina nella statua sacra, in mancanza della quale il culto si ridurrebbe a idolatria⁴⁸⁴; *āsana*, l'offerta di un seggio; *pādya*, l'offerta d'acqua per il lavaggio dei piedi; *arghya*⁴⁸⁵, l'offerta d'acqua profumata e aromatizzata che si fa generalmente versandola con una conchiglia, *ācamana*, il “sorvegliamento” di acqua a scopo lustrale⁴⁸⁶; *snāna*, il bagno della statua, utilizzando di solito il *pañcāmṛta*, una mistura di latte, yogurt, burro fuso, miele e zucchero; *vastra*, l'offerta di abiti o di stoffe, *upavīta* (per *yajñopavīta*), l'offerta del sacro cordone brahmanico⁴⁸⁷; *gandha*, l'offerta di profumo; *puṣpa*, l'offerta di fiori; *sudhūpa*, l'offerta d'incenso; *dīpa*, l'offerta del “lume”, che si compie muovendo dall'alto in basso un lume con moto circolare e in senso orario; *naivedya*, l'offerta di cibo, che sarà poi consumato dai devoti come *prasāda*, cioè come veicolo di “grazia” divina; *tāmbūla*, l'offerta di betel; *pradakṣiṇa*, la deambulazione rituale intorno alla statua da sinistra a destra, e infine *visarjana*, il congedo della divinità quando la statua non sia più oggetto di culto.⁴⁸⁸

⁴⁸¹ Gli *śālagrāma* sono ammoniti nere, di forma più o meno ovoidale, che si trovano soprattutto lungo la Gaṇḍakī. Al pari dei *liṅga*, sono icone aniconiche che richiamano l'idea dell'Assoluto il quale in sé non ha né nome né forma. Gli *śālagrāma* in particolare simboleggiano il *brahmāṇḍa*, l'Uovo cosmico, che nei miti cosmogonici, galleggia sulle acque primordiali dell'immanifesto contenendo in sé tutta la potenzialità della manifestazione nello *Hiraṇyagarbha*, il “Germe d'oro” (simboleggiato dalla venatura d'oro all'interno dello *śālagrāma*), da cui si sprigioneranno tutti i mondi.

⁴⁸² Il testo (V, 12, p. 566) recita semplicemente *daivaśca siddho mānuṣa*, ma mi è sembrata convincente l'interpretazione di questi tre aggettivi come “consacrate” (*sthāpita*) dai *deva*, dai *siddha* e dagli uomini, fornita da Rāmeśvarānanda nel suo commento. Sui *siddha* si veda, più avanti, il commento a *Gyāṃna tilaka* III, 7.

⁴⁸³ V, 13-14, p. 567. Il testo chiama gli *upacāra*, “*ṣoḍaśārcāprakāra*”, i “sedici modi” o “tipi di culto”.

⁴⁸⁴ Sul significato e il valore dell'*āvāhana* cfr. P. Caracchi, *La presenza divina*, cit., pp. 14-16.

⁴⁸⁵ In realtà nel testo (*śloka* 13) per *arghya* compare il termine *adya*, ma si tratta probabilmente di una lezione errata perché *adya* non compare in nessuna delle liste di *upacāra* da me consultate. Inoltre *adya*, il “cibo”, “ciò che è commestibile”, sarebbe in realtà un doppione di *naivedya*.

⁴⁸⁶ Generalmente nell'*ācamana* si utilizzano *pādya* e *arghya*. Cfr. nota 152 *supra*.

⁴⁸⁷ Cfr. nota 18 al II capitolo.

⁴⁸⁸ Il rito del *visarjana*, così come quello dell'*āvāhana*, si eseguono generalmente una volta sola nel caso delle statue “fisse” (*acala*) installate nei templi: l'*āvāhana*, all'atto della sua installazione (*sthāpana*), il *visarjana*, quando si rende necessaria la sua rimozione, per esempio in seguito a una rottura. Nella maggioranza degli elenchi di sedici *upacāra* troviamo in luogo di *tāmbūla*, *namaskāra*, la prosternazione, di cui qui si parla subito dopo ai vv. 17 e 18. Per altre

Nel nostro testo il culto, o *arcana*, è considerato così importante che, anche soltanto con il canto di un inno devozionale e con la completa prosternazione, colui che è tutto dedito a Rāma può raggiungere quella meta estremamente ardua (*sudurlabhām gatim*) che si raggiunge con l'esecuzione di centinaia di sacrifici.⁴⁸⁹

Va da sé che l'*arcā* deve essere rispondente a quel modello iconografico archetipale sul quale deve incentrarsi anche la contemplazione (*dhyāna*) del devoto, ch'egli si serva o meno del supporto esteriore dell'immagine sacra. Alla descrizione della divina immagine di Rāma – oltre che alla lode della sua ineffabile bellezza – è dedicato il terzo *pariccheda* del *VMB* dove troviamo alcuni tratti caratteristici dell'iconografia di Rāma: i grandi occhi di loto, i piedi di loto su cui si posano come api le menti degli asceti desiderose di succhiarne il nettare, l'arco e le frecce, le braccia lunghe fino a toccar le ginocchia, i preziosi ornamenti della collana, dei braccialetti, delle cavigliere, le vesti gialle, la carnagione scura come una nuvola monsonica (*ghanaśyāma*). Egli poi è sempre in compagnia di Sītā, la sua fedele sposa.⁴⁹⁰

3.7 Feste, vrata e luoghi santi

Una cospicua sezione del IV *pariccheda* (vv. 15-41), il più lungo fra i dieci capitoli del *VMB*, è dedicato alle feste religiose (*utsava*) e alla loro celebrazione, che comporta generalmente l'osservanza del *vrata* ("voto") per eccellenza: quello del digiuno. Primo fra tutti è l'*ekādaśī-vrata*, cioè il *vrata* dell'undicesimo giorno della lunazione, a cui son dedicati ben diciassette versi (vv. 15-26), nei quali l'Autore si diffonde anche in una complicata classificazione delle *ekādaśī* sulla base di dati astronomici. Tale classificazione è poco significativa ai fini di questo studio, ma ci dà

informazioni sugli *upacāra* cfr. VRRJ, nota 4, p. 59.

⁴⁸⁹*VMBP* V, 15-18, pp. 568-570. L'inno in questione (vv. 15-16) è il seguente: «Signore del mondo! Signore di Śrī! Sostegno del mondo! Signore! Causa del mondo! Rāmacandra! Omaggio, omaggio a Te, compassionevole! Possa la mia devozione essere fissa sui tuoi piedi loto! Possa l'ape della mia mente trovare sempre diletto nei tuoi piedi di loto venerati da Ramā (Sītā)!. Possano le mie orecchie rimanere in ascolto della tua gloria e possa io rimanere sempre in compagnia dei tuoi devoti, o Signore!»

⁴⁹⁰*VMBP* III, 2-5, pp. 486-487. Naturalmente anche nell'iconografia di Rāma nulla è casuale: così, per esempio, l'arco e le frecce costituiscono un diretto richiamo alla vicenda della vita di Rāma narrate nel *Rāmāyaṇa*, oltre ad avere il significato simbolico di cui s'è già parlato (cfr. 3.3 *supra*); il colore giallo delle vesti simboleggia i *Veda*, che velano e rivelano al tempo stesso la Verità suprema; il colore scuro può indicare sia la manifestazione informale, sia il *tamas*, il *guṇa* correlato con la distruzione, che rimane pur sempre una funzione essenziale della divinità, anche nel caso di un aspetto divino solare, com'è quello di Rāma. Quanto alle lunghe braccia, esse sono uno dei trentadue segni (*lakṣaṇa*) di perfezione, mentre la collana, secondo alcune fonti, è simbolo della *Śakti*, nella fattispecie di Sītā.

la misura dell'importanza che è attribuita all'*ekādaśī-vrata*, che è tuttora osservato in India da milioni di fedeli. Diremo solo che la classificazione più generale distingue fra *ekādaśī śuddhā*, “pura” (più comunemente designata come *sampūrṇā*, cioè “piena”, “completa”) e *viddhā*, “forata”. È questa l'*ekādaśī* nella quale non vi è una piena coincidenza tra il giorno lunare (*tithi*) e quello solare, ma l'undicesima *tithi* ha inizio più di due *muhūrta* prima del sorgere del sole, ossia con un anticipo di oltre un'ora e trentasei minuti⁴⁹¹: in tal caso essa si considera “forata” da *daśamī*, la “decima” *tithi*. Perché l'*ekādaśī* sia considerata *śuddhā* occorre invece che il giorno lunare non abbia inizio più di due *muhūrta* prima del sorgere del sole⁴⁹²; anche così però è necessario che siano ottemperate una serie di altre condizioni riguardanti la durata sia di *ekādaśī*, sia di *dvādaśī* (la dodicesima *tithi*), in assenza delle quali il digiuno previsto per *ekādaśī* va osservato il giorno successivo.⁴⁹³

Sono poi elencate alcune delle principali feste alla cui osservanza sono particolarmente tenuti i devoti ramaiti: per altro il *VMB* raccomanda loro l'osservanza di tutte le feste religiose stabilite dai testi sacri.⁴⁹⁴ La festa più importante è naturalmente quella di *Rāma-navamī*, la festa della nascita di Rāma, che cade il nono giorno della quindicina chiara del mese di *caitra* (marzo-aprile), al termine della *navarātri* di primavera: questo giorno deve esser celebrato dal devoto col digiuno, con il culto di Rāma, con la veglia notturna, con canti devozionali e con l'ascolto dei racconti esaltanti la gloria di Rāma, ascolto così meritorio da distruggere i peccati commessi durante molte vite.⁴⁹⁵ Altre feste di cui si parla sono *Jānakī-navamī*, in cui si celebra la nascita di Sītā, *Hanumajjayantī*, in cui si celebra la nascita di Hanumat, e inoltre le feste commemoranti la nascita dei principali *avatāra* di Viṣṇu: *Nṛsiṃhajayantī*, *Kṛṣṇaṣṭamī*, *Vāmanadvādaśī*.⁴⁹⁶

Anche la dimora nei luoghi santi (*tīrtha*) è considerata importante per

⁴⁹¹ Il *muhūrta* è la trentaseiesima parte di un giorno e ha una durata di quarantotto minuti. Secondo la definizione del *Sūryasiddhānta* riportata da P.V. Kane (in *op. cit.*, vol. V, pt. I, p. 68), la *tithi* è il tempo che impiega la luna per percorrere dodici gradi (*bhāga*), ma dal momento che il movimento della luna è irregolare, questo tempo è molto variabile e può avere una durata anche molto inferiore o superiore a un giorno solare.

⁴⁹² *VMBP* IV, 21-22, pp. 513-514.

⁴⁹³ *VMBP* IV, 23, p. 515. Per un'ampia esposizione dell'osservanza dell'*ekādaśī-vrata* e delle necessarie condizioni astronomiche relative all'estensione della *tithi* (condizioni che sono assai più restrittive per i *vaiṣṇava*), cfr. P.V. Kane, *op. cit.*, vol. V, pt. I, pp. 104-119.

⁴⁹⁴ *VMBP* IV, 41, p. 532.

⁴⁹⁵ *VMBP* IV, 27-29, pp. 519-521. Anche in questo caso il testo precisa che il giorno in cui si festeggia *Rāmanavamī*, la *tithi* di *navamī* non deve essere “forata” (*vedhayutām*) da quella di *aṣṭamī* (l'ottavo giorno lunare). Si ricorderà che la tradizione *rāmānandī* colloca proprio nel giorno di *Rāmanavamī* la scomparsa dalla terra di Rāmānanda (cfr. *supra*, cap. II, 1.4).

⁴⁹⁶ *VMBP* IV, 30-41, pp. 522-531.

il raggiungimento della liberazione: i *tīrtha* infatti sono definiti *mokṣapraḍa*, “datori di liberazione”⁴⁹⁷, e sono considerati la dimora ideale del *vaiṣṇava*. Risiedendo nei luoghi santi – che Rāmānanda chiama anche *divyadeśa*, “paesi divini”⁴⁹⁸ – il fedele può meglio dedicarsi al servizio del Signore e dei suoi devoti, all’ascolto delle storie sacre e alla ripetizione, nella solitudine di una piccola capanna, del *mantra* insegnatogli dal guru.⁴⁹⁹ L’ultimo capitolo del *VMB* è interamente dedicato all’enumerazione, seguita da una breve descrizione, dei principali luoghi santi⁵⁰⁰, partendo dai luoghi paradisiaci che sono connessi con diverse manifestazioni di Viṣṇu.⁵⁰¹ In questo modo si stabilisce una connessione, o più ancora, una continuità, tra le sfere celesti e i *tīrtha* che, come indica la loro etimologia, sono luoghi privilegiati di passaggio, di “attraversata”, da questo mondo al mondo divino.⁵⁰² I *tīrtha* menzionati nel *VMB*, in prevalenza *vaiṣṇava*, sono trentasette, situati quasi tutti nell’India settentrionale o centrale, e comprendono luoghi molto noti, quali Ayodhyā, Kāśī, Haridvāra, Prayāga... e piccole località quasi sconosciute.

3.8 La liberazione

La *sādhana* sin qui delineata è il cammino che dev’esser percorso dal *mumukṣu*, cioè dal “desideroso di ottenere la liberazione” (*mokṣa*), ma non può esser considerata la causa efficiente della liberazione stessa: causa della liberazione è soltanto la benevolenza (*kṛpā*) incausata (*ahetukā*) del Signore che si compiace degli sforzi del devoto che a Lui si affida in un abbandono totale (*prapanna*). Il *mokṣa* è dunque

⁴⁹⁷ *VMBP* X, 1, p. 635.

⁴⁹⁸ *VMBP* VIII, 4, p. 603.

⁴⁹⁹ *VMBP* VIII, 4-8, pp. 603-607.

⁵⁰⁰ La citazione del brano relativo ai *tīrtha* dell’edizione del *VMB* di Rāmtahaldās fatta da B. Śrīvāstava (*op. cit.*, nota 5, p. 317), se confrontata con altre citazioni dello stesso testo, fa supporre che in quell’edizione l’argomento dei *tīrtha* non sia trattato nel decimo capitolo, ma in un capitolo precedente (Śrīvāstava purtroppo non cita mai i passi delle due edizioni da lui utilizzate, ma solo le pagine). D’altra parte quella relativa alla dimora dei *vaiṣṇava* è l’ultima delle dieci domande poste a Rāmānanda da Surasurānanda all’inizio del *VMB*, nell’edizione da me utilizzata (cfr. *VMBP* I, 4, p. 36), mentre risulta essere l’ottava nelle edizioni consultate da B. Śrīvāstava (cfr. *op. cit.*, p. 106). Esse mettono al decimo posto la domanda relativa al *mokṣa*, posizione che sembra più consona per un tema che è il logico e naturale coronamento di tutti gli altri.

⁵⁰¹ Il *Vaikuṅṭha* con Vāsudeva, il *Satyaloka* (il “mondo della Verità”) con Viṣṇu, il *Sūryamaṇḍala* (la “sfera del Sole”) con Padmākṣa, il Signore “dagli occhi di loto”, lo *Kṣīrābdhi* (detto anche *Kṣīrasāgara*, il mitico “Oceano di latte”) con Śeṣaśāyīn, cioè Viṣṇu che giace sul serpente Śeṣa, e infine lo *Śvetadvīpa* (l’“Isola bianca”) con Tāraka, il “Salvatore”, Colui che fa raggiungere l’altra riva del *saṃsāra*. Cfr. *VMBP* X, 3-4, pp. 638-640.

⁵⁰² Il termine *tīrtha* deriva dalla radice *tī* che significa appunto “attraversare”: l’allusione è chiaramente all’attraversamento dell’oceano del *saṃsāra*.

l'incomparabile frutto della *prapatti*.⁵⁰³ Colui che l'ha ottenuto ha dissolto tutto il *karman* accumulato nelle vite precedenti, a eccezione del *prārabdhakarman*⁵⁰⁴, il *karman* che sta fruttificando nella vita presente e che si estinguerà con la morte fisica. Solo allora egli, accompagnato dall'amorevole grazia divina (*hardottamānugraha*) potrà uscire dal corpo attraverso la porta della *susumnā*⁵⁰⁵ ed entrare nell'*arcimārga*, quella "via della luce" che costituisce il tratto iniziale del *devayāna*, la via degli dèi già descritta nelle *Upaniṣad*, lungo la quale egli sarà venerato da tutti gli dèi delle varie sfere: dopo l'*arcimārga*, il giorno, la quindicina chiara della luna, i sei mesi del cammino ascendente del sole, l'anno, il sole, la luna e il lampo.⁵⁰⁶ A questo punto, attraverso la via del *Brahman*, egli perviene alla meta suprema (*param padam*), dalla quale non c'è ritorno e dove egli rimane immerso per sempre in un grande oceano di beatitudine, quella beatitudine divina che è propria dello stato di *sāyujya*, la "comunione" con il supremo *Brahman*.⁵⁰⁷

In modo più "figurato", dello Stato supremo si parla anche come del regno di *Kaivalya* che si trova oltre il fiume *Virajā* ("Distacco")⁵⁰⁸. Il simbolo è trasparente: per raggiungere lo Stato supremo in cui il *jīva* si trova "isolato" (*kevala*, donde *kaivalya*)⁵⁰⁹ dalla *prakṛti* e unito solo col suo Signore è necessario bagnarsi nelle acque del distacco da tutti i legami e gli attaccamenti che vincolano al *saṃsāra*.

Oltre a *sāyujya* e a *kaivalya*, termini che hanno un immediato riferimento alla dimensione spirituale, lo Stato supremo è chiamato anche *Sāketa*, nome col quale si designa anche la città santa di *Ayodhyā*, teatro della vicenda terrena di *Rāma*: l'uso di questo nome stabilisce

⁵⁰³ *VMBP* IV,42-43, pp. 534-535. L'idea che qui è sottintesa è evidentemente quella che qualunque sforzo umano, anche quello più eroico e più estremo, non può avere un risultato illimitato, in altre parole non può portare all'ottenimento di uno stato assoluto com'è quello della liberazione. Per ottenerlo occorre l'intervento dell'Assoluto stesso, cioè della grazia divina. Nella visione escatologica degli Śrī-vaiṣṇava, la dottrina della *nirhetukā kṛpā* di Dio riveste un ruolo di grande importanza e, dopo *Rāmānuja*, ha dato origine ad accese dispute sul ruolo che può o non può avere lo sforzo umano per meritarsela. Sul tema cfr. S. M. Srinivasa Chari, *op. cit.*, pp.278-282.

⁵⁰⁴ *MBP* IX, 5, p.619.

⁵⁰⁵ Nel testo "uscito fuori dalla porta auspiciosa della *nāḍī*" (*nāḍī-śubhadvāra bahir vinirgataḥ*, *VMBP* IX, 6, p.620): la *nāḍī* per eccellenza è naturalmente la *susumnā* e la porta in questione è la così detta "decima porta". Come si ricorderà, nel commento di *Rūpkaḷā* alla *Bhaktamāl* anche di *Rāghavānanda* si dice che raggiunse la dimora di *Rāma* uscendo dalla "decima porta". Cfr. cap. II, 1.2, nota 67.

⁵⁰⁶ *VMBP* IX, 7-8, pp. 621-622. La successione è la stessa descritta nelle *Upaniṣad*. Cfr. *Brhadāraṇyaka-upaniṣad* ad VI, II, 15-16 e *Chāndogya-upaniṣad* IV, XV, 5-6 e V, X, 1-2.

⁵⁰⁷ *VMBP* IX, 9-10, pp. 624-625.

⁵⁰⁸ *VMBP* IV, 58, p. 550.

⁵⁰⁹ Su *kevala* e *kaivalya* cfr. 2.3 e nota 75 *supra* nonché il commento a *Gyāṃna tilaka* III, 17b.

un'immediata connessione con la sfera umana e terrestre che in tutte le tradizioni hindū è il necessario punto di partenza per l'ottenimento della liberazione. Il regno divino (*divyaloka*) del Sāketa è circondato da meravigliosi alberi celesti e ornato da incomparabili gemme. Il Signore Rāma vi risiede assiso su di un mistico trono, splendente come milioni di soli (*bhānu koṭi prakāśa*).⁵¹⁰

⁵¹⁰ I versi in cui si parla del regno divino del Sāketa sono assenti nell'edizione del *VMB* curata da Rāmeśvarānandācārya e sono invece presenti nell'edizione di Rāmṭahaldās (citati da B. Śrīvāstāv, in *op. cit.*, p. 270, nota 4). L'espressione *bhānu koṭi prakāśa* ricorre in un celebre inno sanscrito del *Rāmcaritmānas*, il *Nāmāmīśamīśān* di *Uttarakāṇḍa* 108, 1-8.

Capitolo quarto

LE OPERE HINDĪ

E L'INSEGNAMENTO DI RĀMĀNANDA, GURU DEI SANT

1. Le opere hindī

1.1 Le opere hindī e i problemi di attribuzione

Se ben poche certezze si hanno al riguardo delle opere sanscrite di Rāmānanda, la situazione delle opere hindī a lui attribuite non è meno oscura e confusa. Fra i canti ascritti a Rāmānanda che ci sono pervenuti non ce n'è neppure uno sulla cui attribuzione non siano stati sollevati dubbi dagli studiosi. È stata messa in forse persino l'attribuzione a Rāmānanda di *Kahāṃ jāise*, il *pad* incluso nel *Guru Granth* che, come già si è detto, è stato per molto tempo l'unica composizione hindī di Rāmānanda a esser conosciuta dagli studiosi.⁵¹¹ Dopo aver a lungo esaminato la questione mi sono convinta che sia impossibile arrivare a conclusioni certe in merito, ma che si possano soltanto formulare delle ipotesi più o meno plausibili.

Le opere hindī ascritte a Rāmānanda di cui ho reperito, se non il testo, almeno notizia, sono le seguenti:

- 1) *Rāma rakṣā* o *Rāma rakṣā stotra*
- 2) *Gyāṃna līlā*
- 3) *Yoga ciṃtāmaṇi*
- 4) *Gyāṃna tilaka* o *Śrī Guru Rāmānanda Kabīr jī kā gyāṃna tilaka*
- 5-10) Sei *pad* tra cui figurano le due composizioni più celebri:
 - *Kahāṃ jāise* o *Kahāṃ jāie* o *Kata jāīau*
 - *Āratī* o *Hanumān stuti* o *Śrī Hanumān āratī*
- 11) *Manasī sevā*
- 12) *Ātmabodha* – *Avināsī Rāmānada kī goṣṭhī* (in prosa)
- 13) *Bhagati jauga graṃtha*
- 14) *Rāma aṣṭaka*
- 15) *Siddhānta paṭal*
- 16) *Rāmamantra joga grantha*

⁵¹¹ Cfr. la nota introduttiva a *Kahāṃ jāise* nella II parte.

- 17) *Rāmānanda ādeśa*
18) *Vedānta vicāra*

I canti compresi tra il punto 1 e il punto 10 di questo elenco sono stati editi nella prima e unica raccolta esistente delle opere hindī attribuite a Rāmānanda, curata da Pītāmbar Datta Baṛathvāl e pubblicata postuma a cura di Hazārī Prasād Dvivedī, che vi aggiunse altro materiale (*Rāmānanda kī hiṃdī racnāem*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1955). Per i canti 1-4 questa è anche l'unica edizione a stampa esistente, almeno a quanto mi risulta. I sei *pad* (5-10) sono invece reperibili anche altrove. Collettivamente, con l'esclusione di *Āratī*, sono stati pubblicati in appendice ai *parcā* di Anantadās da W. M. Callewaerth, che ne ha editato i testi presenti nella collezione di manoscritti *rājasthānī* di Lovanio.⁵¹² Gli stessi cinque *pad* sono riportati, nella sua monografia su Kabīr, anche da P. Agravāl, che ne ha tratti quattro dalle *Sarvāṅgī* di Gopāldās e di Rajab e uno dall'edizione di Baṛathvāl. A lui si deve anche una loro traduzione inglese, o per meglio dire una parafrasi in prosa, sommaria e poco accurata.⁵¹³

Alla traduzione e al commento dei canti editi da Baṛathvāl è dedicata la seconda parte di questo studio. Anche il problema della loro attribuzione sarà discusso nella nota introduttiva a ogni singolo canto, sulla base dei pochi dati da me reperiti.

Manasī sevā, *Ātmabodha*, *Bhagatī jauga graṃtha* e *Rāma aṣṭaka* (11-14) sono stati editi da Hazārīprasād Dvivedī nei *Pariśiṣṭha* ("Appendici") 2, 4 e 5 che fanno seguito ai testi editi da Baṛathvāl in *Rāmānanda kī hiṃdī racnāem*.⁵¹⁴ Una versione con poche varianti di *Manasī sevā* è stata pubblicata anche da P. Agravāl, che l'ha reperita in un manoscritto del 1751, custodito nel Prācyā Vidyā Saṃsthān di Jodhpur.⁵¹⁵ Infine *Siddhānta paṭal* è un poemetto di 65 strofe, di cui esistono varie edizioni per lo più a diffusione locale.⁵¹⁶ Sulle opere editate da Dvivedī e su *Siddhānta paṭal* ci soffermeremo in seguito.

⁵¹² Cfr. Anantadās, *The Hagiographies of Anantadās. The Bhakti Poets of North India*, edit. W. M. Callewaert in collaboration with Swapna Sharma, Curzon, Richmond 2000, *Appendix 1*, pp. 405-408.

⁵¹³ Per i testi dei *pad* si veda *Akath kahānī prem kī. Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, Rājkamal Prakāśan, Dillī, 2009, pp. 264-268; per le "prose translations", cfr. P. Agrawal, *In Search of Ramanand: The Guru of Kabir and Others*, in *Ancient to Modern. Religion, Power, and Community in India*, edited by I. Banerjee-Dube and S. Dube, Oxford University Press, New Delhi 2009, p. 159. P. Agravāl considera valida solo l'attribuzione di questi cinque *pad*. Cfr. cap. V, 8 e nota 103 *infra*.

⁵¹⁴ Cfr. RHR, *Pariśiṣṭha 2*, pp. 27-28; 29-31 e *Pariśiṣṭha 4 e 5*, pp. 53-55.

⁵¹⁵ In *Akath kahānī prem kī*, *cit.*, pp. 268-269.

⁵¹⁶ L'edizione da me esaminata (cfr. più oltre 1.3) è quella dello Śrī Durgā Pustak Bhaṇḍār, edita a Ilāhābād (s.d.). B. Śrīvāstav cita invece un'edizione del Bhārgav Pustakālaya di Banāras

Rāmamantra joga graṁtha, di cui dà notizia B. Upādhyāya in *Bhāgavat sampradāya*, è un *pad* in 21 versi facente parte di una raccolta dal titolo *Sevādās kī bānī*, pubblicata nel 1899.⁵¹⁷ B. Upādhyāya, che ne mette in dubbio l'autenticità, si limita a citarne due versi conclusivi. Particolarmente suggestivo è il v.19: «Come il sale si scioglie nell'acqua, così *surati* penetra nella *dhuni*».⁵¹⁸

Rāmānanda ādeśa è stato pubblicato ad Ahamdābād da Mohandās Ātmārām, ma risultava già introvabile nel 1957 quando B. Śrīvāstav scrisse il suo *Rāmānanda-sampradāya*. La sua attribuzione a Rāmānanda è stata accettata da Mātāprasād Gupta.⁵¹⁹

Non è invece probabilmente mai stato pubblicato *Vedānta vicāra*, trovato da B. Śrīvāstav nell'elenco dei manoscritti della biblioteca del Lakṣmaṇ Kīlā di Ayodhyā. Lo stesso Śrīvāstav afferma però di non aver potuto prendere visione del manoscritto e formula l'ipotesi che sia stato sottratto.⁵²⁰

Probabilmente, un'accurata ricerca fra i manoscritti potrebbe portare alla scoperta di altre opere hindī attribuite a Rāmānanda, ma sia per l'attribuzione delle opere note, sia per quella di altri possibili ed eventuali ritrovamenti si pone un duplice problema: da un lato, visto che Rāmānanda era ed è un nome piuttosto comune, non è affatto sicuro che esso si riferisca sempre al Rāmānanda, guru di Kabīr; dall'altro è possibile che le opere hindī che ci sono pervenute a nome di Rāmānanda siano, tutte o in parte, da attribuirsi ai suoi discepoli, diretti o indiretti, che suggellandole col nome del maestro abbiano inteso tramandare i suoi insegnamenti (naturalmente con tutte le aggiunte o le interpretazioni personali del caso) oppure conferire autorevolezza ai propri. Di più: la "firma" di Rāmānanda potrebbe semplicemente avere il valore di un rimando all'autorità spirituale a cui il poeta si rifà, secondo una prassi comune nella letteratura vernacolare della *bhakti*. L'esempio più celebre è forse quello dei canti del *Guru Granth* che recano la "firma di Guru

(anch'essa s.d.). Cfr. *Rāmānanda-sampradāya tathā hindī sāhitya par uskā prabhāv*, Hindī Pariṣad, Prayāg 1957, p. 490.

⁵¹⁷ Cfr. *Bhāgavat sampradāya*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1953, p. 280. Veramente secondo Śrīvāstav, che riporta le informazioni di B. Upādhyāya relative a questo *pad*, si tratterebbe di una raccolta manoscritta: egli ne parla infatti come dello *hastalekh* n. 633 del *saṁvat* 1956, cioè appunto del 1899 d.C. Se così fosse il 1899 potrebbe essere l'anno di redazione del manoscritto (ma in tal caso si tratterebbe di un manoscritto relativamente recente) oppure l'anno in cui il manoscritto è stato acquisito (ma da quale biblioteca?). Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 138.

⁵¹⁸ *Jaise pāṇī lāṁna milāvā / aisi dhuni maiṁ surati samāvā //* Sul significato di *dhuni* e di *surati* cfr. note a *Rāma rakṣā* 6b e a 14ab (e *passim*).

⁵¹⁹ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 137.

⁵²⁰ *Ibidem*.

Nānak, ma che sono in realtà composti dai suoi successori.⁵²¹ Così si spiegherebbero anche le incongruenze esistenti fra l'insegnamento del *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* e quello di alcuni canti hindī. Del resto "aggiustamenti" successivi del testo avrebbero potuto verificarsi anche nel caso in cui Rāmānanda non abbia messo per iscritto egli stesso i suoi canti, ma, come avvenne per i canti di Kabīr e di altri suoi discepoli, essi siano stati tramandati oralmente per lungo tempo, arricchendosi così, *in itinere*, di elementi nuovi e diversi e perdendone altri. Si potrebbe obiettare che se Kabīr, Raidās e altri *sant* erano illetterati, lo stesso non si può dire per Rāmānanda. Perché mai dunque egli non avrebbe messo per iscritto i suoi canti? La spiegazione più plausibile potrebbe essere la seguente: la *sādhukkarī bhāṣā* non aveva allora nessuna tradizione letteraria. In effetti, secondo la suggestiva e molto verosimile ipotesi di Callewaert e Lath, i canti dei *sant* cominciarono ad avere una redazione scritta solo intorno alla metà del XVI secolo ad opera di cantori vaganti che sentirono il bisogno di tenere appunti per aiutarsi a mandare a mente un repertorio che di giorno in giorno diventava sempre più vasto. I primi manoscritti che ci sono pervenuti e che risalgono al XVII secolo sarebbero questi appunti o comunque sarebbero stati redatti sulla loro base. Lo studioso quindi non può aver la pretesa di ricostruire ciò che hanno cantato Nāmdev o Kabīr, ma può soltanto cercare «di ricostruire e di editare ciò che cantavano i cantori».⁵²² Da ciò risulta evidente non soltanto l'impossibilità di pervenire a un testo "originario" per i canti dei *sant*, ma anche quella di stabilirne con certezza l'attribuzione. Per giunta, come giustamente osserva Callewaert⁵²³, questa impossibilità è dovuta non soltanto alle inevitabili variazioni che subentrano in una trasmissione orale, ma anche al fatto che lo stesso *sant*-poeta può aver apportato variazioni a un medesimo canto nel corso della sua vita, vuoi per seguire l'ispirazione del momento, vuoi per esprimere un diverso punto di vista, grazie alla grande libertà derivante proprio dall'assenza di un testo scritto. Non si può dunque escludere che versioni diverse di una stessa composizione risalgano al medesimo autore.

La mancanza di prove certe a sostegno dell'attribuzione a Rāmānanda delle opere hindī a lui ascritte s'inquadra quindi in una situazione comune, in una certa misura, a tutte le opere dei *sant*.⁵²⁴ Tuttavia, per Rāmānanda,

⁵²¹ Su questi temi si vedano gli studi di J.S. Hawley (si veda soprattutto *Author and Authority in the Bhakti Poetry of North India*, in "The Journal of Asian Studies", vol. 47, n. 2, 1988, pp. 269-290).

⁵²² Cfr. *NP*, pp. 3-4. Secondo Barathvāl, anche delle *Gorakh-bānī* non esistono manoscritti anteriori al XVII sec. (cfr. *GB*, p. 15).

⁵²³ Cfr. *RV*, p. 58.

⁵²⁴ È significativa l'affermazione di C. Vaudeville a proposito delle opere dello stesso Kabīr: «There is no evidence that Kabīr ever composed a single work or even wrote a single

la questione appare più problematica per quella che potremmo chiamare la “doppia personalità” della figura di Rāmānanda che, almeno nelle ricostruzioni più consuete, sarebbe stato al tempo stesso *ācārya vaiṣṇava* e guru dei *sant*. Non per nulla più di uno studioso ha formulato l’ipotesi che l’autore di *Kahāṃ jāise*, che esalta un culto puramente interiore e l’abbandono di ogni mezzo esteriore, non possa essere lo stesso Rāmānanda che insegna il rituale del culto di Rāma nel *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara*, ma che si tratti di due Rāmānanda differenti.⁵²⁵ Molte perplessità ha suscitato negli studiosi anche la forte presenza, nei canti hindī, di temi legati allo *haṭha-yoga* e alle pratiche dei *nāth* che sono sembrati ad alcuni inconciliabili con la dottrina e la *sādhana vaiṣṇava* delle opere sanscrite; hanno perciò attribuito i suoi canti yoghici alla *tapasī śākhā* dei Rāmānandī, fiorita a Galtā a partire dall’inizio del XVI secolo.⁵²⁶

Più debole mi sembra invece l’argomentazione linguistica di altri studiosi, come lo stesso Śrīvāstav, secondo il quale non è pensabile attribuire a un maestro della statura di Rāmānanda composizioni di così basso livello letterario.⁵²⁷ Evidentemente, se Rāmānanda accettò discepoli come Kabīr e Raidās, accettò anche di esprimersi nella loro lingua rozza e sgrammaticata - ma così colorita e incisiva! -, fatto che del resto trova conferma nella *vox populi*, raccolta già da Grierson e poi divenuta luogo comune anche fra gli studiosi, secondo la quale Rāmānanda è stato il primo maestro a insegnare e a comporre versi in vernacolo e a incoraggiare i suoi discepoli a fare altrettanto, dando in tal modo anche un forte impulso allo sviluppo della hindī.⁵²⁸

È comunque un fatto innegabile che, dal punto di vista linguistico, l’insieme delle opere hindī attribuite a Rāmānanda presenta nel suo complesso una mancanza di omogeneità che sembra spiegabile soltanto attribuendone la redazione ad autori diversi e di diverse epoche. Anche l’eterogeneità linguistica potrebbe confermare ulteriormente le ipotesi formulate precedentemente sul fatto che le opere hindī ascritte a

verse». Cfr. *A Weaver Named Kabir*, Oxford India Paperbacks, Delhi 1997, rep. 1993, p. 109. Sui temi di autorialità e di trasmissione dei canti dei *sant* e delle opere del *bhakti-kāl* in generale cfr. anche P. Caracchi, *Il “canone dinamico” e la letteratura del bhakti-kāl*, in *Atti della prima Giornata di Studi metodologici di Indologia (GSMI 1)*, editor A. Pelissero, DOST Critical Studies 4, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2008, pp. 11-23.

⁵²⁵ Il primo a formulare questa ipotesi fu probabilmente R. Śukla, (in *Himḍī sāhitya kā itihās*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1972, XVII ed, p. 86), ma ancora in epoca recente la stessa convinzione è stata espressa da C. Vaudeville, in *op. cit.*, p. 331, nota 1 e p. 89. Sul tema cfr. anche *infra* cap. V, 2.

⁵²⁶ Sul tema cfr. cap. V, 3. Sulla *tapasī śākhā* cfr. cap. VI, 1.2.

⁵²⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 134: *Imī nimnakoṣi kī racnā Svāmī Rāmānanda kī kṛti to nahīm hī ho saktī*.

⁵²⁸ Il tema sarà trattato più oltre in cap. V, 6.

Rāmānanda siano in realtà da attribuirsi ai suoi discepoli o che esse abbiano subito pesanti modifiche prima di avere una redazione scritta.

Alla luce di queste considerazioni, è spontaneo domandarsi quanto dell'originale insegnamento di Rāmānanda sia rimasto nelle opere a lui attribuite, ma si tratta di una questione che, non essendo attualmente risolvibile sulla base dei testi, rimanda a quella più generale di chi fosse in realtà Rāmānanda e di quale fosse il suo pensiero.

Vediamo intanto il contenuto dei testi hindī che mi è stato possibile esaminare (a esclusione naturalmente di quelli editi da Baṛathvāla, che sono tradotti e commentati nella seconda parte del libro).

1.2 I testi editi da Hazārīprasād Dvivedī

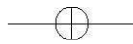
Nel curare la pubblicazione postuma di *Rāmānanda kī himḍī racanāem* di Baṛathvāl, Hazārīprasād Dvivedī aggiunte nelle appendici (*Parīśiṣṭha*), oltre a materiale vario da lui reperito nei manoscritti, anche i testi di altre composizioni hindī attribuite a Rāmānanda. Dei quattro nuovi testi editi nei *Parīśiṣṭha*, *Mānasī sevā*, *Ātmabodha* e *Bhagati jauga graṁtha* sono stati rinvenuti da Dvivedī fra i manoscritti della collezione di Udayśaṅkar Śāstrī, mentre *Rāma aṣṭaka* fu trovato nel manoscritto 951 dell'Āryabhāṣā Pustakālaya (Nāgrīpracāriṇī Sabhā).⁵²⁹

Come s'è detto, la prima di queste composizioni, che conta dodici versi ed è contenuta nel *Parīśiṣṭha* 2, è stata citata anche da P. Agravāl, che l'ha reperita in un manoscritto del 1751 custodito nel Prācyā Vidyā Samsthān di Jodhpur.⁵³⁰ Il testo pubblicato da Agravāl presenta poche e trascurabili varianti rispetto a quello di Dvivedī, ma ai 13 versi del testo di Dvivedī aggiunge un *dohā* conclusivo. Come si può evincere dal titolo, questo canto tratta anzitutto della *mānasī sevā*, cioè del culto mentale, o meglio ancora del culto interiorizzato: si tratta di un tema molto caro alla tradizione dei *sant*, che ritroviamo anche in *Rāma rakṣā*.⁵³¹ La conoscenza (*gyāṁna*) deve essere il cordone brahmanico (*janeū*) e la contemplazione (*dhyāna*) deve essere la *dhotī* (l'abito tradizionale maschile), il corpo deve essere il *kumbha* (cioè il recipiente rituale) e l'amore per il Signore (*prema*) deve essere l'acqua lustrale che esso contiene, il desiderio deve essere i fiori da offrire al Signore, i cinque sensi i lumi da accendere di fronte a Lui, e così via (vv. 1-4). Allo stesso modo il libro che bisogna

⁵²⁹ Di questo manoscritto dà notizia anche B. Upādhyāya (in *op. cit.*, p. 180), che però cita soltanto i versi 5 e 9. Sul contenuto dei *Parīśiṣṭha* curati da H. Dvivedī si veda la *Prefazione* alla *Parte II*, sezione 1, *infra*.

⁵³⁰ Cfr. *Akath kahānī prem kī*, *cit.*, pp. 268-269.

⁵³¹ Cfr. *Rāma rakṣā* 2 e relativo commento.



utilizzare è quello del proprio cuore e ciò che va recitato è l'*ajapā jāp*⁵³² o il *mantra* ricevuto dal maestro (*guragama mantra*); la *kathā* poi, cioè la storia sacra da narrare, deve essere la propria stessa esperienza (v. 6). In questo culto interiore dello Spirito invisibile (*alakha*) anche il suono dei cimbali e della campana è un “suono non suonato”: l’ineffabile suono interiore dell’*anahad* (v. 7).⁵³³ Il devoto può ottenere il *darśan* del Signore sedendo in contemplazione (*dhyāna*) nel tempio di Trikuṭī, là dove Gaṅgā, Yamunā e Sarasvatī confluiscono (v. 8): in altre parole egli può giungere a contemplare il Signore fissando la propria attenzione nel centro sottile (*cakra*) misticamente posto fra le sopracciglia, detto *ājñā-cakra*, dove si uniscono i tre canali sottili (*nāḍī*) di *idā*, *piṅgalā* e *suṣumnā*.⁵³⁴ Nel padiglione della mente (*cita*) egli s’assiderà allora sul trono (*siṃhāsana*) del *sahaj*⁵³⁵, contemplando incessantemente la Realtà dell’*ātmā* (*ātma tata*), consapevole del fatto che il *Satguru* rimane sempre sul suo capo, cioè lo protegge passo passo⁵³⁶ (vv. 9-11). I versi finali sembrerebbero in contrasto con l’insegnamento del *Vaiṣṇavamātājya-bhāskara* e della *Rāmārcana-paddhati* relativo al culto. Il poeta afferma infatti che egli non incorrerà nell’errore di dedicarsi a un culto fatto “di acqua e di pietra” (*jala pākhāṃṇa*). Il *Satguru* gli ha insegnato il mezzo per attraversare l’oceano dell’esistenza (*bhava sāgara*): questo mezzo è il culto interiore (*aṃtara sevā*), praticando il quale egli mai più andrà errando alla ricerca di Dio al di fuori di sé (vv. 12-13).⁵³⁷

Il tema del culto interiore è ripreso anche in *Bhagati jauga graṃtha*, un’altra breve composizione in quattordici versi, edita nel *Pariśiṣṭha* 4. Anche qui si parla di un culto interiore che ha luogo in una dimensione totalmente spirituale e che è rivolto a Dio Nirañjan (*nirañjana deva*). Il

⁵³² Sull’*ajapā jāp* cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 15b.

⁵³³ Sull’*anahad nād* cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 6b, *Yoga cimtāmaṇi* 15a e *passim*. Anche in *Gyāṃna tilaka* II, 4 l’*anahad* è un suono di campana.

⁵³⁴ Sul tema cfr. il commento a *Yoga cimtāmaṇi* 11c.

⁵³⁵ Per i molti significati di questo termine, che può indicare al tempo stesso la Realtà suprema, l’esperienza di essa o ancora il cammino per raggiungerla e la semplicità e la naturalezza che sono richieste per percorrerlo, cfr. il commento a *Pad* 4, 1a.

⁵³⁶ *Sataguru mere sira para thāḍhā mudamā āgaim celā* (v. 10b). È la stessa idea espressa in *Rāma rakṣā* 22 dove si dice che Rāma «tiene la sua mano sul capo dei *sant*» e li protegge in ogni circostanza. Il *Satguru* qui potrebbe essere Rāma, come *Satguru* interiore, o anche il guru umano che, come *Satguru*, è incarnazione di Dio stesso. Sul tema cfr. *infra*, 2.4 e nota a *Rāma rakṣā* 4.

⁵³⁷ Il tema di questi ultimi versi è lo stesso di *Kahāṃ jāise*, dove ricorre identica anche l’espressione *jala pākhāṃṇa* (v. 2) che ha qui un preciso riferimento alla *pūjā* (l’acqua, *jala*, che per la sua funzione lustrale ne è un elemento fondamentale) e alle statue sacre (le pietre, *pākhāṃṇa*). In *Kahāṃ jāise*, però, non vi è un’esplicita condanna del culto o delle pratiche esteriori, come invece troviamo in questi versi, dove la condanna è espressa con termini inequivocabili (come *bhūla* e *bharama*, che compare ben due volte).



suo tempio è quello incomparabile dello *Śūnya* (il Vuoto)⁵³⁸, la statua sacra (*mūrti*) è essenziata di luce (*joti sarūpā*, scr. *svarūpā*) e il Signore siede sul trono del *sahaj*.⁵³⁹ Il devoto si purifica, bagnandosi nell'acqua della retta condotta (*sīla*) e offre poi i fiori dell'amore (*prema prīti*), fa l'*āraṭī*⁵⁴⁰ col lume della conoscenza, suona la campana dell'*anahad* e si offre interamente al Signore corpo e mente (*tana mana sakala arapana karahī*)⁵⁴¹ (vv. 7-10). Come è espresso chiaramente anche nel titolo (*Bhagati jauga*, cioè *bhakti yoga*), questo totale dono di sé, che rappresenta l'essenza stessa della *bhakti*, s'accompagna a un duro cammino ascetico di distacco (*vairāga*) e di abbandono (*tyāga*), cammino che può essere percorso da chi vive nel mondo come da chi abita le selve; l'importante è vincere i sensi e rimanere interiormente distaccati (*udāsa*) (v. 2). Altre doti richieste sono la pazienza (*dhīraja*), la pietà (*dayā*), l'atteggiamento di umiltà e di servizio e la capacità di conservare sempre nel cuore la parola del guru (vv. 4-6). In chiusura, troviamo un'esortazione a non abbandonare mai il *sevā bhāv*, cioè il sentimento o la disposizione interiore al servizio di Dio nel senso più ampio e più profondo del termine, in modo che l'amore per Lui possa crescere di giorno in giorno (v. 11).⁵⁴² Il modello di questo amore è la sposa *pativratā*, interamente votata al suo sposo: così il devoto sarà "assetato" dell'Amato divino (*pivapāsā*) e per questa via potrà giungere all'unione col *Brahman* (vv. 12-13).

Di tutt'altro genere è *Rāma aṣṭaka* (in *Parīśiṣṭha* 5), che si presenta come un inno di lode (*stotra*) a Rāma in nove versi, ciascuno dei quali termina con la frase *śrī rāma jī* [o *jīva*] *purana braṃhma hai*, "Śrī Rāma jī è l'antico *Brahman*". Vi ritroviamo qui non il Dio Nirañjan adorato dai *sant*, ma la figura umana e divina al tempo stesso di Rāma, figlio di Daśaratha, che nasce nell'Avadh-purī, che si reca in esilio a Citrakuṭ in compagnia della sposa e del fratello, che sconfigge i demoni di Laṅka con l'aiuto di Hanumān (vv. 1-3). Egli è al tempo stesso il *Brahman* che si manifesta nell'universo, che può esser trovato da chi lo cerca "all'inizio, alla fine e in mezzo" (*ādi ata madhya*), che concede le otto *siddhi*, i nove tipi di *bhakti*⁵⁴³ e infine la liberazione, che è acclamato da innumerevoli

⁵³⁸ Per i termini Nirañjan e *Śūnya* cfr. rispettivamente il commento a *Rāma rakṣā* 1d e 12a.

⁵³⁹ *Sahaja siṃghāsana*: è la stessa immagine di *Mānasī sevā* 9, dove però è il devoto a sedersi sul trono del *sahaj*. Cfr. nota 25 *supra*.

⁵⁴⁰ È il rito dell'offerta della luce. Sul tema cfr. la nota introduttiva ad *Āraṭī*.

⁵⁴¹ *Tan man*, "corpo e mente", è un'espressione ricorrente nei *sant* per indicare la totalità e la completezza dell'essere umano.

⁵⁴² Su *sevā* nella *bhakti* cfr. P. Caracchi, *Sevā nella cultura indiana da Rāmanuja a Premcand*, in Premcand, *Sevā-mārg*, traduzione dalla lingua hindī con un saggio introduttivo di P. Caracchi, A Oriente!, Milano 2008, pp. 12-34.

⁵⁴³ Le *siddhi*, o "perfezioni", sono i poteri che si conseguono durante la pratica yoghica,



moltitudini di esseri divini (vv. 4-8). Il nome di Rāmānanda è esplicitamente menzionato in chiusura di questo breve *stotra* che così termina: *rāmānaṃda avatāra avadhū śrīrāma jī purana brahma hai* (v. 9).

Almeno dal punto di vista del contenuto, nulla ostacolerebbe l'attribuzione di *Rāma aṣṭaka* a Rāmānanda, come maestro ramaita che diffuse la *rāma-bhakti*, mentre l'identificazione del supremo *Brahman* con il Rāma sovrano di Ayodhyā fa escludere la possibilità che *Rāma aṣṭaka* sia opera di qualcuno dei *sant nirguṇ* che s'annoverano fra i suoi discepoli o che tali si considerarono. Per il suo contenuto, *Rāma aṣṭaka* può essere avvicinato all'inno in onore di Hanumān che si trova nella seconda parte di questo studio (*Pad 2 – Āratī*).

Tra tutte le opere ascritte a Rāmānanda, un posto del tutto particolare spetta certamente ad *Ātmabodhā* (in *Pariśiṣṭha 2*), perché è l'unica a essere in prosa. Come dice il sottotitolo, *Avināśī Rāmānaṃda kī goṣṭhī*, si tratta di un dialogo (*goṣṭhī*⁵⁴⁴) tra Rāmānanda e Avināśī, termine che significa “Imperituro” (nel testo *abhīnāśī*, scr. *avināśin*) e che è solitamente un attributo di *Īśvara*. Si tratta quindi di un dialogo tra Rāmānanda e l'Essere supremo, che occupa circa due pagine del secondo *Pariśiṣṭha* (pp. 29-31). Il dialogo consiste in sei serie di sibilline domande poste da Rāmānanda e seguite ciascuna da una serie di altrettanto sibilline risposte. Per dar idea dello stile e del contenuto di questa operetta, traduco qui le prime due serie di domande e di risposte (che, come si vedrà, non sempre corrispondono per numero e contenuto alle domande).

Rāmānanda disse⁵⁴⁵:

«Chi è la mente, chi è l'aria (*pavana*), chi è la parola, chi è il *prāna*, chi è il *Brahman*, chi è *haṃsa*⁵⁴⁶, chi è la Morte, chi è il vuoto, chi è il *jīva*, chi è Śiva, chi è Nirañjan?»

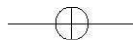
Avināśī disse: «L'aria è il respiro, la parola è il Vuoto (*śūnya*), il *prāna* è

acquistando il dominio sui cinque elementi costitutivi del mondo sensibile. Secondo il commento di Vyāsa *ad Yoga-sūtra* III, 45, le *siddhi* sono le seguenti: *añiman*, il potere di diventare piccolo come un atomo (*anu*), *laghiman*, il potere di diventare leggero a piacere; *mahiman*, il potere di diventare grande a piacere; *prāpti*, il potere di ottenere ogni cosa; *prākāmya*, il potere di appagare i propri desideri; *vaśitva*, il potere di dominare ogni cosa e di non essere dominato da nulla; *iśīrtva*, il potere d'esser signore e *kāmāvasāyitva*, il potere di disporre ogni cosa secondo il proprio volere. Classificazioni diverse annoverano fra le otto *siddhi* anche *gariman*, il potere di diventare pesanti a piacere, generalmente in luogo di *kāmāvasāyitva*. La classificazione dei nove tipi di *bhakti* si trova anche nel *Vaiṣṇava-matābja-bhāṣaka*. Sul tema cfr. cap. III, 3.1.

⁵⁴⁴ Sul genere letterario delle *goṣṭhī* cfr. la nota introduttiva a *Gyāṃna tilaka*.

⁵⁴⁵ Nel testo *uvāca*: curiosamente sia le parole di Rāmānanda sia quelle di Avināśī sono sempre introdotte da questa forma verbale sanscrita, molto comune nei *Purāṇa*, nel *Mahābhārata* e nella stessa *Bhagavad-gītā* per introdurre le parole di qualcuno.

⁵⁴⁶ Su *haṃsa* cfr. nota a *Rāma rakṣā* 15b.



l'acqua⁵⁴⁷, il *Brahman* è la *māyā*, *haṃsa* è l'Imperituro, la Morte è il veleno *Halāhala*⁵⁴⁸, il vuoto è il Vuoto supremo (*parama sunya*), il *jīva* è il legame del *karma* (*karama baṃdhana*), *Nirañjan* è la forma della parola».

Rāmānanda disse:

«Dove dimora la mente, dove dimora il *jīva*, dove dimora Śiva, dove dimora il *prāṇa*?»

Avīnāśī disse:

«La mente dimora nel cuore, l'aria dimora nell'ombelico, la parola dimora nel Vuoto, il *prāṇa* dimora in *Nirañjan*, il *Brahman* dimora nel *brahmāṇḍa*⁵⁴⁹, lo *haṃsa* dimora nel cielo, la Morte dimora nel vuoto, il vuoto dimora dentro di sé, il *jīva* dimora nel corpo, Śiva dimora in tutti gli esseri mobili e immobili (*carācara*), *Nirañjan* dimora nella *suṣumnā*⁵⁵⁰».

L'attribuzione di questa *goṣṭhī* a Rāmānanda mi sembra assai improbabile, mentre per il linguaggio e il contenuto (per es. per il riferimento a Śiva anziché a Rāma, per i temi di *haṭha-yoga*, ecc.) assai plausibile mi sembra l'ipotesi che essa abbia un'origine popolare legata a quegli ambienti *rāmānandī* che furono fortemente influenzati dai *jogī* di Gorakhnāth. Non si tratta comunque di una composizione unica nel suo genere: opere che espongono in stile dialogico temi filosofico-sapienziali sono presenti anche nella letteratura sanscrita. Un illustre esempio è la *Praśnottararatnamālikā*, un'operetta a carattere filosofico-sapienziale ascritta a Śaṅkara (ma naturalmente dotata di un ben diverso spessore dottrinale).⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Traduco "acqua" leggendo *nīra* in luogo di *nī*, che non avrebbe di per sé nessun significato. L'interpretazione di *nī* come *nīra* si giustifica in considerazione dello stretto legame esistente fra il *prāṇa* e l'energia sessuale, e più specificamente fra *prāṇa* e *bindu*, il fluido seminale che, nel linguaggio dei *nāth* e dei *sant*, è spesso simboleggiato dall'acqua. Sul tema cfr. *infra*, 2.1 e il commento a *Gyāṃna tilaka* III, 18a.

⁵⁴⁸ È un altro nome del veleno più noto come *Kālakūṭa*, nato dal mitico frullamento dell'oceano dal quale *deva* e *asura* volevano estrarre l'*amṛta*, il nettare dell'immortalità. Il tremendo veleno era fatto d'avidità e d'angoscia e le sue fiamme terribili stavano per distruggere ogni cosa, quando Śiva lo bevve, salvando il mondo dalla distruzione e diventando *Nīlakaṇṭha*, "dalla gola blu", per la colorazione che il veleno aveva dato alla sua gola, bloccandosi all'altezza del *viśuddha-cakra*. Per una bella analisi del mito e per i riferimenti testuali cfr. S. Kramrish, *The Presence of Śiva*, Oxford University Press, Delhi 1981, pp. 146-152.

⁵⁴⁹ Sul *brahmāṇḍa*, l'uovo cosmico, cfr. *Gyāṃna tilaka* I, 10a.

⁵⁵⁰ Fra le tre *nāḍī* principali la *suṣumnā* è quella mediana, nella quale lo *yogī* cerca di convogliare il respiro, unificando il soffio ascendente e quello discendente, per portarlo verso l'alto ove misticamente dimora *Nirañjan*. Sul tema cfr. *infra* 2.1.

⁵⁵¹ La *Praśnottararatnamālikā* è accessibile anche nella bella traduzione italiana di M. Piantelli, in Govindanātha, *Il poema di Śaṅkara. Śrīśaṅkarācāryacarita*, a cura di M. Piantelli, Promolibri, Torino 1994, pp. 107-113.

1.3 Il Siddhānta paṭal

Ancor più evidente appare l'impossibilità di attribuire a Rāmānanda il *Siddhānta paṭal*, sebbene l'edizione da me esaminata termini con questo colofone in sanscrito: *iti śrīguru rāmānandajī kṛta siddhānta paṭal (avadhūtāmārga) sampūrṇam*, «Così è terminato il *Siddhānta paṭal* (della via degli *avadhūta*) scritto dall'illustre guru Rāmānandajī». Durante tutto il poema si fa ripetutamente menzione di Rāmānanda in terza persona e il suo nome è solitamente preceduto da appellativi onorifici.⁵⁵² Ciò che insospettisce non è tanto il fatto che la terza persona sia usata per introdurre sentenze e insegnamenti (formule come “Kabīr dice” o “Raidās dice” sono sovente usate dai *sant* per introdurre le proprie stesse parole e quindi la loro presenza non è, a questo proposito, significativa), quanto piuttosto la presenza di fatterelli che hanno come protagonista Rāmānanda⁵⁵³ a volte con personaggi di non facile identificazione, a volte col suo guru Rāghavānanda⁵⁵⁴, il che conferisce al poema un improbabile carattere autobiografico.

Anche lo stile e il contenuto del *Siddhānta paṭal* fanno pensare che l'operetta non sia da attribuire a Rāmānanda, ma piuttosto che essa provenga, ancora una volta, dalla *tapasī śākhā*, il ramo dei Rāmānandī che fu molto vicino ai *jogī* di Gorakhnāth: il suo nome non a caso compare nel poemetto, così come varie volte sono nominati anche i nove *nāth* e gli ottantaquattro *siddha*.⁵⁵⁵ Del resto i Rāmānandī della *tapasī śākhā* sembrano essere gli unici a sostenere l'attribuzione del *Siddhānta paṭal* a Rāmānanda.⁵⁵⁶

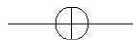
⁵⁵² È curioso che tra questi appellativi compaia anche un paio di volte quello di Gosāi (in *Siddhānta paṭal* 38, pp. 25-26), che sta per Gosvāmī, lett.: “Signore delle mucche”, titolo assunto soprattutto da maestri kṛṣṇaiti, con riferimento all'infanzia e all'adolescenza di Kṛṣṇa come mandriano.

⁵⁵³ Si legge per esempio: *Āsana baiṭhe guru Rāmānanda*, «Guru Rāmānanda si sedette sull'*āsana*», in *Siddhānta paṭal* 2, p. 4. Cfr. anche 3, p. 5; 6, p. 6; 10, p. 9; 38, pp. 25-26; 39, p. 26; 55, p. 38.

⁵⁵⁴ Cfr. per esempio *Siddhānta paṭal* 17, pp. 14-15: *Śabda svarūpī Śrī Guru Rāghavānandajī ne Rāmānandajī kūṁ sunāyā*, «Śrī Guru Rāghavānandajī fece ascoltare a Śrī Rāmānandajī la Parola nella sua forma propria». Cfr. anche 57, p. 40.

⁵⁵⁵ Cfr. per esempio *Siddhānta paṭal* 1, p. 2; 7, p. 7; 41, p. 29; 48, pp. 33-34 e 57, p. 40. La convinzione che il *Siddhānta paṭal* sia da attribuirsi alla *tapasī śākhā* dei Rāmānandī è espressa pure da B. Śrīvāstava (in *op. cit.*, p. 129 e p. 132), il quale avanza anche un'ipotesi circa il possibile autore: si tratterebbe di un certo Kṣemdās o Khemdās – il cui nome compare in *Siddhānta paṭal* 1, p. 3 – che fu discepolo di Ṭīlā, discepolo a sua volta di Kṛṣṇadās Payahārī. Sulla *tapasī śākhā* e Kṛṣṇadās Payahārī cfr. cap. VI, 2.1 e 2.2.

⁵⁵⁶ Cfr. B. Śrīvāstava, *op. cit.*, p. 132 che in nota riporta anche l'opinione in merito di Bhagavadācaryā, citando il passo di *Paramparāparitrāṇ* di cui abbiamo già avuto modo di parlare (citato anche da P. Agravāl in *Akath kahānī prem kī, cit.*, pp. 274-275; cfr. *supra*, cap. II, 2.4).



Stile e contenuto rivelano anche l'origine decisamente popolare del *Siddhānta paṭal*, che spesso assume un andamento e un tono molto più consoni a una filastrocca o a una storiella popolare che non a un'opera di carattere dottrinale, come invece pomposamente farebbe supporre il titolo. *Siddhānta* è infatti un termine che, propriamente, potrebbe esser reso con "conclusione definitiva", quella conclusione a cui si giunge appunto al termine di un dibattito su una questione dottrinale, ma che spesso è usato nel significato più generico di "enunciato dottrinale" o semplicemente di "dottrina". Il termine sanscrito *paṭala*, che annovera tra i suoi significati quelli di "cesto", "massa", "moltitudine", è usato anche per indicare le suddivisioni interne di un testo in capitoli o sezioni. *Siddhānta paṭal* potrebbe quindi essere tradotto con "cesto di dottrine" o "insieme di dottrine" o ancora "capitolo sulla dottrina": in realtà il suo contenuto riguarda per lo più esperienze yoghiche o mistiche, esortazioni e insegnamenti pratici relativi alla *sādhanā* e soprattutto la spiegazione, la trasmissione e la pratica di *mantra*. Si legge per esempio: «Si faccia il *jap* del *bīj mantra* ricevuto dal guru. Il *vaiṣṇava* che lo fa dimora nel Vaikuṅṭha. Col *bīj mantra* ricevuto dal guru si elimina il timore di Yama». ⁵⁵⁷ E ancora: «L'uomo che notte e giorno richiama alla mente il *mantra* di Rāma raggiunge l'altra riva». ⁵⁵⁸

Intorno ai *mantra*, a mo' di esegesi (per quanto si tratti di un'esegesi assai *sui generis*), è organizzato tutto il contenuto del *Siddhānta paṭal*: quasi tutte le sue sessantacinque strofe o brevi sezioni terminano infatti con diciture come: *iti* (scr., "così") *āsana mantra*, *iti kaṅṭhī hīra mantra*, *iti kūṃcī mantra*, ecc... ⁵⁵⁹ Queste sessantacinque suddivisioni hanno poi una lunghezza molto variabile: la più breve è la diciottesima, che comprende appena due versi, mentre la quarantottesima ne comprende ben cinquantacinque. Anche la lunghezza dei versi è molto varia, non solo a seconda delle sezioni, ma pure all'interno di una stessa sezione. Se a questo s'aggiunge il ripetersi di brani che compaiono quasi identici in diverse parti del poema ⁵⁶⁰, l'impressione generale che se ne ricava è di un'opera assai disordinata e caotica, nella forma come nel contenuto.

Accanto ai passi che contengono insegnamenti yoghici e tematiche spirituali, vi sono brani dal deciso carattere popolaresco, come quelli riguardanti l'uso e l'origine mitica (o più spesso semplicemente fantastica) di oggetti rituali, oppure dei pochi oggetti che formano il

⁵⁵⁷ *Siddhānta paṭal* 59, p. 41. Sul *jap* cfr. cap. III, 3.2 e il commento a *Rāma rakṣā* 2b. Sul *bīj mantra* cfr. nota 104 al cap. III. Il Vaikuṅṭha è il paradiso di Viṣṇu (cfr. il commento a *Āratī* 10b), mentre Yama è il dio dei morti (cfr. il commento a *Gyāṃna līlā* 5cd).

⁵⁵⁸ *Siddhānta paṭal* 8, p. 8

⁵⁵⁹ Rispettivamente *Siddhānta paṭal* 2 e 3, p. 5 e 4, p. 6.

⁵⁶⁰ Per esempio otto versi di 14, p. 13 si ritrovano in 47, pp. 31-32.



corredo di un asceta, come la *langoṭī* (il perizoma) o il *tumbā*, la zucca svuotata ed essiccata che è usata come recipiente per l'acqua. Il racconto dell'origine di questa zucca parte nientemeno che dall'origine del mondo: *om prathama pavana pavana te pānī...*, «Om all'inizio l'aria, dall'aria l'acqua...». Il primo seme di *tumbā*, che fu seminato da Brahmā stesso dopo aver gettato le fondamenta della terra, germogliò in sei giorni e da esso nacquero centinaia di migliaia di *tumbā*, ma furono i nove *nāth* e gli ottantaquattro *siddha* a diffonderne l'uso come recipiente e, dopo di loro, Rāghavānanda e Rāmānanda stesso. Ogni asceta deve avere un *tumbā*, ma chi lo usa senza il *mantra* appropriato andrà all'inferno (*narka*), chi invece fa uso del *mantra* andrà in paradiso (*vaikuṇṭha*).⁵⁶¹

Curioso è anche il brano, in forma dialogica, che ha per tema il *sindūr*, la polvere di cinabro utilizzata nel culto di Hanumān e di Gaṇeśa⁵⁶², brano che qui traduco a titolo esemplificativo:

«Om, ascolta, o *siddha*, da dove è venuto il *sindūr*?»
 «Il *sindūr* è venuto dal monte Sumeru⁵⁶³».
 «Chi ha portato il *sindūr*?»
 «Il *sindūr* l'ha portato Gaṇeśa, il figlio di Gaurī».
 «A chi si offre quel *sindūr*?»
 «Quel *sindūr* si offre al valoroso Hanumān».
*Om sindūr mahā sindūr*⁵⁶⁴.

2. L'insegnamento di Guru Rāmānandajī⁵⁶⁵

Come si può constatare dalla presentazione dei testi editi da Dvivedī e, più oltre, dalla traduzione e dal commento dei canti editi da Baṛathvāl presente nella seconda parte di questo studio, i temi delle opere hindī e il

⁵⁶¹ Cfr. *Siddhānta paṭal* 57, pp. 39-40.

⁵⁶² Il *sindūr* è anche usato come belletto femminile: nell'India settentrionale le donne sposate lo impiegano per segnare di rosso la scriminatura dei capelli.

⁵⁶³ Mitica montagna che costituisce l'asse del mondo.

⁵⁶⁴ *Siddhānta paṭal* 15, p. 12.

⁵⁶⁵ Questo capitoletto vuol essere una sommaria esposizione degli insegnamenti contenuti nelle opere hindī ascritte a Rāmānanda. Il lettore potrà trovare approfondimenti, rimandi ad altre opere dei *nāth* e dei *sant* ed eventualmente spiegazioni più esaurienti dei termini chiave qui usati, nel commento ai canti tradotti nella seconda parte (più precisamente nel commento ai passi che saranno citati tra parentesi). I canti saranno citati con le abbreviazioni seguenti:

Rāma rakṣā (RR)

Gyāṃna līlā (GL)

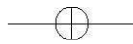
Paṭ 1, 3, 4, 6 (P 1, 3, 4, 6)

Āratī (A)

Kahāṃ jāise (KJ)

Yoga cīṭāmaṇi (YC)

Gyāṃna tilaka (GT).

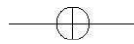


loro stile spesso ricco di simboli e di suggestioni, ma anche molto diretto e immediato, ci introducono in un'atmosfera totalmente diversa da quella del *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara* e delle opere sanscrite in generale: è l'atmosfera caratteristica dei canti dei *sant*. Non vi troviamo dottrine e insegnamenti esposti in modo chiaro e sistematico, ma insegnamenti impartiti in modo del tutto disorganico e "occasionale", che rispondono, a volte anche esplicitamente (come in *GT III*), alle domande e ai bisogni del discepolo, secondo uno stile che potrebbe essere avvicinato a quello della trasmissione della conoscenza nelle *Upaniṣad*, anche per il frequente ricorso a espressioni "in codice", che necessitano della chiave per poter essere decifrate e comprese. Vi troviamo poi esortazioni e ammonimenti (*GL, P 1*), descrizioni di percorsi yoghici e di esperienze spirituali (*RR, YC, P 4, 5 e 6; GT II, Mānasī sevā, Bhagati jauga gramtha*), preghiere e inni di lode (*RR, A, Rāma aṣṭaka*) e persino temi cosmogonici (*GT*).

2.1 Lo haṭha-yoga

Indispensabile per avvicinare la maggior parte di questi testi non è tanto la conoscenza delle dottrine vedāntiche quanto piuttosto la conoscenza dello *haṭha-yoga*, della particolare fisiologia mistica sul quale esso si fonda e del colorito linguaggio simbolico che ne caratterizza l'insegnamento. La mistica del corpo, fondamentale nell'insegnamento di Gorakhnāth, permea anche i canti di Rāmānanda (come i canti dei *sant* in generale): il corpo è visto come un microcosmo, ove esistono corrispondenze precise tra i suoi elementi costitutivi e quelli dell'universo, ed è considerato uno strumento importantissimo nella pratica spirituale (*sādhana*). Tale pratica si fonda sulla conoscenza delle correnti di energia che percorrono il corpo, delle *nāḍī*, i "canali" sottili attraverso i quali tali correnti lo pervadono, e dei *cakra*, i punti nevralgici in cui l'energia può essere attivata. La pratica dello *haṭha-yoga* comporta una complessa serie di *āsana* (posture) e di *mudrā* (lett. "sigilli", posture associate a contrazioni particolari di muscoli dette *bandha*), sempre accompagnate dal controllo del respiro (*prāṇāyāma*), la più importante di tutte le pratiche yoghiche, attraverso la quale è possibile controllare anche la mente e l'energia sessuale (*bindu / virya*), che col respiro sono intimamente connesse (*RR 19b; YC 10; GT III 20*). Controllando il respiro, si controlla l'energia vitale sottile, il *prāṇa*, di cui il respiro è soltanto la manifestazione più grossolana. Il *prāṇa*, pur pervadendo tutto il corpo attraverso la fitta rete delle 72.000 *nāḍī*⁵⁶⁶, sotto forma di soffio

⁵⁶⁶ Quello di 72.000 è il numero più ricorrente a partire da un testo autorevole come la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (II, 1, 19), ma in altri testi si trovano anche numeri di entità ben



ascendente e discendente scorre principalmente attraverso le due *nāḍī*, *iḍā* e *piṅgalā*, che salgono lungo la colonna vertebrale, ovvero lungo il suo corrispondente “sottile”, il così detto *meru-daṇḍa*, l’ “asse del Meru”. Come il monte Meru è figura dell’*axis mundi* nella cosmologia hindū, così il *meru-daṇḍa* è il vero asse portante del corpo umano. Scorrendo lungo il *meru-daṇḍa*, *iḍā* e *piṅgalā* affiancano il canale mediano della *suṣumnā*: compito dello *yogī* è quello di convogliare, unificare e immobilizzare il *prāṇa* nella *suṣumnā* (RR 7cd). Ciò provoca il risveglio di Kuṇḍalinī (RR 24a), l’energia raffigurata come un serpente “arrotolato” (è questo il significato del nome) sulle sue spire all’imboccatura della *suṣumnā*. Qui si trova il *mūlādhāra-cakra*, il primo dei vari *cakra*, cioè il primo dei centri sottili che sono localizzati lungo il *meru-daṇḍa* e che sono collegati con le più importanti funzioni vitali. Kuṇḍalinī è la stessa *Mahāśakti*, la grande Energia che è Madre dell’universo e che tutto pervade, presente in questa forma nel corpo umano. Una volta risvegliata, è necessario che essa salga dal *mūlādhāra* lungo la *suṣumnā*, perforando i vari *cakra* fino a raggiungere il *sahasrāra-cakra*, il loto dai mille (*sahasra*) petali, posto alla sommità del capo e identificato, nei testi di *haṭha-yoga*, con la sede di Śiva: qui ha luogo l’unificazione suprema di Śiva e Śakti, col superamento di ogni dualità che comporta, per lo *yogī*, il trascendimento di tempo e spazio e di ogni altro condizionamento e l’attingimento di quella Beatitudine suprema che coincide con la liberazione.

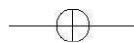
Ovviamente l’attraversamento, o meglio il “perforamento” (*bheda*), di ogni *cakra* corrisponde a una ben precisa tappa del cammino interiore, caratterizzato da particolari esperienze mistiche, come l’ascolto di quei suoni sottili che sono diverse manifestazioni dell’*anāhata-nāda* (*anahad nād* nel linguaggio dei *sant*), l’ineffabile suono “non battuto”, cioè non prodotto da agenti fisici (RR 6-7; YC 15a; GT III, 57 a), attraverso il quale si rivela, sul piano sottile, il *Brahman* sotto forma di Parola (*Śabda-brahman*).

2.2 Il linguaggio simbolico

Questi sono, molto sinteticamente⁵⁶⁷, i princìpi dello *haṭha-yoga* che

superiore. Sul tema cfr. Yogānanda Giri, in *Yoga. Il sentiero verso l’Assoluto non duale. Advayatāraṅkopaniṣat*, Lakṣmī, Savona 2010, pp. 74-76.

⁵⁶⁷ Per evidenti ragioni di brevità, i princìpi e la pratica dello *haṭha-yoga* sono stati qui esposti per sommi capi, ma spiegazioni più ampie e dettagliate saranno date nel commento ai canti di Rāmānanda nella seconda parte. Chi intendesse approfondire gli argomenti in questione può avvalersi dei seguenti testi e studi: Svātmārāma, *La lucerna dello Haṭha-yoga (Haṭha-yoga-pradīpika)*, a cura di G. Spera, Promolibri, Torino 1990; *Insegnamenti sullo yoga (Gheraṇḍa-saṃhitā)*, a cura di S. Fossati, Promolibri, Torino 1994; A. Avalon, *Il potere del serpente*,



ritroviamo nei canti di Rāmānanda, espressi, come spesso avviene nelle opere dei *nāth* e dei *sant*, col linguaggio simbolico della *sandhā-bhāṣā*⁵⁶⁸, linguaggio incomprensibile se non se ne possiede la chiave o le possibili chiavi: così per esempio la Luna e il Sole possono simboleggiare *iḍā* e *piṅgalā* (RR 17a), mentre l’Occidente è la *suṣumnā* (RR 18; YC 1c; 15b) e il luogo in cui le tre *nāḍī* s’incontrano nell’*ājñā-cakra* è Triveṇī (YC 11c; *Mānasī sevā* 8), altro nome della città santa di Prayāg. Il sublime suono dell’*anahad nād* che si ode nel *sahasrāra* è il ronzio dell’ape nera (RR 24b), mentre la grotta ov’essa dimora è il *saharāra* stesso (GT III, 35b), che può esser variamente simboleggiato anche dal cielo (RR 6b; GT III, 40b; 43b; 48b), dal lago (YC 3; 20b) o dal pozzo (GT III, 19b). È questo il serbatoio dell’*amṛt*, il nettare dell’immortalità che è anche la pioggia che scende dal “cielo” (GT II,1), o l’acqua che va attinta al “pozzo” con la “corda” dello yoga (GT III,20): se lo *yogī* beve l’*amṛt* diventa immortale.

2.3 L’*agam panth*

Per giungere a questa meta è necessario percorrere una difficile strada al rovescio (*ulṭa*), risalire il “fiume dal flusso contrario” (altro simbolo della *suṣumnā*, in YC 17d), “capovolgarsi” (GT III, 44b), cioè invertire la normale tendenza della mente e dei sensi a proiettarsi verso l’esterno, per volgersi completamente verso la propria interiorità, operando una totale conversione di se stessi che passa attraverso la rinuncia a “io” e “mio” (P 3,3). Si tratta di camminare a fil di spada (GT I, 3a), di percorrere l’arduo e periglioso sentiero dell’*agam panth* (lett. “inaccessibile sentiero”) che è

Mediterranee, Roma 1974, II ed., specialmente pp. 87-202, e le altre opere dello stesso Autore edite da Mediterranee; L. Silburn, *La Kuṅḍalinī o L’energia del profondo*, Adelphi, Milano 1997; M. Eliade, *Lo yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1973, pp. 217-240; A.K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-vacana-sangraha*, Motilal, Delhi 1988, I ed. Gorakhpur 1962, pp. 169-205; A. Padoux, *Tantra*, a cura di R. Torella, Einaudi, Torino 2011 (specialmente pp. 92-112); Swami Sivananda, *Kundalini Yoga*, The Divine Life Society, Shivanandanagar 1986, VIII ed.

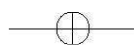
⁵⁶⁸ *Sandhā-bhāṣā* significa “linguaggio intenzionale” o, secondo alcuni studiosi che leggono *sandhā* come *saṁdhyā*, “linguaggio del crepuscolo”. Si tratta di un linguaggio cifrato, ricco di doppi sensi e di metafore, utilizzato da varie scuole tantriche hindū e buddhiste. La sua voluta oscurità, che lo rende incomprensibile al non-iniziato, ha lo scopo di mantenere segreto l’insegnamento per chiunque non riceva dal maestro la chiave della sua comprensione, proteggendo così lo stesso praticante dal rischio di affrontare esperienze che potrebbero risultare pericolose. Il suo simbolismo ha però anche lo scopo di infrangere le barriere del linguaggio comune e della limitata esperienza che lo sottende e di operare una convergenza tra il macrocosmo e il microcosmo, in modo che lo *yogin* giunga a riconoscere, sperimentare e dominare dentro di sé quelle medesime forze che reggono la vita dell’universo. Sul tema della *sandhā-bhāṣā* cfr. H. Dvivedī, *Kabīr*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1976, III ed., pp. 95-106; A. Bharati, *Intentional Language in the Tantras*, in JAOS, vol. 81, 1961, pp. 261-270 e *La tradizione tantrica*, Ubaldini, Roma 1977, pp. 137-154; S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Firma KLM, Calcutta 1969, III ed., rep. 1976, pp. 413-424; M. Eliade, *op. cit.*, pp. 236-240.

una delle più ricorrenti immagini della *sāadhanā* (YC 20a; GT III, 30a; 56a; 58). Questa si configura a volte come un gioco (YC 21a), parte di quel gioco grandioso – il più incomprensibile e misterioso di tutti – attraverso il quale l’Assoluto sembra perdersi negli esseri finiti per ritrovarsi in essi e attraverso di essi. Ma più spesso la *sāadhanā* si configura come una lotta combattuta strenuamente dal *sūr*; il valoroso eroe che è il *sādhak* stesso; il nemico da combattere è la Morte o le temibili potenze interiori che ostacolano il cammino spirituale, viste a volte come entità terrifiche (RR 9cde; 17b; GT I, 2e-6; III, 32; 44b); l’oggetto di conquista è il forte del corpo all’interno del quale «rifugge la luce di Rāma» (YC 1; 8d).

2.4 Bhakti, Dio e Guru

La luce divina si trova dunque nella dimora interiore, nel “palazzo dell’*ātmā*” (YC 9b), a cui si giunge attraverso un cammino che è esso pure tutto interiore e nel quale le varie pratiche rituali contano poco o nulla (KJ 1-5; GT III, 47-49). Anche il culto di cui si parla nei canti ascritti a Rāmānanda è, come già abbiamo visto (in *Mānasī sevā* e in *Bhagati jauga gramtha*), un culto interiore, in cui l’elemento essenziale è l’offerta di sé (RR 2). Persino la pratica dello *haṭha-yoga* non ha un ruolo di primo piano nella *sāadhanā* insegnata da Guru Rāmānandajī ai suoi *sant*, ma ha soltanto una funzione che potremmo definire “di sostegno” alla pratica del *bhakti-yoga*, che è la vera via maestra verso la liberazione. Infatti senza l’amore devoto per il Signore l’uomo non può sperare di sfuggire agli allettamenti di *māyā*, di non cadere nelle trappole tese da “io” e “mio”, ma spreca la propria vita nel perseguimento di ciò che è effimero e finisce poi nei lacci di Yama (GL; P 1; P 3).

La pratica del *bhakti-yoga* si avvale di due mezzi principali, strettamente collegati fra loro: *sumiraṇ* (scr. *smaraṇa*), il continuo rammentamento del Signore (GL 2b; P 1, 2a), e *jap*, la ripetizione del suo Nome (RR 2b; GL 13ab; P 4,1a). Per giungere all’unione col Signore la ripetizione del suo santo Nome è lo strumento fra tutti più potente e più prezioso, capace di far risplendere anche in un essere indegno la Luce divina (GL 13ab). Per lo *yogin* la pratica del *jap* culmina in quella dell’*ajap jāp* (espressione che si potrebbe rendere con “mormorio non mormorato”) durante la quale a ogni respiro egli ascolta la musica sublime della Parola non pronunciata – Parola (*Śabda*) che è Dio stesso – unificando in questo ascolto mente e respiro, divenuti finalmente immobili: è lo stato di *unmanī*, in cui la visione divina si mostra in tutto il suo splendore (RR 15; YC 16). L’esperienza suprema si presenta anche come lo stato di assoluta semplicità ed essenzialità, connaturato con



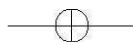
l'essere autentico dell'uomo (*sahaj*), e come lo stato di Vuoto (*śūnya*), esprimente in termini apofatici l'abisso che separa quest'esperienza da tutto l'universo dell'umano esperire (P 6,1).

Il termine *śūnya* può anche indicare l'Assoluto (RR 12a; GT III, 26a): questo suo uso, insieme con l'uso di termini quali *Śabda* e *Nirañjan* (RR 1d; YC 4a; GT III, 4d, 9e), si ricollega a una concezione del divino molto più vicina a quella *nirguṇ* che non a quella del *saguṇ* Rāma. Il nome stesso di Rāma non compare con grande frequenza nei canti attribuiti a Rāmānanda e – se escludiamo *Rāma aṣṭaka* e *Āratī* – nei relativi contesti non vi sono riferimenti precisi al Rāma del *Rāmāyaṇa*⁵⁶⁹, che è anche il Rāma delle opere sanscrite di Rāmānanda. Nondimeno Dio è sentito come una presenza viva, calda e amorevole che passo passo si prende cura dei suoi devoti e li protegge in ogni circostanza (RR 22-23a; *Mānasī sevā* 10). Egli è il vero Maestro (*Satguru*) a cui è dedicata la bella preghiera di lode nella parte iniziale di *Rāma rakṣā* (3-4). Come *Satguru*, Dio si rivela nella “casa” interiore, nella grotta del cuore (GT III, 24): il valoroso lo trova al suo fianco sull'*agama panth* e nell'ardua lotta che deve sostenere (GT I, 5).

La guida del *Satguru* interiore diventa concreta e tangibile per il tramite del guru in carne e ossa, che è lo stesso *Satguru* divino in forma manifesta e visibile (GT III, 30b), al punto che spesso il *Satguru* divino e quello umano si sovrappongono e si confondono. Nell'insegnamento del guru la Parola divina diventa udibile e può rivelare all'uomo il divino presente dentro di sé (KJ 5b). La parola del guru è l'arma potentissima con la quale il discepolo può sconfiggere la morte (GT III, 32b), una sola parola del guru è sufficiente a recidere milioni di vincoli karmici (KJ 7b). Senza la guida del guru non v'è alcuna speranza di giungere alla conoscenza suprema e tutti gli sforzi son destinati a essere vani (GT III, 11b; 25).

Il rapporto guru-discepolo comporta per il discepolo la totale offerta di sé al guru (KJ 6a) e per il guru una tremenda assunzione di responsabilità: su di lui ricadrebbe la vergogna per il fallimento del suo discepolo (GT III, 55a). Ma egli sa come e in qual misura trasmettergli la conoscenza in base alla sua natura e alla sua capacità di portarne il peso (GT III, 2122; 46) e, alla fine, può condurlo a scoprire in sé la visione piena e sfolgorante del *Satguru* divino.

⁵⁶⁹ È ben noto che Rāma è il nome più usato da Kabīr e da altri *sant* per riferirsi all'Essere supremo, senza che in ciò si possa ravvisare un riferimento preciso, o in qualche modo “confessionale”, al Rāma di Ayodhyā. Che sia chiamato Rāma, Govinda, Hari o Allah, il Dio dei *sant* rimane *nirguṇ*.



Capitolo quinto

L'ENIGMA RĀMĀNANDA

1. Molti encomi, pochi studi

Almeno fino alla prima metà del XX secolo e, in qualche caso, anche oltre, non c'è indologo che si sia occupato anche solo marginalmente di Rāmānanda senza esaltare la grandezza della sua figura e il suo ruolo fondamentale nel rinnovamento religioso che segnò il Medioevo indiano.⁵⁷⁰ Gli viene riconosciuto il merito di aver reso accessibile a tutti la via della *bhakti*⁵⁷¹ – «one of the pioneers of the renaissance of *bhakti*», lo ha definito Dandekar⁵⁷² – e di aver influenzato con il suo insegnamento la religiosità e le credenze popolari trasformandole profondamente.⁵⁷³ Inoltre non c'è quasi movimento innovatore sorto nell'India settentrionale dal XV secolo in poi che non sia stato per un verso o per l'altro, a torto o a ragione, connesso con Rāmānanda.⁵⁷⁴ Hazārīprasād Dvivedī vede in lui «il

⁵⁷⁰ Ecco alcuni esempi: «Ramananda, che può esser ritenuto il promotore più importante dei movimenti religiosi dell'India settentrionale fino alla fine del XVIII secolo e che operò nel paese nell'ambito della popolazione comune, deve essere considerato come una delle maggiori figure della storia della civiltà indiana», da R. Mukerjee, *Storia e cultura dell'India*, Il Saggiatore, Milano 1962, p. 327; «Lo stesso posto che occupa Rāmānujācārya nel Sud è occupato da lui nel Nord», da *Mīsrabāṃdhu Vinod*, Dulārelāl Bhārgav, Lakhnaū 1936, IV ed, rep. 1979, vol. I, p. 98; «Rāmānanda occupies a unique place in the history of religion in Medieval India», da R.C. Majumdar, *Mystic Saints*, in *The History and Culture of the Indian People. The Delhi Sultanate*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1967, II ed., p. 560; «In the history of religion in North India Rāmānanda is one of the very greatest figures», da J.N. Farquhar, *The Historical Position of Ramananda*, in *JRAS*, 1920, p. 185.

⁵⁷¹ «His appearance on the stage of Vaishnavism is of the utmost importance. He made the nectar of vaishnava *bhakti* available to all», da B.D. Tripathi, *Sadhus of India*, Popular Prakashan, Bombay 1978, p. 34.

⁵⁷² In *Some Aspects of the History of Hinduism*, University of Poona, Poona 1967, p. 111.

⁵⁷³ Così si esprime Grierson: «His teaching worked as a leaven upon the beliefs of nearly the whole population». Cfr. *Ramanandis, Ramawats*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. X, p. 570.

⁵⁷⁴ «È un fatto sino a oggi comunemente accettato che tutti i più eminenti riformatori di quell'epoca gli siano in un modo o nell'altro debitori», da N.P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat kī sam̐t-param̐parā*, Bhartī Bhaṃḍār, Ilāhābād 1972, p. 224. «The fountain-head of the most of the religious movements in North India»: così Rāmānanda è definito da K. V. Gajendragadkar, *The Mahārāṣṭra Saints and Their Teachings*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, *The Religions*, ed. by H. Bhattacharya, Ramakrishna Mission, Calcutta 1956, II ed., rep. 1975, p. 360. Quasi con le stesse parole si esprimono anche S.G. Tulpule (in *Mysticism in Medieval India*, Harrassowitz, Wiesbaden 1984, p. 246) e P.N. Srinivasachari (in *The Philosophy of*

guru di tutto il pensiero indipendente del Medioevo»⁵⁷⁵ e Farquhar giunge a sostenere che «Rāmānanda's influence has been so widespread that the student needs to be careful to recognize the whole».⁵⁷⁶

Ma a questo coro di voci esaltanti quella che, con un'espressione sanscrita, potremmo definire la *rāmānanda-mahimā* (la grandezza di Rāmānanda), fa riscontro una penuria di studi seri e approfonditi sulla sua figura e sulle sue opere, specialmente nell'ambito degli studi in lingue europee. A quanto mi risulta, dopo gli articoli di Farquhar e di Grierson risalenti al 1920 e al 1922, di cui s'è parlato nel II capitolo⁵⁷⁷, nelle lingue europee sono stati pubblicati sino a oggi ben pochi studi specifici su Rāmānanda: a quanto mi risulta, in ordine cronologico, lo studio sul *Rāmānandajannotsava* da me pubblicato nel 1989 (VRRJ), un articolo di W. R. Pinch del 1996 (*Reinventing Ramanand; Caste and History in Gangetic India*)⁵⁷⁸, il mio *Rāmānanda e lo yoga dei sant* del 1999, e infine un saggio di P. Agrawal del 2008, *In Search of Ramanand: The Guru of Kabir and Others*.⁵⁷⁹ Per il vero negli ultimi decenni i Rāmānandī sono stati oggetto di numerosi studi, ma in genere si tratta di lavori che si occupano di Rāmānanda solo in modo marginale o "funzionale" oppure non se ne occupano affatto, al più citando acriticamente le conclusioni a cui altri studi sono giunti.⁵⁸⁰

Se si escludono scritti e opere a carattere "confessionale" e, solitamente, a diffusione locale, non molto diversa è la situazione per quanto riguarda gli studi in lingua hindī, fra i quali si segnalano

Viśiṣṭādvaita, Adyar, Madras 1946, p. 543).

⁵⁷⁵ In *Hindī sāhitya kī bhūmikā*, Rājīkamal Prakāśan, Dillī 1959, II ed, rep. 1969, p. 40.

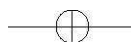
⁵⁷⁶ In *An Outline of the Religious Literature of India*, Motilal, Delhi 1967, I ed. 1920, p. 327.

⁵⁷⁷ Si tratta dei due articoli di J.N. Farquhar recanti entrambi il titolo *The Historical Position of Rāmānanda* e usciti in JRAS nel 1920 e nel 1922 (rispettivamente in II, pp. 185-192 e in IV, pp. 137-141) e dell'articolo di G.A. Grierson, comparso nella stessa rivista nel 1920 (in IV, pp. 591-596), dal titolo *The Home of Rāmānanda*. Sul contenuto di questi tre articoli cfr. cap. II, 2.2.

⁵⁷⁸ Uscito in "Modern Asian Studies", 30, 3, 1996, pp. 549-571. Una seconda ed elaborata versione di questo saggio divenne poi un capitolo di *Peasants and Monks in British India*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, col titolo di *Ramanand and Ramanandis, ca. 1900-1940* (pp. 48-80). In *Rāmānanda e lo yoga dei sant*, questi studi di Pinch erano sfuggiti alla mia attenzione, quindi non erano stati presi in considerazione.

⁵⁷⁹ La prima versione di questo saggio comparve su "Pratilipi" (<http://pratilipi.in/2008/10/in-search-of-ramanand-purushottam-agrawal/>) e in seguito nella raccolta di saggi in onore di David N. Lorenzen, *Ancient to Modern. Religion, Power, and Community in India*, edited by I. Banerjee-Dube and S. Dube, Oxford University Press, New Delhi 2009, pp. 135-170. L'autore ne ripropose poi il contenuto nel quinto capitolo ('*Dvītīya setu jagataraṇ kiyo...*': *Rāmānanda aur Kabīr*) della sua monografia su Kabīr, già più volte citata *supra* (*Akath kahānī prem kī. Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, Rājīkamal Prakāśan, Dillī 2009, pp. 235-311).

⁵⁸⁰ Per gli studi sui Rāmānandī si veda *infra*, cap. VI, nota 2.



Rāmānanda kī hindī racnāem del 1955 – dove l’edizione delle opere hindī di Rāmānanda, curata da Baṛathvāl, è preceduta da un saggio introduttivo di Baṛathvāl stesso e da un profilo biografico di Śrīkr̥ṣṇa Lāl⁵⁸¹ – e soprattutto l’encomiabile saggio di B. Śrīvāstav, *Rāmānanda-sampradāya tathā hindī sāhitya par uskā prabhāv*, pubblicato a Prayāg nel 1957. Si tratta di uno studio di fondamentale importanza che prende in esame una grande quantità di documenti, anche in forma manoscritta, molti dei quali sono oggi difficilmente accessibili, se non addirittura introvabili: si può ben dire che nessuno studio su Rāmānanda possa prescindere da questo prezioso saggio di Śrīvāstav.⁵⁸² Trattandosi però di un libro in lingua hindī, che per giunta, a quasi sessant’anni dalla sua pubblicazione, è divenuto di difficile reperibilità, esso non è in grado di colmare, se non in parte, la lacuna negli studi sulla figura del grande Maestro medioevale.

W. R. Pinch individua una prima ragione dello scarso interesse degli studiosi per Rāmānanda in “an increasing scholarly interest in *sant* tradition”. In particolare le figure di Kabīr e di Raidās tenderebbero a eclissare quella di Rāmānanda.⁵⁸³ Un’altra ragione sarebbe da ricercare nell’ambiguità del suo personaggio:

As both a Sanskrit-educated brahman and a Vaishnava bhakti visionary, Ramanand is believed by many to have occupied an important and neglected space between two competing ‘Hinduisms’: one composed of sophisticated pandits, the other of radical poets. For Indologist reared on the basic structural oppositions of caste hierarchy, the difficult question is, can one life occupy both ends of the spectrum?⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Per maggiori ragguagli si veda la prefazione alla *Parte II* (sezione 1).

⁵⁸² Lo studio di Śrīvāstav è stato per me una fonte preziosissima di informazioni soprattutto per opere come il *Prasaṅga pārijāt* o la *Rāmārcana-paddhati* di cui non mi è stato possibile prender visione. Oltre a un attento esame critico di fonti e di documenti relativi a Rāmānanda e ai Rāmānandī, che occupa i primi capitoli, si trova in questo saggio una presentazione delle opere sanscrite di Rāmānanda o a lui attribuite, presentazione ampia e minuziosa se si considera che il V, il VI e il VII capitolo (da p. 237 a p. 335) sul pensiero e l’insegnamento di Rāmānanda sono interamente basati su di esse (specie sul *Vaiṣṇavamātājya-bhāskara* e sulla *Rāmārcana-paddhati*). Invece assai poca attenzione è dedicata da Śrīvāstav alle opere hindī che sono sommariamente esaminate, insieme con tutte le altre, nel III capitolo. Concludono il libro due capitoli dedicati all’influenza esercitata dall’insegnamento di Rāmānanda sulla letteratura hindī successiva, con particolare riferimento a Kabīr, Tulsīdās e Maithilīśaraṅ Gupta.

⁵⁸³ Cfr. *Peasants and Monks*, pp. 49-51.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 50.

Di certo l'esiguità e spesso anche la scarsa attendibilità delle fonti e dei documenti che riguardano Rāmānanda, così come l'incerta attribuzione di quasi tutte le opere che vanno sotto il suo nome sono tali da scoraggiare lo studioso! Al di là delle espressioni encomiastiche profuse in abbondanza, al di là del ruolo di protagonista che da più parti gli è stato attribuito nel Medioevo indiano, che cosa sappiamo in realtà di lui? Esaminando le fonti relative alla sua vita, abbiamo visto che pochissimi sono i suoi dati biografici di una certa attendibilità e, in verità, sulla base dei documenti sin qui esaminati, non molto di più possiamo dire sulla sua personalità e sul suo pensiero. Qual era la dottrina da lui realmente professata? Su che cosa si fondava il suo insegnamento?

2. Rāmānanda tra nirguṇ e saguṇ

Se si esamina, per esempio, l'idea di Dio nelle opere sanscrite e in quelle hindī, prescindendo da ogni considerazione sulla loro autenticità, abbiamo da una parte una concezione teologica rispondente in tutto e per tutto alla dottrina del Viśiṣṭādvaita, dall'altra un modo di accostarsi al Divino che è spesso affine a quello dei mistici *nirguṇ* e che non di rado è decisamente più vicino a una visione *advaita*.⁵⁸⁵ Come abbiamo visto, ancora più profonde sono le differenze fra le opere sanscrite e quelle hindī (o almeno fra alcune di esse) in materia di culto: da un lato abbiamo

⁵⁸⁵ Si rende qui necessaria una precisazione: l'equazione *advaita/nirguṇ*, troppo spesso data per scontata, non lo è affatto, neppure per quanto concerne la visione della Realtà ultima come priva di qualificazioni e di attributi, "impersonale". Come s'è già accennato (in cap. I, 3 *supra*), per i *sant* il termine *nirguṇ* implica essenzialmente la non-identificazione del Divino con uno degli aspetti personali codificati nelle diverse religioni e, forse più ancora, il rifiuto delle vie religiose che sono a essi collegati, soprattutto per quanto concerne il culto e le osservanze esteriori, hindū o musulmane che siano. Ma un conto è non identificare Dio con Rāma, Kṛṣṇa, Śiva, Allāh..., un altro è avere una visione "impersonale" del Divino, anche se proprio in tal senso viene spesso interpretata la visione *nirguṇ* dei *sant*. Infatti, come si può definire "impersonale" un Dio che viene invocato come Amato, Signore, Padre..., come accade comunemente nei canti dei *sant*? Questo non significa che non esistano profonde convergenze tra la visione del Divino nei *sant* e nell'*advaita*. Esprimono una visione squisitamente *advaita* i molti versi in cui i *sant* cantano il vertiginoso culmine della loro esperienza mistica: in riferimento a essi il termine *nirguṇ* può certo assumere lo stesso significato che ha nell'*Advaita*. Tuttavia, sono a pieno titolo espressione della mistica *nirguṇ* anche i versi in cui i *sant* cantano le loro esperienze spirituali nei termini di una relazione personale con Dio, quindi in termini che dal punto di vista dottrinale sarebbero definiti dualistici. Ricordiamo che i *sant* non erano maestri di dottrina, ma semplicemente cantavano le proprie esperienze spirituali così come di volta in volta le vivevano. D'altra parte, sul piano della pratica, il culto e le altre osservanze, a cui nessun valore è attribuito nella via dei *sant*, sono invece ammissibili per i seguaci dell'*Advaita-vedānta*, anche se il posto che vien loro assegnato è solo quello di uno stadio propedeutico ed estremamente provvisorio, destinato a essere abbandonato una volta accesa la luce della conoscenza.

addirittura una *paddhati*, la *Rāmārcana-paddhati*, concernente le regole del culto ramaita (e grande importanza al rituale viene data anche nel *Vaiṣṇavamātābja-bhāskara*), dall'altro, invece, abbiamo alcuni canti hindī che esortano a interiorizzare il culto, abbandonando le pratiche esteriori, quando addirittura non vi sono espressioni che possono suonare come un'esplicita condanna nei suoi confronti.⁵⁸⁶

Dal confronto fra le opere sanscrite e quelle hindī attribuite a Rāmānanda sembra di poter concludere che l'elemento principale che davvero le accomuna sia la *bhakti*, indicata come la via maestra per raggiungere la liberazione, con la differenza che nelle prime troviamo un'idea di *bhakti* in qualche modo "codificata", che segue percorsi tradizionali ben precisi, mentre nelle seconde la pratica della *bhakti* non comporta schematizzazioni ed è soprattutto interiore. Il principale supporto per la *bhakti* nei canti hindī è il *jap*, la ripetizione del nome di Rāma, a cui grande importanza è data anche nel *Vaiṣṇava-mātābja-bhāskara*⁵⁸⁷; ma, come abbiamo visto, in quest'opera al nome di Rāma fa riscontro un Dio "qualificato" (*saguṇ*), contemplabile e venerabile da parte del devoto sotto una forma ben precisa, mentre in alcuni canti hindī Rāma sembra dissolversi in Nirañjan.

La questione rimane aperta anche se tentiamo di arguire quale fosse il suo insegnamento esaminando le dottrine professate dai suoi discendenti spirituali. Nel pensiero dei *sant*, come Kabīr e Raidās, esponenti del *nirguṇ sampradāya*, non vi è posto per un Dio che scenda sulla terra assumendo sembianze umane (come il Rāma *saguṇ* nelle opere sanscrite di Rāmānanda e in almeno un paio di canti hindī) e nella loro *sādhana* ancor meno c'è posto per le pratiche culturali, tipiche del *saguṇ upāsan*. Il culto, nel senso più vasto e più completo del termine, è invece praticato regolarmente dai Rāmānandī, ma le loro concezioni teologiche non sono sempre ben definite e non sempre sono inquadrabili negli schemi del Viśiṣṭādvaita. Più di uno studioso ha rilevato – e io stessa ne ho fatto esperienza nel corso delle mie ricerche sul campo – come molti Rāmānandī professino dottrine di ispirazione *advaita*; in particolare, secondo P. van der Veer, la visione del *nirguṇ* Rāma prevarrebbe su quella del Rāma *saguṇ* fra i Rāmānandī *tyāgī*.⁵⁸⁸ Inoltre, uno dei testi sacri

⁵⁸⁶ Un'analisi delle differenze dottrinali esistenti fra le opere sanscrite e quelle hindī è stata fatta da N.N. Upādhyāya, in *Nāth aur saṃt sāhitya*, Kāśī Hindū Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1965, pp. 162-166 e p. 460, e da P.D. Barāthvāl, in *RHR*, pp. 23-24.

⁵⁸⁷ Per il *jap* nei canti hindī e nel *Vaiṣṇava-mātābja-bhāskara* cfr. *supra*, rispettivamente cap. IV, 2.4 e cap. III, 3.2.

⁵⁸⁸ Cfr. *Gods on Earth*, Oxford University Press, Delhi 1989, pp. 94-95. La constatazione della presenza di molti elementi *advaita* nell'insegnamento dei Rāmānandī ha fatto dire a Farquhar che non esiste «the slightest evidence that he [Rāmānanda] ever taught the Viśiṣṭādvaita system». Cfr. *The Historical Position...*, *cit.*, 1920, pp. 188. Farquhar esprime

fondamentali per i Rāmānandī è l'*Adhyātmarāmāyaṇa* che, secondo alcune fonti, Rāmānanda stesso avrebbe portato dal Sud al Nord e che è notoriamente d'impostazione *advaita*.⁵⁸⁹ Per finire, chiari elementi di Advaita-vedānta sono presenti nella visione dottrinale del *Rāmcaritmānas*, altro testo sacro molto importante per i Rāmānandī e il cui autore, Tulsīdās, sarebbe stato, almeno secondo l'opinione largamente diffusa, un *rāmānandī* egli stesso.

Di fronte a questi dati incoerenti e contraddittori, molti studiosi si sono schierati o a favore di un Rāmānanda *ācārya vaiṣṇava*, seguace del Viśiṣṭādvaita e maestro di tale dottrina, o per un Rāmānanda guru dei *sant*, "libero pensatore" e slegato da ogni schema tradizionale, rifiutando nel primo caso l'autenticità delle opere hindī e nel secondo l'autenticità di quelle sanscrite.⁵⁹⁰ Altri, accettandole entrambe, hanno cercato di negare l'esistenza in esse di reali contraddizioni dottrinali, o per lo meno di minimizzarle, salvando la figura di Rāmānanda come maestro *vaiṣṇava*, maestro che, in nome dell'universalità della *bhakti*, non avrebbe disdegnato di accogliere fra i suoi discepoli anche personaggi di umile origine, come Kabīr, adattando a essi il proprio insegnamento.⁵⁹¹ Infine alcuni hanno addirittura ipotizzato l'esistenza di due diversi Rāmānanda, le cui figure avrebbero poi finito per sovrapporsi col tempo⁵⁹², mentre altri hanno visto in Rāmānanda un "genio sintetizzatore"⁵⁹³, capace di

quest'idea anche in *Outline...*, *cit.*, pp. 326-327 e in un articolo successivo (*The Historical Position of Ramananda*, JRAS, 1922, pp. 374-377) dove, per sostenere la sua tesi, si basa soprattutto sull'impostazione dottrinale del *Rāmcaritmānas* che, secondo quella che egli sostiene essere l'opinione universalmente accettata dagli studiosi, esprimerebbe l'insegnamento più genuino di Rāmānanda. Sul tema cfr. anche H. Dvivedī, *Kabīr*, Rājkamal Prakaśan, Dillī 1976, III ed., pp. 109-110.

⁵⁸⁹ È significativo il fatto che uno studioso indiano, Raghuvar Miṭṭhūlāl Śāstrī, abbia addirittura cercato di provare che Rāmānanda stesso sia stato l'autore dell'*Adhyātmarāmāyaṇa*. Cfr. B. Śrīvāstāv, *Rāmānanda-sampradāya tathā hindī sāhitya par uskā prabhāv*, Hindī Pariśad, Prayāg 1957, pp. 142-143. Ricordiamo che, secondo alcuni studiosi, fra i quali H. Bakker che ha esaminato a fondo la questione, la composizione dell'*Adhyātmarāmāyaṇa* sarebbe invece successiva all'epoca di Rāmānanda. Cfr. *supra*, cap. II, 2.2, nota 154.

⁵⁹⁰ Emblematiche delle opinioni a sostegno rispettivamente dell'una e dell'altra tesi sono, per esempio, rispettivamente quelle espresse da B. Śrīvāstāv, in *op. cit.*, pp. 136-142 e da H. Bakker in *Ayodhyā*, Egbert Forsten, Gröningen 1986, p. 120, n. 5. Diverso è ancora il caso di R. Śukla che, pur negando recisamente l'attribuzione a Rāmānanda di altre opere hindī, non mette in dubbio l'attribuzione di un *pad* come quello in lode di Hanumān (nell'edizione di Baṛathvāl è il *Pad* 2, *Āratī*, tradotto e commentato nella seconda parte) che non è in contrasto con la figura di Rāmānanda come *ācārya vaiṣṇava*. Cfr. *Hindī sāhitya kā itihās*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1972, XVII ed., pp. 83-86. Per approfondimenti, si rimanda a cap. III, 1.1 e cap. IV, 1.1 *supra*.

⁵⁹¹ Cfr. per esempio B. Upādhyāya, *Bhagavat sampradāya*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1953, pp. 182-184 e P. Mītal, *Braj ke dharmā-sampradāyom kā itihās*, National Publishing House, Dillī 1968, p. 161.

⁵⁹² Cfr. *supra*, cap. IV, nota 15.

⁵⁹³ L'espressione è di R. Mukerjee, in *op. cit.*, p. 328. J. Gonda, a proposito della dottrina di Rāmānanda, parla di "tendenza alla sintesi" (oltre che di "mancanza di chiarezza"), in *Les*

accogliere le più profonde istanze del suo tempo nel suo insegnamento unificatore e pacificatore. Così, per esempio, secondo Vāsudev Siṃh, il Rāma di Rāmānanda sarebbe contemporaneamente *nirguṇ* e *saguṇ*: fra i suoi discepoli diretti e indiretti, Kabīr avrebbe fatto propria l'istanza *nirguṇ* e Tulsīdās quella *saguṇ*.⁵⁹⁴ L'idea dell'insegnamento di Rāmānanda come fonte unica delle due correnti della *bhakti nirguṇ* e *saguṇ* è oggi largamente diffusa fra i Rāmānandī e sostenuta a chiare lettere dall'attuale Jagadguru, Rāmnareśācārya.⁵⁹⁵ Anche Shukdev Singh vede in Rāmānanda «il ponte attraverso il quale *bhakta* e *sant* si mostrano uniti»⁵⁹⁶, in altre parole Rāmānanda sarebbe l'anello di congiunzione tra i seguaci della *bhakti vaiṣṇava* e il *sant-sampradāya*.

Sulla possibile coesistenza nell'insegnamento di Rāmānanda di istanze *nirguṇ* e *saguṇ*, o addirittura di elementi *advaita* e *viśiṣṭādvaita*, si sono espressi anche Pītāmbardatta Baṛathvāl e Hazārīprasād Dvivedī. Secondo Baṛathvāl all'epoca in cui visse Rāmānanda l'atmosfera religiosa era tutta permeata di Advaita-vedānta, che si era diffuso anche negli ambienti *vaiṣṇava*. Il Viśiṣṭādvaita era certamente presente, fin dai tempi del viaggio di Rāmānuja al Nord, ma i rapporti fra le due correnti religiose avevano perso quell'asprezza che invece li caratterizzava al Sud, come testimonia anche uno dei più noti episodi della vita di Rāmānanda: infatti sarebbe stato proprio il suo primo maestro, un *saṃnyāsin advaitin*, a “consegnarlo” a Rāghavānanda, che era invece seguace del Viśiṣṭādvaita, affinché questi salvasse Rāmānanda dalla morte.⁵⁹⁷ Per Rāmānanda, gli insegnamenti ricevuti dai suoi due guru non sarebbero entrati in conflitto e così, nel suo insegnamento, la visione *advaita* e l'amore per il Signore in carne e ossa (*śarīrdhārī Bhagvān*) si sarebbero armonizzati, ponendo le premesse perché le istanze advaitiche riemergessero poi nei suoi discendenti spirituali. Baṛthvāl giunge a sostenere che lo stesso Rāghavānanda, sebbene appartenesse formalmente al *sampradāya* di Rāmānuja, professava in realtà una dottrina *advaita* ed era uno *yogī* seguace di Gorakhnāth.⁵⁹⁸

religions de l'Inde, vol. II, *L'Hindouisme récent*, Payot, Paris 1965, p. 205. Cfr. anche K. Sen, *The Mediaeval Mystic*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, *cit.*, pp. 378-379.

⁵⁹⁴ Cfr. *Madhyakālīn bhakti aṃdolan ke sūtradhār Svāmī Rāmānanda*, in *Śrīmaṭh smārikā*, Rāmānandācārya Anusamdhān Saṃsthān, Vārāṇasī 1989, p. 53.

⁵⁹⁵ Cfr. l'intervista (*Vārtālāp*) raccolta da V.P. Goyal, in *Anaṃt Śrī Vibhūṣit Śrīmad Rāmānandācārya Śrī Rāmnareśācārya jī Mahārāj Smārikā*, sampādak V. P. Goyal, Indaur 1993, p. 26 e pp. 30-31.

⁵⁹⁶ Cfr. *Rāmānanda Pīṭh meṃ naye Ācārya kī nayī cetnā*, in *Śrīmaṭh smārikā*, *cit.*, Vārāṇasī 1989, p. 264.

⁵⁹⁷ Cfr. *supra*, cap. II, 1.2.

⁵⁹⁸ Cfr. P. Baṛathvāl, *Hind ī kāvya meṃ nirguṇ sampradāya*, Avadh Publishing House, Lakhnāū 1968, pp. 319-320 e *RHR*, pp. 25-26. Per sostenere il fatto che Rāghavānanda era un *advaitin*, Baṛathvāl si basa soprattutto sul *Siddhānta Pañcamātra*, un'operetta attribuita a

Dvivedī invece non mette in dubbio che Rāghavānanda e il suo illustre discepolo fossero seguaci del Viśiṣṭādvaita, ma nell'insegnamento di Rāmānanda la dottrina (*tattvavād*, l'“ontologia”) non sarebbe stato il punto centrale: ciò che soprattutto egli si sarebbe preoccupato di trasmettere era la *bhakti*, come supremo mezzo di salvezza, tollerando credenze diverse in campo dottrinale, religioso, sociale..., incurante della casta e persino delle concezioni teologiche dei suoi discepoli, se di stampo *nirguṇ* o *saguṇ*. Desideroso soltanto di trasmettere l'amore devoto per il Signore e il santo nome di Rāma, egli non avrebbe preteso dai suoi discepoli l'adesione al Viśiṣṭādvaita, ma avrebbe lasciato libero ogni discepolo di conservare il proprio credo, adattando la *sādhanā* alla natura, agli interessi e alle tendenze di ciascuno, come solo un *mahāguru* può fare.⁵⁹⁹

L'ultimo orientamento della critica, rappresentato soprattutto da Puruṣottam Agravāl, sembra essere quello di considerare Rāmānanda come un esponente delle tradizioni *nirguṇ*, o per lo meno come molto vicino a esse. Le opinioni di Agravāl al riguardo saranno discusse nell'ultima sezione di questo capitolo. Per ora limitiamoci ad aggiungere che l'opinione che Rāmānanda fosse un *nirguṇī* è riscontrabile anche tra alcuni seguaci di Kabīr, secondo le ricerche sul campo condotte da Linda Hess. Rāmānanda avrebbe praticato in un primo tempo la *bhakti saguṇ*, ma si sarebbe poi convertito a quella *nirguṇ* in seguito all'incontro con Kabīr che gliene avrebbe fatto comprendere la superiorità, diventando anche il suo guru.⁶⁰⁰ Questa visione della relazione tra Rāmānanda e

Rāghavānanda, e sui dialoghi tra Rāmānanda e Rāghavānanda contenuti nel *Siddhānta paṭal*. In realtà H. Dvivedī, che ha editato il *Siddhānta Pañcamātra* nel *Parīṣiṣṭha* 3 di *RHR* (pp. 49-52), facendolo precedere da un'interessante presentazione, ha dimostrato come evidenze interne al testo rendano insostenibile la sua attribuzione a Rāghavānanda, ma ne suggeriscano una datazione posteriore di almeno un secolo a quella di Kabīr.

⁵⁹⁹ Cfr. H. Dvivedī, *Kabīr*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1976, III ed., pp. 109-110 e 120-121 e *Hindī sāhitya - Udbhav aur vikās*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1978, IV ed., p. 76. Scrive Dvivedī: «In materia di culto (*upāsana*), egli non accettò le restrizioni castali e non impose ai suoi discepoli il peso di nessuna idea personale. Secondo il suo pensiero, il Guru deve essere uno che insegna un *Dharma* celeste (*ākāśdharmī*), dando alla pianta la possibilità di crescere, e non essere uno che insegna un *dharma* fatto di regole di condotta (*śilā dharmī*) che, opprimendo col proprio potere di Guru la pianta, ne impedisca lo sviluppo.» (*Hindī sāhitya kī bhūmikā*, cit., p. 41). Dvivedī scrive anche: «He was an *ākāśa-dharmaguru*, a teacher like the vast sky under which every tree is free to grow as much as it can» (in *Major Languages and Literatures of Modern India. Hindi*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. V, *Languages and Literatures*, ed. by S.K. Chatterji, The Ramakrishna Mission, Calcutta 1956, II ed., rep. 1978, p. 492).

⁶⁰⁰ Linda Hess riferisce che, secondo Prahlad Singh Tipanya, un celebre interprete dei canti di Kabīr, in questo senso potrebbe essere inteso un verso attribuito a Kabīr e tramandato oralmente. Il verso recita: *guru rāmānand tumarī balihārī, sir par thokar aisi dīnī / sāheb kabīr bakshīsh kar do, yah agam bānī gāī* [la trascrizione è di Linda Hess]. La traduzione consueta è: “Guru Rāmānanda, mi abbandono a te. Tu mi hai dato un tale colpo in testa! / Signore, benedici Kabīr, mentre canto questa impenetrabile parola”. Ma Tipanya ne propone un'altra

Kabīr, che ribalta quella tradizionale e popolare, non ha certo un fondamento storico, tuttavia è interessante per le sue implicazioni. Essa è un'evidente espressione del desiderio di affermare la superiorità della *bhakti nirguṇ* su quella *saguṇ*, ma, come suggerisce Hess, dietro a questo fatto ci sono le connessioni esistenti tra le tradizioni *nirguṇ* e la lotta contro le oppressioni castali, nonché il desiderio di affrancare Kabīr da un'autorità brahmanica, quella appunto di Rāmānanda. Tenendo presente che Kabīr è oggi diventato un'importante figura di riferimento per il movimento *dalit*, fare del brahmano Rāmānanda un discepolo del *julāhā* Kabīr è una chiara rivendicazione della superiorità *dalit*, in linea con le tesi di autori come Dharmavīr, che negano l'affiliazione spirituale di Kabīr con Rāmānanda⁶⁰¹, ma un passo oltre.

Vedremo più avanti se nell'insegnamento di Rāmānanda sia presente quella contestazione del sistema castale che contraddistingue gran parte dei movimenti *nirguṇ*.

3. Rāmānanda e lo yoga

Un altro aspetto controverso della figura di Rāmānanda è quello di Rāmānanda come *yogī*. Il fatto che Rāghavānanda fosse egli stesso uno *yogī* e che avesse impartito insegnamenti yoghici a Rāmānanda è testimoniato dal racconto della *Bhaktamāl*, di come Rāghavānanda avesse salvato il suo discepolo insegnandogli a raggiungere il *samādhi* e di come egli avesse affrontato la morte facendo uscire il suo *prāṇa* dal *brahmarandhra*.⁶⁰² Nel suo commento alla *Bhaktamāl*, Rūpkalā ci informa che Rāmānanda avrebbe acquisito le otto *siddhi* “*Śrī Kṛṣṇa Caitanya Cirañjīvī kī dayā se*”, cioè presumibilmente praticando lo yoga sotto la guida del non meglio identificato maestro Kṛṣṇa Caitanya Cirañjīvī, incontrato durante uno dei suoi pellegrinaggi.⁶⁰³ S'è pure fatto cenno alla credenza popolare secondo la quale Rāmānanda avrebbe dedicato dodici anni della sua vita alla pratica dello yoga sul monte Ābū (o a Gīrnār,

interpretazione: “Guru Rāmānanda dice: mi abbandono a te (...) / Signore Kabīr dammi la tua benedizione, mentre canto questa impenetrabile parola”. In *agam bānī* andrebbe ravvisato un preciso riferimento *nirguṇ*. Anche una *goṣṭhī* tra Rāmānanda e Kabīr custodita presso il Kabīr Panth di Dāmākheḍā, secondo un *kabīrpanthī* incontrato da Hess, testimonierebbe come Rāmānanda abbia ricevuto da Kabīr l'insegnamento della *bhakti nirguṇ* e ne sia diventato discepolo. Cfr. L. Hess, *Bodies of Song. Kabir Oral Traditions and Performative Worlds in North India*, Permanent Black, Ranikhet 2015, pp. 276-279.

⁶⁰¹ Sul tema si veda *supra*, cap. 2, 2.5 e nota 251.

⁶⁰² Cfr. *supra*, cap. II, 1.2.

⁶⁰³ Cfr. *supra*, cap. II, 1.2 e *Bhaktamāl*, p. 280.

luogo particolarmente caro alle tradizioni dei *nāth* e dei *siddha*)⁶⁰⁴ e, per il vero questa credenza, insieme con l'immagine di Rāmānanda come *mahāyogī*, è riscontrabile anche tra molti dei suoi seguaci di oggi, come ho potuto io stessa verificare in più occasioni. Un *sādhu rāmānandī* da me intervistato nell'*āśram* di Śaṅkudhārā a Vārāṅasī sosteneva che Rāmānanda sarebbe stato iniziato allo yoga tantrico dal suo guru e che in seguito a ciò si sarebbe forato le orecchie e avrebbe portato da una parte un orecchino di *rudrākṣa* e dall'altra un orecchino di legno di *tulsī*. Faceva seguito a questo racconto un entusiastico elogio delle sue *siddhi*.

Sebbene si tratti di una delle tante leggende popolari fiorite su Rāmānanda, che non ha riscontro neppure nella sua iconografia tradizionale, i due orecchini ben simboleggiano due aspetti della figura di Rāmānanda che sono giunti sino a noi attraverso le opere a lui attribuite e nell'immaginario di tanti suoi seguaci: Rāmānanda come *yogī*, adepto dello *haṭha-yoga* (le orecchie forate, caratteristiche dei *nāthyogī*, seguaci di Gorakhnāth, e i semi di *rudrākṣā*, simboli śivaiti), e Rāmānanda come *ācārya vaiṣṇava* (la *tulsī* sacra a Viṣṇu). Non si tratta di due aspetti facilmente conciliabili, dato che i *nāth* sono śivaiti e soprattutto si collocano al di fuori dell'ortodossia vedica. Può sembrare improbabile che un monaco appartenente alla *paramparā* di Rāmānuja, (che si tratti di Rāghavānanda o di Rāmānanda stesso) avesse potuto ricevere un'iniziazione yoghica da un *nāth yogī* rimanendo un *vaiṣṇava* "ortodosso"? Eppure opere come *Rāma rakṣā*, *Yoga cimtāmaṇi* e *Gyāṃna tilaka*, qualora se ne appurasse l'attribuzione a Rāmānanda, avallerebbero l'idea che Rāmānanda praticasse e insegnasse lo *haṭha-yoga*.

Osserva B. Upādhyāya che nell'atmosfera religiosa dell'epoca vi era una "saturazione di *yoga sādhanā*" e che non c'è quindi da meravigliarsi se anche Rāmānanda introdusse nel suo insegnamento qualche principio di yoga per venire incontro agli interessi della gente.⁶⁰⁵ L'osservazione di B. Upādhyāya è senza dubbio fondata e ragionevole, ma è sufficiente a spiegare soltanto una generica pratica dello yoga, quale potrebbe esser desumibile anche dal racconto della *Bhaktamāl*, pratica che, ricordiamolo, è raccomandata anche nel *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* come utile allo sviluppo della *bhakti*.⁶⁰⁶ Ma le pratiche e le conoscenze ben precise di cui sono testimonianza alcuni canti hindī attribuiti a Rāmānanda sono spiegabili soltanto con un'iniziazione allo yoga dei *nāth*. Dunque Rāmānanda aveva davvero ricevuto quest'iniziazione e insegnava egli stesso questo tipo di yoga? Il problema si pone sia nel caso in cui i canti in

⁶⁰⁴ Cfr. *supra*, cap. II, 1.4.

⁶⁰⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 183.

⁶⁰⁶ Cfr. *supra*, cap. III, 3.1.

questione siano realmente opera di Rāmānanda, sia nel caso in cui essi ci trasmettano i suoi insegnamenti (ma, come sappiamo, non esistono prove certe a sostegno dell'una e dell'altra tesi).⁶⁰⁷

Sulla pratica yoghica di Rāmānanda anche le opinioni di eminenti studiosi indiani, come Baṛathvāl, H. Dvivedī e R. Śukla, sono nettamente divergenti. Secondo Baṛathvāl, all'epoca di Rāmānanda l'insegnamento di Gorakhnāth era molto diffuso nell'Uttar Pradeś e nel Mahārāṣṭra e anche i *vaiṣṇava* ne erano stati influenzati. Egli non mette dunque in dubbio che Rāmānanda avesse ricevuto dal suo Guru Rāghavānanda – che sarebbe stato uno *yogī* egli stesso – l'insegnamento dello *haṭha-yoga* e lo avesse poi trasmesso a Kabīr: anzi, proprio attraverso Rāmānanda lo yoga dei *nāth* sarebbe stato trasmesso ai *sant* del *nirguṇ sampradāya*.⁶⁰⁸ Invece, secondo l'opinione espressa da Hazārīprasād Dvivedī nel suo studio su Kabīr, la *bhakti* e il nome di Rāma sono il solo lascito spirituale di Rāmānanda al suo più illustre discepolo⁶⁰⁹, mentre le conoscenze relative allo *haṭha-yoga* e la sua pratica sarebbero state per Kabīr un retaggio familiare, dato che la famiglia di tessitori in cui egli fu allevato apparteneva a una *jāti* di *jogī nāthpanthī*, convertiti, ma solo superficialmente, all'Islām, nella quale la pratica dello *haṭha-yoga* continuava in qualche modo a tramandarsi.⁶¹⁰ Per quanto riguarda i canti “yoghici” di Rāmānanda, H. Dvivedī e R. Śukla concordano sul fatto che essi siano stati composti da membri della *tapasī śākhā* dei Rāmānandī, formatasi a Galtā fra i *Nāthpanthī* che erano stati convertiti da Kṛṣṇadās Payahārī alla *bhakti* ramaita, ma che non per questo avevano rinunciato alle loro pratiche e alle loro credenze precedenti. Questi canti rappresenterebbero un tentativo di stabilire una relazione tra le vecchie pratiche, le vecchie credenze e il nuovo guru. Anche credenze popolari come quella che Rāmānanda avrebbe praticato lo yoga durante un ritiro di dodici anni avrebbero qui la loro origine.⁶¹¹ R. Śukla esclude decisamente che Rāmānanda, come seguace del *viśuddha vaiṣṇav bhakti-mārga*,

⁶⁰⁷ Su questo tema cfr. *supra*, cap. IV, 1.1 e l'introduzione ai singoli canti.

⁶⁰⁸ Cfr. *RHR*, p. 2 e p. 23 e *Hindī kāvya mem.... cit.*, pp. 320-322. In *Kabīr* (Clarendon Press, Oxford 1974, p. 114) anche C. Vaudeville accettava, almeno come ipotesi possibile, questa influenza dei *nāth* su Rāmānanda che verrebbe così a trovarsi, secondo le sue parole, «at the junction of Śaiva and Vaiṣṇava mysticism in Northern India». Come abbiamo visto però, in un suo studio successivo, ella sembra propendere per l'ipotesi dell'esistenza di due Rāmānanda diversi (cfr. *supra*, cap. IV, nota 15).

⁶⁰⁹ Cfr. *Kabīr, cit.*, p. 148 e p. 110. H. Dvivedī non sembra però escludere la possibilità che Rāmānanda praticasse lo yoga. Cfr. nota 44 *infra*.

⁶¹⁰ H. Dvivedī fa un attento esame della questione in *Kabīr, cit.*, pp. 24-29.

⁶¹¹ Cfr. H. Dvivedī, *Hindī sāhitya. Udbhav aur vikās, cit.*, pp. 76-77 e R. Śukla, *Hindī sāhitya kā itihās, cit.*, pp. 82-83. La loro opinione è condivisa da altri studiosi, fra i quali B.P. Simh (cfr. *Mādhuryopāsak rasik rāmbhaktā kavi, in Hindī sāhitya kī bṛhat itihās*, vol. V, sampādak D. Śarmā - V. Snātak, Nāgrīpracārīnī Sabhā, Vārāṇasī 1974, p. 322).

potesse essere uno *yogī*⁶¹², mentre assai più sfumata e possibilista sembra essere l'opinione di H. Dvivedī in merito. In particolare in *Rāmānanda kī hindī rācnāem* egli afferma che quando la dottrina di Rāmānuja si diffuse al Nord, vi dominava l'influenza dei *nāth*, così che molti aderirono alle nuove dottrine devozionali senza abbandonare le loro antiche pratiche. Da qui si sarebbe originato il connubio di yoga e *bhakti* che si trova in Rāmānanda, Kabīr, Raidās e i loro seguaci.⁶¹³ Si noti che l'edizione delle opere hindī di Rāmānanda (1950) è posteriore di otto anni al sopra citato studio su Kabīr, che fu pubblicato per la prima volta nel 1942. C'è dunque da chiedersi se Dvivedī non avesse nel frattempo cambiato opinione sul fatto che Rāmānanda possa aver impartito a Kabīr anche insegnamenti di *haṭha-yoga*.

Che Rāmānanda sia stato o meno un adepto dello yoga dei *nāth* è di fatto un enigma, fra i molti che lo riguardano, destinato a rimanere insoluto. La coesistenza nella figura di Rāmānanda del maestro *vaiṣṇava* e del *mahāyogī* le conferisce un'indubbia singolarità e una straordinaria statura spirituale: è questa figura che hanno venerato e che venerano milioni di suoi seguaci in tutta l'India settentrionale, qualunque sia stata la realtà storica. È poi un dato di fatto che *haṭha-yoga* e *rāma-bhakti* si sono incontrati nella *sādhanā* dei suoi discendenti spirituali e che la grande apertura sul piano della dottrina e su quello della pratica, che ha sempre caratterizzato i Rāmānandī, potrebbe avere la sua premessa proprio nell'atteggiamento di Rāmānanda stesso, disposto a tollerare nei suoi discepoli le pratiche e le credenze più diverse pur di diffondere ciò che per lui contava davvero: la *rāma-bhakti* e la devozione per il nome di Rāma.

4. Rāmānanda e le caste

*Jāti pāṃti pūche nahīm koī /
Hari ko bhajai so Hari kā hoī //*

«Nessuno faccia domande sulla casta.
Chi adora Hari appartiene a Hari.»

È questo un notissimo detto popolare comunemente attribuito a Rāmānanda. Il suo significato è chiaro: l'appartenenza del devoto a Dio prescinde dalla sua condizione sociale. Che queste parole siano state pronunciate per la prima volta da Rāmānanda oppure no, è significativo che a lui le riferisca l'opinione popolare. Egli infatti le attuò nella sua vita (almeno stando alle fonti tradizionali esaminate nel II capitolo), non

⁶¹² Cfr. *Hindī sāhitya kā itihās*, p. 84.

⁶¹³ In particolare in *RHR, Pariśiṣṭha 3*, p. 47.

soltanto accogliendo fra i suoi discepoli donne e persone di bassa casta (come il *camār* Raidās, che apparteneva a una delle *jāti* più impure e più basse della società hindū), ma addirittura una persona come Kabīr di famiglia musulmana. Non si può comprendere appieno la portata di questo fatto se non si tengono presenti le severissime norme riguardanti la purità rituale, i rapporti interpersonali all'interno del sistema di *jāti* e *varṇa* e tutto ciò che si suole comunemente indicare col termine *chuāchūt*. Al tempo di Rāmānanda l'osservanza di questo complesso di norme e di interdizioni era molto più scrupolosa di quanto non lo sia nell'India tradizionale di oggi, particolarmente tra i *vaiṣṇava* dell'India meridionale da cui proveniva Rāghavānanda (se non Rāmānanda stesso!).⁶¹⁴ In questa luce si comprende anche la portata innovatrice del rifiuto di Rāmānanda di sottoporsi ai riti di purificazione di ritorno dai suoi pellegrinaggi. Grierson afferma addirittura che la disputa che Rāmānanda ebbe con i suoi condiscipoli in quell'occasione «resulted in one of the most momentous revolutions that have occurred in the religious history of N. India»⁶¹⁵, con riferimento soprattutto alla sua successiva decisione di accettare discepoli di ogni categoria sociale. Secondo l'ipotesi che abbiamo formulato riflettendo sull'episodio della *dīkṣā* di Kabīr, Rāmānanda potrebbe aver maturato appieno tale decisione proprio in seguito all'incontro col più famoso dei suoi discepoli.⁶¹⁶

L'immagine di Rāmānanda come rivoluzionario e riformatore sociale è molto diffusa fra gli studiosi del '900. Riportiamo a titolo esemplificativo l'opinione espressa da B.D. Tripathi nel suo celebre *Sadhus of India*:

Ramanand foresaw the shape of the things to come. He therefore stood for the emotional integration of the entire Hindu society. In order to achieve this end, he opened the gate of Bhakti for all, high and low. That was why Ramanand is regarded as the most revolutionary Sadhu of India. Ramanand not only opened the sluice gate of Bhakti for the Hindus, but his preaching dealt a fatal blow to the rigid caste system as well.⁶¹⁷

R. Mukerjee, che vede in Rāmānanda un campione della lotta contro il sistema castale, giunge a sostenere che «il movimento social-religioso» da lui iniziato ne fa «il promotore di quella che possiamo chiamare la Quarta Grande Riforma» (dopo quelle di Jainismo e Buddismo, del Mahāyāna e di Śaṅkara).⁶¹⁸

⁶¹⁴ Cfr. *supra*, cap. II, 2.2.

⁶¹⁵ *Ramanandis, Ramawats, cit.*, p. 570.

⁶¹⁶ Cfr. cap. II, 1.2 *supra*.

⁶¹⁷ Cfr. B.D. Tripathi, *Sadhus of India. The Sociological View*, Popular Prakashan, Bombay 1978, pp. 34-35.

⁶¹⁸ Cfr. *op. cit.*, p. 326. K. Damodaran fa di Rāmānanda un missionario della lotta contro le

Venendo a studi più recenti, secondo Agravāl, nella *sādhanā* insegnata da Rāmānanda era presente in modo chiaro ed evidente una profonda critica sociale; a tale critica si dovrebbe il fatto che i Rāmānujī, se non arrivarono a negare il collegamento di Rāmānanda con la propria *paramparā*, non gli diedero però alcun posto al suo interno, considerandolo come un discepolo fuorviato.⁶¹⁹

Ma fu davvero Rāmānanda un rivoluzionario o un riformatore sociale che combatteva le caste? Le fonti non ci autorizzano a darlo per scontato. Di certo, Rāmānanda, accettando fra i suoi discepoli persone d'ogni provenienza sociale, non fece altro che mettere in pratica i principi dottrinali della *bhakti* contenuti nella stessa *Bhagavad-gītā*⁶²⁰, ma è possibile che il suo raggio d'azione in questo campo non abbia mai superato la cerchia dei suoi discepoli, anche se ben più vaste furono poi le risonanze del suo agire. In altre parole, se Rāmānanda può aver avuto un ruolo paragonabile a quello di un riformatore sociale, egli lo fu in modo indiretto e non lo fu grazie a un impegno consapevolmente indirizzato in tal senso, impegno che, tra l'altro, sarebbe stato incompatibile con la sua condizione di *vairāgī*, cioè di uno che ha rinunciato il mondo. Come giustamente rileva R. Śukla, altro è rifiutare il *varṇāśrama-dharma*, altro è ammettere per tutti un uguale *adhikāra* (cioè un'uguaglianza in fatto di dignità-competenza-diritti-doveri) nel campo della *bhakti*.⁶²¹ Vale la pena ricordare che già di Rāghavānanda Nābhādās ci dice che «consolidò la *bhakti* negli appartenenti ai quattro *varṇa* e ai quattro stadi della vita» (*cāri barana āśrama sabahī ko bhakti ḍṛḍhāī*).⁶²² In altre parole già la predicazione di Rāghavānanda sarebbe stata rivolta anche agli *śūdra*.

Questa osservazione non sminuisce affatto la forte carica innovatrice che indubbiamente ebbe l'apertura di Rāmānanda. Non era certo la prima volta che un movimento fiorito in India accoglieva tra i suoi aderenti rappresentanti di tutte le caste, delegittimandole di fatto almeno al suo interno, a partire dal Buddismo fino allo stesso Nāth Panth, molto diffuso all'epoca di Rāmānanda. S'era però sempre trattato di movimenti e di

caste: «Ramananda travelled far and wide, attacking brahmin supremacy and the caste system.», in *Indian Thought - A Critical Survey*, Asia Publishing House, London 1965, p. 35. M.L. Tivārī sostiene addirittura che «lo scopo principale della vita, dell'operato e dell'insegnamento di Rāmānanda fu il risollevarlo delle caste *dalit* (*dalit jātiyom kā utthān*)». Cfr. *Ācārya Rāmānanda kā sāmājīk parives*, in *Śrīmaṭh smārikā, cit.*, p. 41.

⁶¹⁹ Cfr. *Akath kahānī...*, *cit.*, p. 295.

⁶²⁰ Il passo più esplicito su questo punto è *Bhagavad-gītā* 9, 32, dove sono espressamente nominate le donne e gli *śūdra* come in grado di raggiungere la meta suprema (*parām gatim*), purché prendano rifugio nel Signore.

⁶²¹ Cfr. *op. cit.*, p. 83. Opinioni analoghe sono state espresse anche da altri studiosi come B. Śrīvāstav, in *op. cit.*, pp. 67, 92-93 e B. Upādhyāya, *op. cit.*, p. 286.

⁶²² Cfr. cap. II, 1.2.1.

maestri che si collocavano al di fuori dell'ortodossia vedica e che, ancora al tempo di Rāmānanda, non erano neppure considerati hindū in base al significato che aveva allora questo termine.⁶²³ Questo non poteva certamente essere il caso di un discendente spirituale di Rāmānuja quale fu Rāmānanda, almeno secondo le fonti agiografiche che abbiamo esaminato, e neppure per il *sampradāya* di cui egli è considerato fondatore. La grande novità portata da Rāmānanda va dunque cercata nel fatto che egli, attuando il messaggio inclusivo della *bhakti*, incarnò il forte impulso di rinnovamento che era sorto e che si stava sviluppando anche all'interno stesso dell'orizzonte socio-culturale hindū di allora. Nondimeno, anche supponendo che Rāmānanda si sia limitato ad accettare discepoli di bassa condizione sociale in nome della loro uguaglianza nell'amore di Dio, è difficile valutare appieno tutta la vasta eco che ebbe questo fatto, sul piano religioso come su quello sociale.

Il Rāmānanda-sampradāya inoltre continuò a testimoniare attraverso i secoli la possibilità di attuare questa apertura in nome della *bhakti* e la sua testimonianza è viva ancor oggi. Tuttavia è necessario precisare che l'atteggiamento dei discendenti spirituali di Rāmānanda nei confronti delle barriere castali subì nel corso del tempo alterne vicende: come vedremo nel prossimo capitolo, nel Rājasthān della prima metà del 1700, sotto il regno di Savāi Jaysimh, ci fu certamente nel *sampradāya* una tendenza alla chiusura verso le caste basse, in conformità – almeno parziale – con le consuetudini dei Rāmānujī, da cui i Rāmānandī si onoravano di discendere, e tale chiusura fu uno strumento di elevazione e di prestigio. Invece nell'Ayodhyā del primo Novecento diventò una questione di prestigio proprio il reagire all'atteggiamento di chiusura dei Rāmānujī in campo castale, rinnegando al tempo stesso il legame che a essi li univa *ab origine*. Secondo Pinch, elaborando una *guru-paramparā* priva di Rāmānuja, i *rāmānandī* indipendentisti di Ayodhyā «were in effect rejecting the very notion of social superiority which, in their view, fueled the Ramanuji “acharya” avowals of religious exclusivity».⁶²⁴

Non si può dire che oggi quella del Rāmānanda-sampradāya sia un'apertura incondizionata, implicante una vera uguaglianza tra persone

⁶²³ Ricordiamo che quelli di hindū e di Hindūismo sono concetti che sorsero e che andarono definendosi pian piano nel Medioevo in rapporto e in contrapposizione al mondo islamico (cfr. cap. I, 1, *supra*), ma all'epoca di Rāmānanda erano ancora *in fieri* e avevano un significato ben più ristretto di quello oggi corrente. Così per Kabīr hindū erano coloro che accettavano l'autorità vedica e quella puranica (per esempio non lo erano i *jogī* che sono da lui nominati come una terza categoria, diversa da hindū e musulmani). Sul tema cfr. H. Dvivedī, *Kabīr*, cit., p. 25 e P. Caracchi, *Who was a Hindu for Kabīr? Was Kabīr a Hindu?*, in *Feeding The Self, Feeling The Way*, edited by A. Monti, M. Goglio, E. Adami, L'Harmattan Italia, Torino 2005, pp. 19-60.

⁶²⁴ Cfr. *Peasants and Monks*, cit., p. 69.

di alta e bassa casta, per lo meno non lo è in modo omogeneo e generalizzato. Per esempio, è significativo il fatto che i *mahant* dei Rāmānandī siano normalmente di origine brahmana. Dallo studio antropologico di P. van der Veer risulta che le disuguaglianze sociali tendono a scomparire fra i *rāmānandī tyāgī*, che sono asceti itineranti, mentre rimangono marcate nelle comunità monastiche stanziali.⁶²⁵ È inoltre mia impressione che l’atteggiamento nei confronti delle persone di bassa casta e dei senza casta differisca notevolmente nei diversi *maṭh* e nelle diverse realtà locali. Svāmī Sītā Rām Vedāntī, da me intervistato nel maggio del 1978 nel Rāmānandācārya Pīṭh di Śāṅkhūdhārā a Vārāṅasī, mi disse che, nel *sampradāya*, *śūdra* e senza casta erano accettati come devoti *gṛhasṭha*, ma che all’interno dell’Ordine monastico erano ammesse soltanto persone da cui “si poteva bere l’acqua”.⁶²⁶ Secondo questo *svāmī*, Rāmānanda poteva permettersi di accettare fra i suoi discepoli persone di bassa provenienza sociale solo grazie al suo grande potere spirituale. Del resto si osservi che Kabīr, Raidās e gli altri *sant* considerati discepoli di Rāmānanda non presero mai gli ordini monastici, ma, per quanto ne sappiamo, rimasero semplici *gṛhasṭha*, non dovendo quindi mettere i monaci della comunità di Rāmānanda nella situazione di “bere la loro acqua”! Significativa è anche la testimonianza, riportata da Pinch, di Francis Buchanan, un viaggiatore inglese che visitò il Bihār nel 1812, secondo il quale *rāmānandī* brahmani e *śūdra* vivevano insieme, ma senza condividere la mensa.⁶²⁷

Prova della situazione confusa che vige in materia castale all’interno del *sampradāya* è la diversità delle informazioni che sul tema forniscono i vari studiosi che si sono occupati dei Rāmānandī. Tra costoro c’è infatti chi sostiene che i Rāmānandī accolgono persone di qualunque condizione sociale e chi sostiene il contrario, esprimendo un punto di vista assai diversificato in merito, anche se tutti sono più o meno d’accordo sullo spirito di apertura che li caratterizza, soprattutto rispetto ad altri *sampradāya* “ortodossi”.⁶²⁸

⁶²⁵ Cfr. *op.cit.*, pp. 93-94.

⁶²⁶ Con quest’affermazione di Svāmī Sītārām Vedāntī concorda una testimonianza tratta dalla biografia di Rupkalā risalente al principio del Novecento. La testimonianza è riportata da W. R. Pinch, in *Peasants and Monks*, *cit.*, pp. 74-75.

⁶²⁷ Cfr. *Peasants and Monks in British India*, *cit.*, p. 63.

⁶²⁸ Si vedano per esempio le diverse opinioni espresse, nel corso del tempo, sull’argomento da H. H. Wilson, *Religious Sects of the Hindus*, Susil Gupta, Calcutta 1958, I ed. 1861, p. 29; J.N. Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects*, Ed. Indian, Calcutta 1973, I ed. 1896, pp. 351-352; J. Campbell Oman, *The Mystics Ascetics and Saints of India*, Cosmo Publications, Delhi 1984, I ed. 1903, p. 189; G.S. Ghurye, *Indian Sadhus*, Popular Prakashan, Bombay 1964, II ed., pp.

5. Rāmānanda protettore del Dharma

L'apertura verso persone di ogni condizione sociale attuata da Rāmānanda – e soprattutto l'apertura del movimento, o meglio dei movimenti che a lui fanno capo – è stata spesso interpretata come una risposta al proselitismo islamico e come una strategia messa in atto dalla società hindū per rafforzarsi e per difendersi dalla continua minaccia islamica. I musulmani mietevano conversioni soprattutto – se non quasi esclusivamente – negli strati più bassi della società, perciò la nuova apertura è parsa a molti come un tentativo di sottrarre i più umili all'influenza musulmana.⁶²⁹ Indubbiamente all'epoca di Rāmānanda le condizioni storiche e sociali avevano reso maturi i tempi perché si verificasse quell'apertura che, come s'è detto, ha il suo fondamento nei principi teorico-dottrinali della *bhakti*, ma per quanto ne sappiamo, proprio a Rāmānanda spettò il merito d'esser stato il primo maestro *vaiṣṇava* che ebbe il coraggio di metterli in atto, sfidando una mentalità consolidata nei secoli.

Anche se, alla luce delle considerazioni sin qui fatte, sembra molto azzardato sostenere che Rāmānanda sia stato spinto, in questo, dal desiderio di rafforzare la società hindū, più che non semplicemente da quello di diffondere la *rāma-bhakti*, l'immagine di Rāmānanda protettore del *dharma* hindū è oggi diffusa ed esaltata soprattutto (ma non solo) all'interno del Rāmānanda-sampradāya.⁶³⁰ Essa affonda le sue radici in quei racconti popolari a cui hanno dato voce il *Prasaṅga Pārijāt* e il *Bhaviṣya-purāṇa*, narranti le imprese di Rāmānanda per contrastare il proselitismo islamico⁶³¹, racconti che sono stati ripresi, ampliati e spesso arricchiti di particolari nuovi e inediti in tutta la letteratura agiografica.⁶³² La visione di Rāmānanda come protettore del *dharma* hindū è condivisa da diversi studiosi indiani che talvolta ne hanno fatto anche un campione

170-171; C. Vaudeville, *A Weaver Named Kabir*, Oxford India Paperbacks, Delhi 1997, I ed. 1993, p. 89.

⁶²⁹ Cfr. per esempio P. Caturvedī, *Vaiṣṇavadharma*, Caukhambhā Orientalia, Vārāṇasī 1977, III ed., p. 90; R. Mukerjee, *op. cit.*, 326; P.N. Śrinivasachari, *Philosophy of Viśiṣṭādvaita*, *cit.*, p. 543; H. Bakker, *The Agastyasaṃhitā and the History of the Rāma Cult*, in *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference*, Varanasi, October 21-26, 1981, edited by R.N. Dandekar - P.D. Navathe, Rashtriya Sanskrit Sansthan, Delhi 1985, p. 452 e *Ayodhyā*, *cit.*, pp. 120-121; D. Hartsuiker, *Sadhus. Holy Men of India*, Thames and Hudson, Singapore 1993, p. 52.

⁶³⁰ Una documentazione di questo fatto si può trovare scorrendo le pubblicazioni curate dal *sampradāya*. Cfr. per esempio *Śrīmaṭh Smārikā*, *cit.*, pp. XXII, p. 37, 43, 51 e *passim* e *Anaṃta Śrī Vibhūṣit...*, *cit.*, pp. 13, 42, 65.

⁶³¹ Cfr. cap. II, 1.3-4.

⁶³² Cfr. per esempio Gosvāmī Harikṛṣṇa Śāstrī, *Śrī-Ācārya-vijayaḥ*, Sadgrāmtha Pracār Kendra, Ayodhyā 1977, cap. 59, pp. 505-516 e Svāmī Yogirāj Govatsa, *Vaiṣṇav Kabīr*, Haridvār 1959, pp. 55-69.

di unificazione sociale: annullando nella *bhakti* le differenze fra le *jāti* egli avrebbe favorito la mutua comprensione, l'armonizzazione e l'integrazione della società; radunando moltitudini dei suoi discepoli nei vari luoghi santi, costantemente sottoposti a minaccia di distruzione da parte dei musulmani, egli ne avrebbe favorito la difesa e la conservazione; con la sua predicazione egli avrebbe cercato di ristabilire il Rāmraj, regno di giustizia e di pace, e così via...⁶³³

L'operato di Rāmānanda come protettore del *dharma* hindū si sarebbe dunque svolto su due fronti: quello interno, per contrastare le forze di disintegrazione esistenti nella stessa società hindū, e quello esterno, per opporsi all'azione distruttrice dell'Islām. A titolo esemplificativo riportiamo qui le parole, dagli accenti fortemente elogiativi, di B. Upādhyāya:

Egli non era di quegli *ācārya* che perseguono il proprio bene individuale come unico risultato della propria ascesi. L'elevazione di tutta la società hindū era il risultato che perseguivano gli insegnamenti di Svāmījī. Il suo sguardo era rivolto anche a coloro che appartenevano agli strati più bassi della società, perciò egli non esitò minimamente a far proprio discepolo uno di bassa casta come Raidās e a impartirgli l'insegnamento del *rāma-mantra*. Per toccare il cuore della gente i discepoli di Svāmījī cominciarono a insegnare nella lingua locale e in tal modo la crescita e la diffusione della lingua hindī ricevette da Svāmījī non poca ispirazione e non poco impulso. In questo modo Svāmījī ebbe il grande potere di infondere nella società hindū non solo un sentimento di unità, ma l'unità piena e completa. Se nella terra indiana non ci fosse stato il *sampradāya* di Svāmījī, fino a che punto sarebbe arrivato il declino della società hindū per le terribili aggressioni islamiche? Non possiamo dirlo. Davanti alle spade dei fanatici musulmani la cultura e la civiltà furono distrutte e sovvertite dalla Persia fino a Kābul. Solo la cultura dell'India vi fece opposizione, e un'opposizione efficace. Così la successiva storia dell'India fino ai nostri giorni proclama a gran voce il successo di Svāmī Rāmānandajī nella sua santa opera di infondere unità nella società hindū, di creare concordia religiosa e di preservare la propria cultura.⁶³⁴

⁶³³ Cfr. per esempio P.N. Srinivasa Chari, *Rāmānuja (Viśiṣṭādvaita)*, in *Storia della filosofia orientale*, a cura di S. Radhakrishnan, Feltrinelli, Milano 1962, p. 399; R. Mukerjee, *op. cit.*, p. 328; B.P. Sīṃh, *art. cit.*, pp. 320-321; P. Mītal, in *op. cit.*, p. 161.

⁶³⁴ Cfr. B. Upādhyāya, *op. cit.*, pp. 286-287. Espressioni di questo genere, volte a esaltare il ruolo che avrebbe avuto Rāmānanda come unificatore e salvatore della società hindū dal pericolo islamico, si trovano anche negli studi di altri autori indiani. Cfr. per esempio B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 97-98: «La condotta dei musulmani nei confronti degli hindū sarebbe stata ancora più violenta, se in quel tempo non ci fosse stato un *vaiṣṇavācārya* dalle ampie vedute come Rāmānanda.» Il *rāmānandī* Yogirāj Govatsa giunge a dire che «se in quell'epoca non ci fossero stati Rāmānanda e i suoi gloriosi discepoli, oggi anche l'India sarebbe un paese

Nell'esaltazione di Rāmānanda come unificatore, protettore e salvatore della società e della cultura hindū v'è naturalmente la proiezione di un modo di pensare e di sentire squisitamente moderno: come abbiamo già avuto modo di osservare⁶³⁵, ai tempi di Rāmānanda lo stesso termine "hindū" aveva un significato molto più ristretto di quello che ha oggi, un significato vagamente corrispondente a quello odierno di *sanātani hindū*, con riferimento a quello che si può definire Hindūismo "ortodosso".⁶³⁶ A dimostrazione di come la nozione di hindū si sia modificata nel corso del tempo basti pensare al fatto che la sorte d'essere esaltato come "il salvatore dello Hindūismo" è toccata anche a Kabīr: per fare un esempio, secondo R.C. Varmā, gli hindū non si sarebbero persi d'animo di fronte alla minaccia musulmana e non avrebbero abbandonato la propria religione per convertirsi all'Islām proprio grazie agli insegnamenti di Kabīr.⁶³⁷ Ma è ben noto come Kabīr abbia sempre preso le distanze dallo Hindūismo (o almeno dall'essere "hindū", sulla base del significato che tale termine aveva ai suoi tempi), così come dall'Islām!

Ciò che si può ragionevolmente supporre è che Rāmānanda, diffondendo la *rāma-bhakti* a livello popolare, e comunque ben oltre i ristretti confini dello Hindūismo "ortodosso", abbia in qualche modo contribuito a consolidare, rafforzare e proteggere il *dharma* hindū in un momento particolarmente drammatico della sua storia e che abbia avuto, anche indirettamente, un importante ruolo nei processi di trasformazione che erano in atto in quel mondo così vario e complesso che oggi va sotto il nome di "Hindūismo".⁶³⁸

6. Rāmānanda e la lingua hindī

musulmano come l'Arabia». E ancora: «Se Rāmānanda non fosse venuto sulla terra oggi gli hindū sarebbero scomparsi dalla razza umana». Cfr. *op. cit.*, p. 57 e p. 66.

⁶³⁵ Cfr. nota 51 *supra*.

⁶³⁶ Su questi temi rimando ancora al mio saggio *Who was a Hindu for Kabīr? Was Kabīr a Hindu?*, *cit.*

⁶³⁷ Cfr. *Sant-Kabir*, IV ed. 1957, pp. 29 ss., citato da C. Vaudeville in *A Weaver Named Kabir*, *cit.*, p. 33. Credo che non sia lontana dal vero C. Vaudeville quando scrive che questo genere di affermazioni «often smack of communalism under the guise of Hindu patriotism» (*ibidem*).

⁶³⁸ Con ciò non intendo condividere l'opinione di coloro che considerano il mondo hindū come privo di una reale unità culturale e religiosa, essendosi definito come tale solo in rapporto all'Islām prima e al mondo occidentale poi. Sono anzi convinta che la molteplicità di vie religiose e di realtà culturali e sociali che costituiscono quello che oggi è comunemente chiamato "Hindūismo" abbia davvero una sua profonda unità che si esprime, ma non si esaurisce, nel gran numero di elementi comuni che tali vie e tali realtà presentano a tutti i livelli. Solo la consapevolezza di questa unità è figlia della storia recente (almeno se rapportata all'antichità della civiltà indiana) e certo non era ancora presente, o non presente nella forma attuale, all'epoca di Rāmānanda.

Un luogo comune, ripetuto fino alla metà del XX secolo e oltre da molti studiosi che anche solo marginalmente si sono occupati di Rāmānanda, è che egli sia stato un grande fautore dell'uso della lingua hindī e abbia dato, personalmente o attraverso i suoi discepoli, un forte impulso al suo sviluppo e alla sua affermazione anche come lingua letteraria.⁶³⁹ Secondo un'idea espressa da Bhandarkar, poi ripresa da Majumdar e, in tempi più recenti, da uno studioso di Kabīr, Vāsudev Simh, una delle tre principali "riforme" introdotte da Rāmānanda – insieme con l'apertura della via della *bhakti* a uomini di ogni condizione sociale e insieme con la diffusione della *rāma-bhakti* e del culto per il nome di Rāma – fu proprio l'uso della lingua vernacolare in luogo del sanscrito nella predicazione sua e dei suoi discepoli.⁶⁴⁰

Certamente l'importanza che riveste Rāmānanda nella letteratura hindī non può derivargli dalle opere hindī che a lui sono attribuite: come abbiamo visto, infatti, il loro numero è modesto e per giunta la loro attribuzione è tutt'altro che sicura. Il merito normalmente riconosciuto a Rāmānanda è soprattutto quello d'esser stato il primo *ācārya vaiṣṇava* a insegnare non in sanscrito ma nella lingua del popolo: di questo fatto, naturalmente, non possiamo avere che prove indirette, più ancora che dai canti a lui attribuiti, dal fatto stesso di aver avuto discepoli illetterati che non avrebbero compreso la lingua dotta dei *paṇḍit*. Se si accetta che Rāmānanda sia stato un *ācārya*, è evidente che può esser stato solo il desiderio di diffondere la *rāma-bhakti* anche fra coloro che non erano in grado di comprendere il sanscrito ciò che lo spinse a usare la lingua popolare: sarebbe davvero poco credibile attribuire a un dotto maestro medievale un reale interesse per una lingua ancora così rozza e così in via di definizione come risulta esser quella dei suoi discepoli *sant* (e degli stessi canti a lui attribuiti).⁶⁴¹ Di certo il ruolo che Rāmānanda avrebbe avuto nello sviluppo della lingua e della letteratura hindī è stato a volte sopravvalutato, a partire da Grierson, il quale afferma che «it was largely owing to the influence of Rāmānanda and its followers that Hindī became a literary language» e che «the debt which the literature of Hindōstān owes to Rāmānanda cannot be overestimated».⁶⁴² Addirittura c'è chi ha

⁶³⁹ Cfr. per esempio G.A. Grierson, *Ramanandis, Ramawats, cit.*, p. 571; F.E. Keay, *Hindī Literature*, YMCA, Calcutta 1960, I ed. 1920, pp. 19-20; *Misrabandhu Vinod, cit.*, p. 97; B. Upādhyāya, *op. cit.*, p. 286; R. Mukerjee, *op. cit.*, p. 327 e 329; B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 91; Premśaṅkar, *Rāmkāvya aur Tulsī*, National Publishing House, Delhi 1977, pp. 12-14.

⁶⁴⁰ Cfr. R.G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Indological Book House, Varanasi 1965, I ed. 1913, p. 66; R.C. Majumdar, *op. cit.*, p. 560; V. Simha, *Madhyakālīn bhakti...*, *cit.*, p. 53.

⁶⁴¹ Sulla lingua usata dai *sant* e da Kabīr in particolare, invito a leggere le belle pagine di C. Vaudeville in *A Weaver Named Kabir, cit.*, pp. 118-128.

⁶⁴² Cfr. G.A. Grierson, *Ramanandis, Ramawats, cit.*, p. 571.

visto in Rāmānanda il padre della hindī (*hindī ke janmadātā*), al quale si dovrebbero le prime opere in tale lingua.⁶⁴³

Al di là delle esagerazioni e delle forzature, l'importanza di Rāmānanda per la lingua e la letteratura hindī va ricercata non tanto in ciò che egli fece o scrisse, quanto piuttosto nell'influenza che egli esercitò in vario modo sulla letteratura successiva.⁶⁴⁴ Infatti a lui fanno capo due importanti correnti della letteratura medioevale: quella della *bhakti nirguṇ* e quella della *rāma-bhakti*, cui appartiene Tulsīdās, il sommo poeta della letteratura hindī. Che Tulsīdās sia stato o meno un *rāmānandī*⁶⁴⁵, non è pensabile un'opera come il *Rāmcaritmānas* senza la predicazione di Rāmānanda che ne preparò il terreno.

7. L'eredità di Rāmānanda

Non è di alcun aiuto, per far luce sulla vera personalità di Rāmānanda e sulla sua dottrina, un esame dei vari movimenti religiosi che, direttamente o indirettamente, a torto o a ragione, sono stati a lui ricollegati; tanta è la loro eterogeneità, pur se tutti hanno un fondamento comune nella *bhakti*. Tralasciando per ora di parlare dei Rāmānandī, che costituiscono oggi il più grande *sampradāya* dell'India settentrionale, vediamo di tracciare un rapido quadro riassuntivo di quella che potremmo chiamare l'eredità spirituale di Rāmānanda, vera o presunta che sia, pur senza approfondire il problema della storicità di ogni singolo caso, ciascuno dei quali meriterebbe una trattazione a sé.

– *I sant nirguṇ*. Abbiamo visto come ben cinque tra i discepoli che la tradizione attribuisce a Rāmānanda fossero *sant nirguṇ*: Kabīr, Raidās, Pīpā, Sen e Dhanna.⁶⁴⁶ Kabīr, il più illustre e il più celebre fra tutti i *sant nirguṇ*, lasciò a sua volta un fitto stuolo di discepoli che si organizzarono poi nel Kabīr Panth, movimento che conta ancor oggi numerosi seguaci disseminati in molte zone dell'India settentrionale e ha il suo centro principale a Benares, nel Kabīr Caurā Maṭh. Attraverso Kabīr e i Kabīrpanthī, secondo alcune fonti, si ricollegerebbe a Rāmānanda anche un altro importante movimento nato in Rājasthān e ancor oggi assai

⁶⁴³ Cfr. per esempio Svāmī Yogirāj, *Rāmānanda-sampradāya meṃ saṃt Tulsīdās*, in *Śrīmaṭh Smarikā*, cit., p. 121.

⁶⁴⁴ All'influenza di Rāmānanda sulla letteratura hindī è dedicata una cospicua parte dello studio di B. Śrīvāstav, già più volte citato (cap. VIII e IX, pp. 336-483): naturalmente non si tratta dell'influenza di Rāmānanda come autore e come poeta, ma come maestro e propugnatore della *bhakti*.

⁶⁴⁵ Sul tema cfr. più oltre nota 85.

⁶⁴⁶ Cfr. *supra*, cap. II, 1.1, 1.2 e 2.5.

fiorente: quello dei Dādūpanthī. Secondo Wilson, Dādū apparterrebbe a un lignaggio di maestri spirituali discendente da Rāmānanda: dopo Kabīr, Kamāl, Jamāl, Vimal e Buḍḍhan, il suo guru.⁶⁴⁷ Wilson considera i Dādūpanthī addirittura come un'indiretta ramificazione dei Rāmānandī; anche Lorenzen dice di Dādū che è «spiritually descended from the radical wing of Rāmānanda's sampradāya in which the weaver Kabīr played a central role».⁶⁴⁸ C'è anche chi ha ravvisato in Dādū un discepolo diretto di Kamāl, figlio ed erede spirituale di Kabīr. Non vi sono prove a sostegno della discendenza spirituale di Dādū e dei Dādūpanthī da Kabīr e, per suo tramite, da Rāmānanda, ma Baṛathvāl, pur rilevandolo, ipotizza che Dādū fosse in ogni caso discepolo di un seguace di Kabīr, uno di quei seguaci che avrebbero conosciuto gli insegnamenti di Kabīr attraverso la predicazione di Kamāl nella zona di Mumbaī e di Ahamdabād. Ne sarebbe un indizio anche il fatto che Dādū, nelle sue opere, mostra di conoscere benissimo l'insegnamento di Kabīr e ha nei suoi confronti parole di grande elogio e di profonda venerazione.⁶⁴⁹

Un maestro di nome Rāmānanda figura anche come capostipite dell'illustre lignaggio dei *sant* di Bhurkura, che ebbe origine nel distretto di Gāzīpur, ma estese poi la sua influenza anche alla zona di Delhi e che annovera nomi illustri come quelli di Yārī Sāhab, Gulāl, Bhīkhā e Paṭṭū.⁶⁵⁰ Il problema è quello di appurare se il Rāmānanda capostipite della *bhurkura-paramparā* sia da identificarsi o meno col celebre Rāmānanda di Benares. Mentre Baṛathvāl dà per scontata questa identificazione⁶⁵¹, P.

⁶⁴⁷ Il nome di questo misterioso Guru di Dādū è anche riportato da autori diversi con le varianti di Buḍḍhā, Buḍḍhai, e Vṛddhānanda.

⁶⁴⁸ Cfr. rispettivamente H.H. Wilson, *op. cit.*, p. 57 e D.N. Lorenzen, *Warrior Ascetics in Indian History*, in JAOS, 98 (1), 1978, p. 70.

⁶⁴⁹ Cfr. P.D. Baṛathvāl, *Hindī kāvya meṃ, cit.*, pp. 219-220 e *Traditions of Indian Mysticism Based Upon Nirguna School of Hindi Poetry*, Heritage Publishers, Delhi 1991, pp. 258-259; H. Dvivedī, *Hindī sāhitya. Udbhav aur vikās, cit.*, pp. 93-95. Sulla questione della discendenza di Dādū da Rāmānanda, cfr. anche W.M. Callewaert, in RSV, p. 32, n. 32 e *Dadu and the Dadu-panth: The Sources*, in *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, ed by K. Schomer and W. H. McLeod, Motilal, Delhi 1987, pp. 188-189; P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat...*, *cit.*, pp. 591-592. Secondo H. Dvivedī, Dādū si ricollegherebbe a Rāmānanda non attraverso Kabīr, ma attraverso Surasurānanda (cfr. *Hindī sāhitya. Udbhav aur vikās, cit.*, p. 76), sebbene anch'egli parli poi di una non meglio specificata connessione fra Kamāl e Dādū (*ibidem*, p. 92).

⁶⁵⁰ Il lignaggio dei *sant* di Bhurkura (nome del villaggio nel distretto di Gāzīpur che è la sede principale della comunità religiosa seguace di questi *sant*), oltre che come *bhurkura-paramparā*, è conosciuto anche come *bāvrī-paramparā* dal nome di Bāvrī Sāhibā, una santa dell'epoca di Akbar che fu *gurvī* di Bīrū, il guru di Yārī. Sulla *bhurkura paramparā* cfr. Indradev Simh, *Bhurkura kī sant-paramparā*, Viśvavidyālay Prakāśan, Vārāṇasī 1988; P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat...*, *cit.*, pp. 539-567 e R.S. McGregor, *Hindī Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century*, Harrassowitz, Wiesbaden 1984, pp. 143-144.

⁶⁵¹ Cfr. RHR, p. 28.

Caturvedī e Indradev Siṃh, nel suo *Bhurṅkurā kī sant-paramparā*, la mettono in dubbio.⁶⁵² A parte le solite questioni cronologiche, uno degli elementi a sfavore di questa identificazione sarebbe che Dayānanda, il primo successore di Rāmānanda nella *bhurṅkūrā-paramparā*, non figura fra i dodici principali discepoli di Rāmānanda. È evidente che si tratta di un'obiezione facilmente contestabile perché Rāmānanda ha sicuramente avuto altri discepoli oltre ai dodici "canonici". Inoltre I. Siṃh riporta anche una diversa *paramparā* nella quale Dayānanda non è discepolo diretto di Rāmānanda, ma quinto nella sua discendenza. In essa figurano, dopo Rāmānanda, Anantānanda, Kṛṣṇadās Payahārī⁶⁵³, Yogānanda e Māyānanda, che risulta guru di Dayānanda anziché suo discepolo, come nell'altra *paramparā* più "ufficiale" e più nota (riportata anche da Baṛathvāl e da Caturvedī⁶⁵⁴). Se comunque l'identificazione del capostipite della *bhurṅkurā-paramparā* col Rāmānanda guru di Kabīr dovesse essere provata, si potrebbe pensare a un suo soggiorno nel villaggio di Paṭnā del distretto di Gāzīpur, dove la tradizione di Bhurṅkura individua la propria origine e dove c'è ancora un piccolo insediamento di Rāmānandī.⁶⁵⁵

– *Saguṇ bhakti*. A Rāmānanda si rifà naturalmente tutto il vastissimo movimento della *bhakti* ramaita, di cui egli sarebbe stato il primo diffusore al Nord. Il suo più illustre esponente fu senz'altro Tulsīdās che la tradizione vuole del lignaggio spirituale di Rāmānanda: infatti il suo Guru, Narhari o Narharidās, sarebbe stato discepolo diretto di Anantānanda o discepolo di un suo discepolo.⁶⁵⁶ Secondo Grierson, invece, Narharidās sarebbe stato il sesto maestro nella *paramparā* di Rāmānanda, non nella linea discendente da Anantānanda, ma in quella discendente da Sursurānanda.⁶⁵⁷ In mancanza di fonti sicure, le opinioni degli studiosi sulla possibilità che Tulsīdās sia stato un *rāmānandī* sono

⁶⁵² Cfr. rispettivamente *Uttarī Bhārat...*, cit., p. 540 e *op. cit.*, pp. 39 e 150-151.

⁶⁵³ Ricordiamo che, secondo la tradizione, Anantānanda e Kṛṣṇadās, sarebbero stati i primi due successori di Rāmānanda alla guida del *sampradāya*. Sul tema cfr. più oltre cap. VI, 1 e 2.1.

⁶⁵⁴ Rispettivamente in *RHR*, p. 28 e in *Uttar Bhārat...*, cit., p. 540.

⁶⁵⁵ Cfr. I. Siṃha, *op. cit.*, p. 39.

⁶⁵⁶ Cfr. il commento di Rūpkālā alla *Bhaktamāl*, ed. Tejkumār, Lakhnāu 1977, VI ed., p. 307 e p. 760, in nota, dove tuttavia lo stesso Rūpkālā, parlando di Narharidās, ammette di non sapere se si tratti veramente del guru di Tulsīdās o se il suo guru fosse un altro Narharidās, discepolo di Gopāldās. Gopāldās è il guru di Narharidās nella *paramparā* di cui parla Grierson (cfr. nota successiva).

⁶⁵⁷ La *guru-paramparā* di Tulsīdās, secondo Grierson, sarebbe la seguente: Rāmānanda, Surasurānanda, Mādhavānanda, Gaṛībdās. Lakṣmīdās, Gopāldās, Naraharidās, Tulsīdās. Questa *paramparā* è riportata e discussa da B. Śrīvāstav, in *op. cit.*, pp. 336-337, e da M.P. Gupta, in *Biographical Sketch, in Tulasidas: His Mind and Art*, ed. by Nagendra, National Publishing House, Delhi 1977, p. 83.

assai discordi.⁶⁵⁸ Sicuro è tuttavia il fatto che Tulsīdās continuò l'opera di diffusione della *rāma-bhakti* di cui Rāmānanda fu un grande promotore: il suo *Rāmcaritmānas*, venerato e studiato a memoria come un testo sacro, è stato indubbiamente il più potente strumento di diffusione della *rāma-bhakti* tra le masse popolari dell'India settentrionale.

Avrebbe un collegamento indiretto con Rāmānanda anche il movimento della *kṛṣṇa-bhakti* nella persona di uno dei suoi più importanti esponenti, se dobbiamo prestar fede alla tradizione che vuole Mīrābāī discepola di Raidās. Tuttavia anche su questa affiliazione spirituale, che ha ispirato la fantasia popolare e quella dei letterati⁶⁵⁹, sono stati sollevati molti dubbi e la sua storicità è tutt'altro che sicura.⁶⁶⁰

– *I sant del Mahārāṣṭra*. C'è un episodio nella vita di Viṭṭhalpant o Viṭhobā, padre del celebre Jñaneśvar o Jñāndev, che ricollegerebbe anche la grande tradizione dei *sant* del Mahārāṣṭra a Rāmānanda. Narra la storia che, di ritorno da un pellegrinaggio, Viṭṭhalpant si fermò nel villaggio di Alaṇḍī dove, per divina ispirazione, prese in moglie una pia fanciulla brahmana, Rukmiṇībāī. Viṭṭhalpant sentiva però il forte desiderio di lasciare il mondo e fu così che, in seguito, pur senza il consenso della moglie, si recò a Kāśī dove abbracciò la vita monastica sotto la guida di Svāmī Rāmānanda, mentendogli circa la sua condizione di uomo libero. Ma accadde che, tempo dopo, Rāmānanda si trovasse a passare per Alaṇḍī, dove diede a Rukmiṇībāī la benedizione di essere feconda: venne così a sapere che il suo discepolo Viṭṭhalpant aveva rinunciato alla vita di

⁶⁵⁸ Alcuni studiosi, come R. Śukla (in *op. cit.*, p. 91), B. Upādhyāya (in *op. cit.*, pp. 287-288), B. Śrīvāstav (in *op. cit.*, pp. 336-337) e R. Bharadwaj (in *The Philosophy of Tulsidas*, Munshiram, Delhi 1976, pp. 335-336) affermano che non vi sono prove a sostegno dell'appartenenza di Tulsīdās alla *śiṣyaparamparā* di Rāmānanda e sostengono invece che egli sia stato un *vaiṣṇava smārta*. Tra coloro che, al contrario, ritengono che Tulsīdās sia stato un *rāmānandī* ricordiamo J.N. Carpenter e W.C. McDougall (citati da R. Bharadwaj in *op. cit.*, p. 335), J.N. Farquhar (in *Outline, cit.*, p. 335 e in *The Historical Position, cit.*, 1922, pp. 374-376), H. Dvivedī (in *Hindī sāhitya. Udbhav aur vikās, cit.*, p. 76); F. Whaling (in *The Rise of the Religious Significance of Rama*, Motilal, Delhi 1980 p. 222) e anche L.P. Tessitori (in *Tulasī Dāsa come apostolo e come poeta*, "Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli", vol. III, 2, 1915, p. 106).

⁶⁵⁹ Ne è un esempio il racconto di Caturven Śāstrī, *Mīrā Mām*, che narra l'incontro di Mīrābāī con Raidās a Benares.

⁶⁶⁰ Cfr. per esempio P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat, cit.*, pp. 241-242 e A.J. Alston, *The Devotional Poems of Mīrābāī*, Motilal, Delhi 1980, pp. 3-4. Va notato che sia Caturvedī sia Alston, pur negando che Mīrābāī possa esser stata discepola di Raidās, soprattutto per ragioni cronologiche, lasciano aperta la possibilità che vi sia stata comunque un'influenza di Raidās su Mīrābāī, dato che effettivamente ella ne parla come del proprio guru nelle sue opere: Caturvedī ipotizza che il suo guru sia stato in realtà un *raidāsī*, cioè un seguace di Raidās, Alston parla di una evidente influenza dei *sant* su Mīrā che «would not entitle us to think of Raidās as Mīrā's personal Guru». Cfr. anche J.S. Hawley, *Songs of the Saints of India*, Oxford University Press, New Delhi 2007, V ed (I ed., New York 1988), p. 13 e nota 18, p. 177.

gr̥has̥tha senza il permesso di sua moglie, perciò gli ingiunse di tornare da lei. La vita della pia coppia fu da quel momento irta di difficoltà e funestata da ogni sorta di persecuzioni, perché, com'è noto, chi fa ritorno allo stato di *gr̥has̥tha* dopo aver lasciato il mondo è un reietto della società ed è considerato senza casta. Ma da quell'unione nacquero quattro figli eccezionali: Nivṛttināth, Jñāneśvar, Sopān e Mukṭābāi, tutti iniziati allo yoga di Gorakhnāth. Da essi discese la grande tradizione dei *sant* del Mahārāṣṭra, tradizione che avrebbe dunque un collegamento diretto con Rāmānanda in quanto guru di Viṭṭhalpant. Alcuni studiosi, sulla base di questa celebre storia, qui riportata per sommi capi, danno per scontato il legame tra Rāmānanda e i *sant* del Mahārāṣṭra. Tuttavia l'identificazione del Rāmānanda guru di Viṭṭhalpant con il Rāmānanda guru di Kabīr presenta indubbi problemi cronologici, visto che la data di nascita di Jñāneśvar è fissata dalla tradizione nel 1275 d. C., una data addirittura antecedente a quella tradizionale della nascita di Rāmānanda (1299 d.C.), che, come abbiamo visto, è troppo risalente per esser verosimile.⁶⁶¹ Inoltre nel *Bhaktavijaya* di Mahīpati il nome del guru di Viṭṭhalpant non è Rāmānanda, ma Rāmāśram⁶⁶², mentre, per esempio, il nome di Rāmānanda figura nello *Śrījñāneśvaracaritra*.⁶⁶³

A uno sguardo d'insieme su questa breve carrellata di movimenti religiosi e di illustri figure di *sant* appare un quadro estremamente vario e composito, che geograficamente si estende a Sud fino al Mahārāṣṭra e a Ovest fino al Rājasthān, comprendendo, fra l'altro, il Braj e l'Avadh. Anche se potrebbe trattarsi di un quadro immaginario, dato che non vi sono prove a sostegno delle varie affiliazioni di cui s'è parlato, è legittimo

⁶⁶¹ Cfr. R.K. Bhagawat, *Sri Jnanadeva Bhāvārtha Dīpikā otherwise Known as Jñāneshwarī*, Samata Books, Madras 1979, I ed. 1954, p. XIX; S. Khanolkar, *Saints of Maharashtra*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1978, pp. 1-6; K.V. Gajendragadkar, *The Mahārāṣṭra Saints and Their Teachings*, in *The Cultural Heritage of India*, cit., vol. IV, pp. 356-357; B. Upādhyāya, *op. cit.*, p. 576; B. Behari, *Sufis Mystics and Yogis of India*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1971, II ed., p. 201; P.N. Srinivasachari, *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita*, Adyar 1946, pp. 557-558; R.D. Ranade, *Pathway to God in Hindi Literature*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1959, p. 100 e P.D. Bāṛathvāl, *Traditions of Indian Mysticism*, cit., p. 197. Fra gli autori citati, Srinivasachari non mette in dubbio che il guru di Viṭṭhalpant sia da identificarsi col celebre Rāmānanda, mentre Ranade e Bāṛathvāl riferiscono il fatto come probabile, lasciando aperta la porta al dubbio. Bāṛathvāl, inoltre, accenna al problema dell'incongruenza cronologica pur senza prender posizione in merito. Sulla base della cronologia, altri studiosi hanno invece negato che il guru di Viṭṭhalpant possa esser stato il nostro Rāmānanda, come per esempio N. N. Upādhyāya in *op. cit.*, p. 78, mentre proprio su questa base Śrīkr̥ṣṇalāl ha proposto una data di nascita più risalente per Rāmānanda (cfr. Śrīkr̥ṣṇalāl, in *RHR*, p. 34). Per un approccio alla figura e all'opera di Jñāneśvar o Jñāndev si veda S. Abhayananda, *Śrī Jñāneśvar. Lo yogin cantore della libertà*, Lakṣmī, Savona 2016.

⁶⁶² Cfr. *Stories of Indian Saints. Translation of Mahipati's Marathi Bhaktavijaya* by J.E. Abbot. And N.R. Godbole, Motilal, Delhi 1982, I ed. 1933, cap. VIII, 118, p. 133.

⁶⁶³ Cfr. Śrīkr̥ṣṇalāl, in *RHR*, p. 33.

chiedersi perché proprio a Rāmānanda sia stato attribuito il ruolo di reggere le fila di tanti movimenti anche così eterogenei. La ragione va forse ricercata, oltre che nella sua straordinaria personalità, anche nel fatto che fu davvero vastissima l'influenza da lui esercitata, direttamente o indirettamente, se non come effettivo iniziatore o ispiratore di movimenti religiosi, certamente al livello della spiritualità popolare, sulla gente comune, anche e soprattutto al di fuori dei vari *sampradāya*.

Da un certo punto di vista potremmo dire che eredi di Rāmānanda sono i contadini delle campagne indiane che si salutano con “Rām Rām!” o le grandi folle di pellegrini che ogni anno nel giorno di Rāmnavamī si recano ad Ayodhyā e si bagnano nella Sarayū, se non addirittura i milioni di indiani per i quali il nome di Rāma è diventato il nome di Dio per eccellenza (com'era per il Mahātmā Gāndhī). Dice Gonda: «Benché sia difficile dimostrarlo in dettaglio, si può affermare che lo hindu medio, che adora Rāma e Sītā, ma senza appartenere a una tendenza particolare, ha adottato le dottrine del nostro autore [cioè di Rāmānanda] (consistenti nell'escludere ciò che è effimero o estremo e nel fondere abilmente *jñāna*, *yoga* e *bhakti*) e, in larga misura, lo segue in ciò che concerne la pratica religiosa».⁶⁶⁴

8. Gli studi più recenti: ācārya e/o guru dei sant?

Complice forse l'incertezza dei dati relativi alla sua personalità, alla sua vita e al suo pensiero, negli ultimi decenni la critica tende a ridimensionare il ruolo che avrebbe avuto Rāmānanda nella storia della religione e nella cultura dell'India.

Per esempio, come s'è visto, un'opinione che è stata assai diffusa è quella secondo la quale Rāmānanda sarebbe stato il primo maestro a predicare la *rāma-bhakti* nell'India del Nord. Ben diversa è l'opinione di Bakker, il quale sostiene l'«inaccuracy of the general opinion that it was Rāmānanda who first taught the repetition of the name of Rāma as a *sādhana*», cercando anche di dimostrare come il culto di Rāma e il suo testo fondamentale, l'*Agastya-saṃhitā*, non siano d'origine meridionale, ma settentrionale.⁶⁶⁵ Concordo in parte con Bakker: ritengo infatti che l'idea che Rāmānanda sia stato il primo a insegnare nell'India settentrionale il culto di Rāma e la ripetizione del suo nome sia erranea almeno quanto l'idea che la *bhakti* al Nord sia “nata” nel Medioevo, dato

⁶⁶⁴ Cfr. *Les Religions de l'Inde*, vol. II, *L'Hindouisme récent*, Payot, Paris 1965, p. 206.

⁶⁶⁵ *The Rise of Ayodhyā as a Place of Pilgrimage*, in “Indo-Iranian Journal”, n. 24, 1982, pp. 106-108. Cfr. anche *Ayodhya, cit.*, cap. V, pp. 67-78. D'origine settentrionale sarebbe anche l'*Adhyātmarāmāyaṇa*. Cfr. cap. II, 2.2 e nota 151.

che, come sappiamo, le radici della *bhakti* affondano nei *Veda*. Ciò che nasce nel Medioevo non è certo la *bhakti* in sé e per sé come via verso la liberazione, ma è piuttosto il grande movimento popolare della *bhakti*, con quelle caratteristiche particolari che sono state brevemente delineate nel I capitolo.⁶⁶⁶ Così pure il merito che va probabilmente attribuito a Rāmānanda non è certo quello di esser stato il primo a diffondere al Nord il culto di Rāma o la ripetizione del suo nome, ma di esser stato in qualche modo l'iniziatore, o almeno il propugnatore, del grande *movimento* della *bhakti* ramaita, che assunse con lui quelle caratteristiche e quella diffusione popolare che aveva già in parte assunto il movimento della *bhakti* al Sud, a partire dall'epoca degli *ālvār* (VI-X secolo). Si tratta però di un fatto che va tenuto ben distinto dalla questione dell'origine e dell'antichità del culto di Rāma in se stesso o da quello della sua presenza nell'India settentrionale.

Un'altra notevole inversione di rotta nella critica degli ultimi decenni si è verificata sulla spinosa questione dei discepoli di Rāmānanda e persino sull'effettiva derivazione da lui dell'Ordine dei Rāmānandī. Poiché questi temi sono già stati toccati, ne facciamo solo un breve quadro riassuntivo:

- L'Ordine dei Rāmānandī non risalirebbe a Rāmānanda, o comunque non sarebbe stato *vaiṣṇava* fin dalle sue origini, ma si sarebbe organizzato come *sampradāya* solo in tempi più recenti, non prima del XVII secolo, cercando poi una connessione con gli Śrī-vaiṣṇava per poter vantare un'origine antica e accrescere il proprio prestigio. Secondo H. Bakker, che appoggia questa tesi, Rāmānanda sarebbe stato un *sant* e non un brahmano *śrī-vaiṣṇava* come vorrebbe la tradizione.⁶⁶⁷

- La connessione dei *sant* con Rāmānanda sarebbe stata inventata per dar loro una "rispettabilità brahmanica" e per accrescere il loro prestigio, affiliandoli con la principale corrente "ortodossa" della *bhakti*.

- Il fatto che Rāmānanda sia stato guru di celebri *sant* sarebbe un'invenzione dei Rāmānandī al solo scopo di accrescere il prestigio di Rāmānanda stesso, e indirettamente il proprio.⁶⁶⁸

Confrontando queste diverse tesi, appare evidente la loro reciproca incompatibilità. In particolare, se si accetta la tesi di un Rāmānanda *sant*, slegato dal movimento *vaiṣṇava*, non è più sostenibile quella secondo la quale egli sarebbe stato considerato guru dei *sant* solo per dar loro il

⁶⁶⁶ Cfr. I, 2.

⁶⁶⁷ Cfr. *Ayodhya, cit.*, p. 120, n. 5.

⁶⁶⁸ Una più ampia presentazione e una discussione di queste due tesi si trova *supra*, in cap. II, 2.5.

prestigio brahmanico o quello della tradizione *vaiṣṇava*, a meno di supporre una preventiva reinvenzione della sua figura; ma questa avrebbe potuto aver luogo solo nel corso del XVII secolo, quando i Rāmānandī avrebbero cominciato a considerarsi un *sampradāya*, mentre sappiamo che le prime fonti biografiche su Rāmānanda e i suoi discepoli *sant* (come il *Kabīr parcaī*) sono un po' più risalenti.⁶⁶⁹

Tra le varie letture della figura di Rāmānanda e dei suoi rapporti con i discepoli *sant*, ve n'è anche una che non manca di una certa originalità e che conferisce a Rāmānanda l'improbabile profilo di un Machiavelli (anzi di un Kautilya) della politica religiosa. Secondo Yajñadatta Śarmā, egli si sarebbe imposto forzatamente come guru a Kabīr e agli altri *sant*, approfittando della loro ignoranza e della sua posizione di *ācārya* per sottrarli all'influenza dei *nāth* e per aumentare il proprio prestigio. Per questa ragione la sua influenza sui *sant* non sarebbe mai stata profonda e anzi non sarebbe mai andata oltre al puro fatto formale d'essere il loro guru, come proverebbe anche il diverso significato che essi attribuiscono al nome di Rāma. L'obiettivo di Rāmānanda sarebbe stato quello di combattere i *nāth*, come già Śaṅkarācārya aveva combattuto i buddhisti (di cui i *nāth* non sarebbero che una forma camuffata!).⁶⁷⁰ L'infondatezza di questa teoria è sin troppo evidente: è semplicemente assurdo pensare a un maestro *vaiṣṇava*, brahmano, che va in cerca di discepoli di bassa casta o musulmani per accrescere il proprio prestigio, e per giunta in un'epoca come quella di Rāmānanda! La storia dell'inganno a cui avrebbe fatto ricorso Kabīr per farsi accettare da Rāmānanda come discepolo la dice lunga in merito.

Di ben diverso spessore scientifico è l'interpretazione della figura di Rāmānanda da parte di P. Agravāl, i cui studi sono già stati più volte citati e discussi. Si tratta di un'interpretazione degna di particolare attenzione, non solo perché, a quanto mi risulta, è l'ultima in ordine di tempo, ma anche per l'eco che gli studi di Agravāl hanno avuto nella comunità scientifica.⁶⁷¹ Pur non mettendo in dubbio l'appartenenza di Rāmānanda alla *paramparā* di Rāmānuja, Agravāl ritiene che Rāmānanda non sia mai diventato un *ācārya* – quindi un esponente “ufficiale” degli Śrī-vaiṣṇava – ma che sia sempre rimasto un “independent thinker”, che predicava una

⁶⁶⁹ Sul tema cfr. D.N. Lorenzen, *Kabīr Legends and Ananta-Das Kabīr Parachai*, SUNY, Albany 1991, pp. 9 ss.

⁶⁷⁰ Cfr. Y. Śarmā, *Prācīn Hindī Sāhitya*, Sāhitya Prakāśan, Dillī 1978, pp. 83-84.

⁶⁷¹ Mi riferisco soprattutto al suo libro su Kabīr, *Akath kahānī prem kī (cit.)*, al quale è stato dedicato un *panel (Kabir in Context: Purushottam Agrawal's New Study)* nella quarantesima edizione della Conference on South Asia (Wisconsin University, Madison 2011). Per una presentazione critica del libro si veda la recensione di D. N. Lorenzen comparsa su “Kervan” (n. 12, 2010, pp. 102-106, nel sito <http://www.ojs.unito.it/index.php/kervan/article/view/1412/1243>).

forma di Viṣṇuismo alternativo, progressista e socialmente inclusivo, come esponente di quello che Lorenzen ha chiamato il “non-caste Hinduism”.⁶⁷² Con il suo insegnamento, egli avrebbe aperto precocemente la via alla nascita di un pensiero moderno di matrice tutta indiana. Agravāl contrappone un “Sanskrit Ramanand”, costruito dai Rāmānandī “indipendentisti”, e un “Hindi Ramanand”, quello autentico che emergerebbe dalle fonti hindī medievali: tutti i problemi critici legati all’interpretazione della sua figura e alla ricostruzione della sua vita nascerebbero dalla difficoltà di mettere insieme “the Hindi Ramanand (speaking out loud and clear from all medieval sources) with the Sanskrit Ramanand constructed by the twentieth century Ramanandis”.⁶⁷³ Il “Sanskrit Ramanand” non avrebbe alcun fondamento se non nell’accettazione acritica di un’immagine costruita di recente, che avrebbe marginalizzato quella autentica. Solo la sostituzione del Rāmānanda autentico con quello “costruito” sarebbe all’origine dei dubbi sul rapporto guru-discepolo che lo legò a Kabīr, persino a dispetto dell’incontrovertibile dato tradizionale.

Scrive Agravāl:

Ramanand emerges as an independent thinker both in his Hindi compositions and in whatever little we have in other references made to him in the medieval period. In spite of being a Brahmin, he was no Brahmin supremacist; in fact he was quite critical of ritualism and gave fullest space to the individual choice of his disciples. The modern Ramanandis constructed an orthodox, albeit liberal Acharya to replace the historical Ramanand and in so doing reduced the historical facts and evidence to mere instruments at the service of their present project.⁶⁷⁴

L’interpretazione di Agravāl, oltre a riconoscere a Rāmānanda il suo ruolo di primo piano nella storia delle religioni dell’India settentrionale, ne fa addirittura una specie di profeta della modernità indiana, insieme con Kabīr. Ma, a mio parere, Agravāl si libera con troppa leggerezza di quello che chiama il “Sanskrit Ramanand”, attribuendone l’“invenzione” a Bhagavadācārya e compagni, mentre, come abbiamo visto, esistono documenti che lo riguardano di epoca ben più risalente. Per contro, egli sembra dare per scontata l’attribuzione dei canti hindī che vanno sotto il nome di Rāmānanda, ignorando i problemi di autorialità che sono più o meno comuni a tutta la letteratura del cosiddetto *bhakti kāl*, ma che sono

⁶⁷² Cfr. *Traditions of Non-caste Hinduism: The Kabir Panth*, in *Who Invented Hinduism?*, cit., pp. 78-101.

⁶⁷³ *In Search of Ramanand*, in “Pratilipi”, cit.

⁶⁷⁴ *In Search of Ramanand*, in *Ancient to Modern*, cit., pp. 166-167. Sul tema, si veda tutto l’articolo e il quinto capitolo del libro sopra citato (*Akath kahānī prem kī*, pp. 235-311).

specialmente rilevanti nei canti dei *sant*.⁶⁷⁵ Agravāl, per il vero, considera attendibile l'attribuzione a Rāmānanda di soli cinque canti, cioè l'attribuzione dei *pad* editi da Barāthvāl con l'eccezione di *Āratī*, senza fornire chiare e convincenti motivazioni per l'esclusione degli altri.⁶⁷⁶ Come avremo occasione di vedere in seguito, nella sua approssimativa traduzione inglese dei cinque *pad* in questione egli non si fa scrupolo di evitare di tradurre quegli elementi che possano sapere troppo di *saguṇ bhakti*.⁶⁷⁷ Inoltre, nel discutere il contenuto dei *pad*, Agravāl mette in rilievo solo quei temi che appartengono chiaramente alla mistica *nirguṇ*, ma trascura di osservare che altri temi sono comuni a tutta la letteratura del *bhakti kāl* e tace del tutto la presenza di alcuni elementi, che sono invece legati specificatamente alla *bhakti saguṇ*. L'impressione che se ne ricava è che Agravāl faccia dei canti hindī attribuiti a Rāmānanda un uso strumentale al sostegno della sua tesi. Nello studio di Agravāl ciò che appare poco convincente sono le argomentazioni con le quali egli cerca di sostenere che lo "Hindi Ramanand", guru di Kabīr e dei *sant*, debba anche, per forza di cose, essere un "independent thinker", il cui insegnamento sarebbe inconciliabile con il "Sanskrit Ramanand", l'*ācārya vaiṣṇava* costruito nel primo Novecento. In realtà, la figura dello "Hindi Ramanand" ha contorni molto meno netti e precisi di quelli delineati da Agravāl, come risulta da un attento esame sia delle fonti agiografiche, sia delle opere hindī. Per quanto riguarda le fonti agiografiche hindī, abbiamo già discusso i problemi che pone un episodio come quello della *dīkṣā* di Kabīr, la cui narrazione è presente anche in fonti "al di sopra di ogni sospetto" (come il *Kabīr parcaī*), perché relativamente vicine a Rāmānanda stesso e comunque di gran lunga anteriori ai fatti accaduti ad Ayodhyā all'inizio del Novecento.⁶⁷⁸ Per quanto riguarda poi le opere hindī, come meglio vedremo nella *Parte II*, solo in alcuni passi compaiono tematiche davvero incompatibili con l'insegnamento di un maestro *vaiṣṇava*, fermo restando il fatto che non possiamo essere certi

⁶⁷⁵ Basti pensare che, come vedremo nella *Parte II*, il *Pad 4* è attribuito sia a Nāmdev sia a Rāmānanda. Sui problemi di autorialità cfr. cap. 4, 1.1 e *Parte II, Prefazione, 4*.

⁶⁷⁶ Agravāl discute il tema dei canti di Rāmānanda specialmente in *Akath kahānī prem kī*, pp. 263-268 e *In search of Ramanand*, in *Ancient to Modern, cit.*, pp. 157- 160. Non sembra essere una ragione sufficiente quella che i cinque *pad* da lui pubblicati e tradotti in inglese possono essere datati del XV secolo, mentre assai più difficile sarebbe la datazione di *Gyāṁna līlā* e di *Gyāṁna tilak* (*ibidem*, p. 157). L'esclusione di *Āratī* è motivata dal fatto che non compare nelle *Sarvāṅgī* e nell'*Ādī Granth* e che il manoscritto utilizzato da Barāthvāl era di dubbia provenienza (*In search of Ramanand*, p. 158). Agravāl non prende in considerazione né *Rāma rakṣā*, né gli altri canti editi da H. Dvivedī (quelli esaminati *supra* in cap. V, 1.2), con l'eccezione di *Mānasī sevā*, di cui, come abbiamo visto, pubblica una versione un po' diversa (*Akath kahānī*, pp. 268-269).

⁶⁷⁷ Cfr. *Parte II, Pad 1, Nota introduttiva* e nota a 2b.

⁶⁷⁸ Cfr. cap. 2, 1.2.

dell'attribuzione a Rāmānanda di nessuno dei canti che vanno sotto il suo nome.

Una delle argomentazioni che da più voci sono addotte per negare a Rāmānanda lo status di *ācārya* è quella che i Rāmānujī non gli diedero mai un posto nelle proprie *guru-paramparā* e che anche fra i suoi discendenti spirituali nessuno si fregiò mai del titolo di *ācārya* fino a Bhagavaddās (*alias* Bhagavadācārya). Si tratta in realtà di due questioni distinte. Se da un lato non possiamo certo escludere che la figura di Rāmānanda come *ācārya* sia un'“invenzione” del *sampradāya* (così come le opere sanscrite a lui attribuite), è altrettanto vero che non sono ancora state portate testimonianze precise né per dimostrarlo né per dimostrare il contrario, al di là delle molte congetture che vanno nell'una o nell'altra direzione. L'assenza di Rāmānandācārya nelle *guru-paramparā* degli Śrīvaiṣṇava – anche a prescindere dal fatto che Agravāl non dice quali documenti abbia consultato o quali ricerche abbia fatto per poterlo sostenere con tanta certezza⁶⁷⁹ – è più che logica, dato che Rāmānanda abbandonò la propria comunità monastica per formarne una propria. Per quanto poi riguarda la seconda questione riguardante il fatto che Bhagavadācārya sia stato il primo *rāmānandī* ad assumere il titolo di *ācārya*, si tratta di un'affermazione infondata, perché sappiamo dagli studi di M. Horstmann che i *mahant rāmānandī* di Galtā prendono tale titolo da quando, all'epoca di Savāi Jaysiṃh, Rāmrapanna divenne *mahant* col nome di Madhurācārya, quindi da circa due secoli prima dell'epoca di Bhagavadācārya.⁶⁸⁰ Ma anche ammettendo che per molto tempo il titolo di *ācārya* non sia stato conferito a nessun esponente della nuova comunità, questo fatto è logicamente spiegabile con il distacco dei Rāmānandī dai Rāmānujī e, probabilmente, anche con il loro stile di vita che, nel dare alla *bhakti* una preminenza assoluta, trascurava lo studio degli *śāstra*, studio che, ovviamente, è essenziale per la formazione di un *ācārya*.⁶⁸¹ Non è

⁶⁷⁹ È la stessa critica che si può fare a P. van der Veeer il quale, a differenza di Agravāl, mette in dubbio anche l'appartenenza di Rāmānanda alla *rāmānuja-paramparā*. Cfr. *supra* cap. II, 2.4, nota 242.

⁶⁸⁰ Cfr. M. Horstmann, *The Rāmānandīs of Galtā (Jaipur, Rajasthan)*, in *Multiple Histories. Culture and Society in the Study of Rajasthan*, edited by L. A. Babb, V. Joshi, M. W. Meister, Rawat Publications, Jaipur and New Delhi 2002, pp. 165-166. Su Savāi Jaysiṃh e sul processo di riorganizzazione e di trasformazione da lui avviato tra i *sampradāya* hindū, oltre all'articolo di Horstmann, si veda cap. VI.5 *infra*.

⁶⁸¹ Il titolo di *ācārya*, fin da epoca molto antica, ha sempre implicato anche il possesso della sapienza tradizionale (*vidyā*) per colui a cui viene attribuito. In particolare, secondo G. Pellegrini, il termine *ācārya*, quando segue il nome monastico o iniziatico (come in Śāṅkarācārya o in Rāmānandācārya), denota “doctrinal excellence and spiritual authority”. Cfr. G. Pellegrini, *The Figure of the paṇḍita as guru*, in *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*, a cura di A. Rigopoulos, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2004, p. 315, n. 23. Sulla figura dell'*ācārya* si veda, oltre al saggio di G.

quindi lecito trarne conclusioni riguardanti la figura di Rāmānanda, il quale, oltre tutto, potrebbe anche aver conseguito la dignità di *ācārya* prima di separarsi dalla comunità del suo guru.

Si consideri inoltre che il ruolo di *vaiṣṇavācārya* e quello di guru dei *sant* non appaiono inconciliabili per coloro che ritengono che Rāmānanda fosse un *siddha guru*, alla luce delle considerazioni già fatte in chiusura del secondo capitolo. Tuttavia, in assenza di documenti certi, anche quelle considerazioni e le conclusioni che ne discendono non possono essere altro che congetture o ipotesi.

Le ipotesi, spesso di segno opposto, hanno nutrito il dibattito scientifico per decenni e gli studiosi hanno avuto buon gioco a interpretare la figura di Rāmānanda in base a quanto ciascuno si aspettava da lui o in base al ruolo che pareva più opportuno assegnargli in accordo con le proprie conoscenze o, persino, con le proprie “scelte di campo”. La vaghezza che circonda il personaggio di Rāmānanda ha anche favorito la costruzione di una figura ideale nella quale si sono a volte proiettate le utopie degli studiosi. Secondo Monika Horstmann, proprio questa sarebbe la chiave di lettura per la “costruzione” del personaggio di Rāmānanda da parte di Hazārīprasād Dvivedī nel suo lavoro su Kabīr. Ricordiamo che in Rāmānanda, secondo Dvivedī, coesistono, perfettamente armonizzati, l'*ācārya* e il guru dei *sant*; citando le parole di Horstmann Rāmānanda sarebbe stato «at once the fountain-head of orthodox tradition and the harbinger of new unorthodox opinions».⁶⁸² Se il giudizio di Horstmann sull'opera di Dvivedī è certamente degno di attenzione, risulta inaccettabile la sua affermazione che “Dvivedī construed Rāmānand out of the next to nothing”⁶⁸³: si tratta infatti di un'affermazione che non tiene conto dell'epoca in cui fu pubblicata l'opera di Dvivedī (1942) e che può essere formulata solo “a posteriori”, dopo che decenni di studi critici hanno messo in dubbio sia l'attribuzione delle opere che vanno sotto il nome di Rāmānanda, sia il suo ruolo nel movimento dei *sant*, cioè proprio quegli elementi su cui si basò Dvivedī per la sua interpretazione della figura di Rāmānanda. D'altra parte, abbiamo avuto modo di esaminare gli studi critici in questione e di scoprire che per lo più hanno elaborato solo semplici congetture, basate spesso su qualche cosa di molto vicino a “the next to nothing”. In molti casi l'eco che hanno avuto – e che hanno – nel mondo degli studi è dovuta più all'autorevolezza dello studioso che le ha elaborate, che non a un solido fondamento scientifico.

Pellegrini, pp. 315-316, anche A. Rigopoulos, *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India*, Carocci, Roma 2009, pp. 52-53.

⁶⁸² Cfr. M. Horstmann, *Hazārīprasād Dvivedī Kabīr*, in *Images of Kabīr*, edited by M. Horstmann, Manohar, New Delhi 2002, p. 121.

⁶⁸³ *Ibidem*, p. 126.

Naturalmente il proliferare stesso delle congetture rimanda alla grandezza del personaggio che ne è l'oggetto e a come egli si sia trovato nell'occhio del ciclone della storia. Ma su che cosa riposa questa grandezza? Non certamente sulle sue opere! Quelle che gli sono attribuite, qualora se ne potesse provare l'autenticità, rappresenterebbero comunque un contributo più che modesto alla letteratura sanscrita e un contributo significativo, ma non certo di primo piano, alla letteratura dei *sant*. In realtà siamo in presenza di un uomo infinitamente superiore alle sue opere, come ci dimostra la vastità della sua eredità spirituale, che è la prova più evidente della sua grandezza e del suo ruolo di protagonista nel Medioevo indiano. Per il resto possiamo solo indovinare quale eccezionale personalità si celi dietro all'esiguità e all'incertezza dei documenti e dietro alle storie popolari dal sapore leggendario: in verità l'unica cosa certa che possiamo dire di lui, ricorrendo alle parole, diventate ormai celebri, di David Lorenzen, è che «he remains a historical enigma».⁶⁸⁴

⁶⁸⁴ D.N. Lorenzen, in *Kabīr Legends*, cit., p. 12. In termini non molto diversi si esprimono C. Vaudeville quando parla della «prestigious – and rather mysterious – figure of Ramananda» (in *Sant Mat: Santism as the Universal Path to Sanctity*, in *The Sants*, cit., p. 33) e P. van der Veer quando definisce Rāmānanda come “legendary” (*The Politics of Devotion to Rāma*, in *Bhakti Religion in North India*, ed. by D.N. Lorenzen, SUNY, Albany 1995, p. 300).

Capitolo sesto

I RĀMĀNANDĪ TRA STORIA E LEGGENDA

Parlare dei Rāmānandī – conosciuti anche come Vair āgī⁶⁸⁵ – è parlare del più vasto e articolato *samprad āya* presente oggi nell’India settentrionale e di uno dei più grandi *sampradāya* di tutta l’India: ne è una dimostrazione il fatto che durante il bagno sacro dei vari Kumbha Melā , ai quali confluiscono da tutta l’India *s ādhu* di ogni ordine e grado, i Rāmānandī gareggiano con i Daśanāmī Saṃnyāsī nella formazione della processione più lunga. Il tema del Rāmānanda-sampradāya quindi meriterebbe da solo di essere oggetto di una lunga e approfondita trattazione. Nell’impossibilità di affrontarla in questa sede, ci limiteremo qui ad alcuni accenni sulle origini dell’Ordine e sulla formazione delle sue principali ramificazioni, soffermandoci solo sui personaggi più significativi e su quei fatti storici la cui comprensione può, indirettamente, giovare a quella della figura di Rāmānanda stesso e della sua rilevanza storica.⁶⁸⁶

⁶⁸⁵ Di per sé *vairāgin* (hindī *vairāgī*), come *saṃnyāsin*, è un termine generico che può essere riferito a chiunque pratichi il distacco (*vairāgya*), ma mentre *saṃnyāsin*, quando non sia riferito ai Daśanāmī Saṃnyāsī, è comunemente usato per indicare coloro che hanno abbracciato la vita ascetica, a qualunque *sampradāya* appartengano, l’uso del termine *vairāgin*, con questo significato generico, è assai meno diffuso ed è per lo più limitato all’ambito *vaiṣṇava*. Come nome proprio, Vairāgī o Bairāgī si applica, appunto, ai Rāmānandī, sebbene talvolta sia utilizzato, impropriamente, anche per indicare i *sādhu vaiṣṇava* in generale. In tal senso, per esempio, usa il termine G. S. Ghurye nel suo *Indian Sadhus* il cui IX capitolo è intitolato *Bairāgis or Vaiṣṇava Ascetics* (Popular Prakashan, Bombay 1964, II ed., p. 150). Per questa ragione si è qui preferito usare il termine “Rāmānandī”, che ha un significato più puntuale.

⁶⁸⁶ Sui Rāmānandī esistono ottimi studi, soprattutto di taglio antropologico. Pertanto rimando chi fosse interessato ad approfondire la conoscenza del movimento *rā m ā nandī* agli studi seguenti (in ordine di pubblicazione): B. Śrīvā stav, *R ā m ā nanda-samprad ā ya tathā hindī s ā hitya par usk ā prabh āv*, Hindī Pariṣad, Pray āg 1957 (specialmente il IV *adhy āya*, pp. 155-236); G.S. Ghurye, *Indian Sadhus*, cit., pp. 165-187; S. Sinha - B. Saraswati, *Ascetics of Kashi*, Bose Memorial Foundation, Varanasi 1978 (specialmente pp. 115-130); R. Burghart, *Wandering Ascetics of the Rā m ā nandī Sect*, in “History of Religions”, 22, n. 4, May 83, pp. 361-380; P. van der Veer, *Gods on Earth -The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Oxford University Press, Delhi 1989 (specialmente il capitolo III, pp. 66-182); P. Lutgendorf, *Interpreting Rāmā n d ī*, in *Bhakti Religion in North India*, edited by D.N. Lorenzen, SUNY, Albany 1995, pp. 267-272; W.R. Pinch, *Ramanand and Ramanandis, ca. 1900-1940*, in *Peasants and Monks in British India*,

1. Il successore di Rāmānanda: Anantānanda

La tradizione *rāmānandī* è concorde nel ravvisare in Anantānanda il successore di Rāmānanda alla guida del Pañcagaṅgā Maṭh e della nuova comunità religiosa: anzi, secondo un'opinione diffusa, proprio lui sarebbe stato il vero iniziatore del movimento dei Rāmānandī Vairāgī.⁶⁸⁷ Il nome di Anantānanda viene per primo negli elenchi dei dodici discepoli di Rāmānanda contenuti nell'*Agastya-saṃhitā* e nelle *Bhaktamāl* di Nābhādās⁶⁸⁸ e di Rāghavdās⁶⁸⁹; secondo la *Rasik-prakāś-bhaktamāl* di Jīvārām, Anantānanda era anche il discepolo più anziano, ma le informazioni biografiche che si possono ricavare da questi testi non sono molte. L'*Agastya-saṃhitā*, che lo considera *avatāra* di Svayambhū Brahmā (Brahmā l' 'Autogeno'), si limita a qualche generica espressione elogiativa⁶⁹⁰. Dalla *Bhaktamāl* di Nābhādās sappiamo che otto furono i suoi principali discepoli (Yogānanda, Gayeśa, Karmacanda, Alha, Kṛṣṇadās Payahārī, Sārī Rāmdās, Śrī Raṅga e Narahari)⁶⁹¹ e che egli scrisse la *Hari-bhakti-sindhu-velā*.⁶⁹² Le altre sono notizie più generiche: la sua speciale devozione per Sītā, che egli portava sul suo capo (*siradae*)⁶⁹³, e il suo grande potere spirituale, tale per cui semplicemente toccando i suoi piedi si era interiormente trasformati e resi simili a esseri divini, come i *lokapāla*.⁶⁹⁴ Dalla *Rasik-prakāś-bhaktamāl* sappiamo che

University of California Press, Berkeley – Los Angeles, 1996, pp. 48-80; M. Horstmann, *The Rāmānandīs of Galtā (Jaipur, Rajasthan)*, in *Multiple Histories. Culture and Society in the Study of Rajasthan*, edited by L. A. Babb, V. Joshi, M. W. Meister, Rawat Publications, Jaipur and New Delhi 2002, pp. 141-197. Preziose notizie storiche si possono trovare anche nella magistrale opera di P. Mītal, *Braj ke dharmā-saṃpradā yom kā itihā s*, National Publishing House, Dillī 1968.

⁶⁸⁷ Cfr. per es. H.H. Wilson, *Religious Sects of the Hindus*, Susil Gupta, Calcutta 1958, I ed. 1861, p. 104 e P. Mītal, *op. cit.*, p. 162.

⁶⁸⁸ La traduzione dei testi in questione si trova in cap. II, 1.1 e 1.2.

⁶⁸⁹ Cfr. Rāghavdās, *Bhaktamāl* (Caturdās kṛt ṭikā sahit), sampādak A. Nāhṭā, Rājasthān Prācyavidyā Pratiṣṭhān, Jodhpur 1965, 122, p. 51.

⁶⁹⁰ «Sempre dedito allo yoga, intelligente, impegnato nella retta condotta» *VRRJ*, 132, 38, p. 42.

⁶⁹¹ *Chappay* 37, p. 298. Qualche variante nei nomi si trova nella *Bhaktamāl* di Rāghavdās, che dedica ai discepoli di Anantānanda il *chappay* 148 (*ed. cit.*, p. 67); ad Anantānanda dedica il *chappay* 124 (*ed. cit.*, p. 52).

⁶⁹² A quanto mi risulta, questo testo esiste solo in forma manoscritta. Una copia di esso è conservata nell'importante centro *rāmānandī* di Revā sā , stando all'informazione fornita da H. Dvivedī in *RHR, Parisiṣṭha* 3, p. 39, n.1. Secondo P. Mītal, Anantānanda avrebbe scritto più di un'opera in sanscrito. Egli cita un'edizione di Vṛṇḍā van della *Bhaktamāl* secondo la quale nelle sue non meglio identificate opere sanscrite sarebbero contenute notizie precise circa la sua stirpe (Śeṣārya) e il suo luogo d'origine (Y ādavā dri).

⁶⁹³ Probabile riferimento alla linea verticale rossa del *tilak*, che è tracciata tra le due linee bianche e che simboleggia appunto Sītā . Cfr. *supra*, cap. III, 3.3.

⁶⁹⁴ «Custodi del luogo»: divinità preposte, come custodi e protettori (*pā la*), ai dieci punti cardinali (i quattro principali, i quattro intermedi, lo zenit e il nadir).

copiose lacrime fluivano dai suoi occhi quando era assorto in *samādhi*.⁶⁹⁵ Un fatto più circostanziato ci è riferito da Rūpkaḷā nel suo commentario alla *Bhaktamāl*. Si tratta di un miracolo operato da Anantānanda nel Sambhar Pradeś (in Rājasthān): il giardiniere del *rājā* locale si sarebbe rifiutato di dare dei frutti di *bihī* ai discepoli che erano al seguito di Anantānanda e il giorno seguente non si trovò più un solo frutto di *bihī* in tutta la zona. Venuto a conoscenza del fatto, il *rājā* sarebbe divenuto discepolo di Anantānanda e la devozione a Rāma si sarebbe poi diffusa in tutta la popolazione.⁶⁹⁶

Il dato interessante di questo racconto agiografico è la diffusione della *rāma-bhakti* dei Rāmānandī in Rājasthān: Anantānanda potrebbe aver preparato il terreno all'opera del suo più illustre discepolo, Kṛṣṇadās Payahārī, che, come vedremo, fondò proprio in Rājasthān quello che era destinato a rimanere per secoli il più importante centro *rāmānandī*. Stando alle informazioni raccolte da Mītal nel suo encomiabile studio sui *sampradāya* del Braj, Anantānanda avrebbe diffuso l'insegnamento di Rāmānanda anche nel Braj e, in particolare, a Mathurā dove, secondo alcune fonti, avrebbe fondato una scuola di sanscrito e si sarebbe poi ritirato a meditare in una grotta.⁶⁹⁷

2. *Kṛṣṇadās Payahārī e la fondazione della gaddī di Galtā*

2.1 *Il mahāyogī Kṛṣṇadās Payahārī*

Forse non è esagerato dire che Kṛṣṇadās Payahārī è la personalità di maggior rilievo di tutto il movimento *rāmānandī*, quello che lasciò una più vasta impronta di sé all'interno dell'Ordine. Egli era *dādāguru* ("guru-nonno", cioè guru del guru) di Nābhādās e forse anche per questa ragione la sua figura ha un rilievo particolare nella *Bhaktamāl*, ove gli sono dedicati un *chappay* (38) e una *kuṇḍaliyā*, ossia una strofa di sei versi, contenuta fra le "aggiunte" finali (185).⁶⁹⁸ Ne emerge una straordinaria figura di asceta a partire dall'esegesi del suo nome, anzi del suo soprannome, Payahārī, nel quale si vede un riferimento al fatto che egli si cibava (*hārī*) solamente di latte (*paya*), fatto considerato da Nābhādās come un insuperabile limite ascetico nella presente era Kali. Egli era un

⁶⁹⁵ Cfr. *Bhaktamāl* p. 299, dove il passo della *Rasik-prakāś-bhaktamāl* è citato in nota al commentario di Rūpkaḷā.

⁶⁹⁶ *Ibidem*. I frutti di *bihī* sono simili ad *amrūd* (guava) e talvolta identificati con essi.

⁶⁹⁷ Cfr. *op. cit.*, pp. 162-163.

⁶⁹⁸ Nell'*ed. cit.*, rispettivamente a p. 302 e a pp. 895-896. Per una traduzione inglese di questi versi cfr. M. Horstmann, *The Rāmānandīs of Galtā, cit.*, pp. 150-151.

*ūrdhvaretas*⁶⁹⁹, un *mahāmuni* dagli enormi poteri (*teja puṁja bala*⁷⁰⁰), capace di condurre alla liberazione i suoi discepoli dai quali mai nulla accettava come *dakṣiṇā*.⁷⁰¹ Insensibile agli allettamenti dei piaceri e dell'oro⁷⁰², rimaneva notte e giorno assorto nella contemplazione dei piedi di Rāma. Nābhādās paragona Kṛṣṇadās Payahārī a Dadhīci, alla cui discendenza egli apparteneva: come infatti il celebre ṛṣi offrì le sue ossa a Indra perché potesse farne le armi per sconfiggere il demone Vṛtra⁷⁰³, così Kṛṣṇadās, per ottemperare al sacro dovere dell'ospitalità, offrì la propria carne a un leone comparso sulla soglia della grotta dove stava meditando. Secondo i commentari, lo stesso Signore Rāma si manifestò poi a Kṛṣṇadās e fece tornare intatta la coscia da cui egli aveva tagliato la carne da offrire all'ospite leone.⁷⁰⁴

A parte gli elementi spiccatamente agiografici, i dati biografici che si possono ricavare dal racconto di Nābhādās sono ben pochi: la sua appartenenza al *dāhimā vaṁśa* (la stirpe brahmanica discendente appunto da Dadhīci) e la sua dimora a Galtā, vicino ad Āmer. Priyādās, nel suo commento, aggiunge soltanto la narrazione di alcune vicende che testimonierebbero un soggiorno di Kṛṣṇadās Payahārī a Kulhū.⁷⁰⁵ È invece molto significativo, non solo per la figura di Kṛṣṇadās Payahārī, ma soprattutto per la comprensione della successiva storia dei Rāmānandī, il celebre episodio riferito da Rūpkaḷā nel suo commentario alla *Bhaktamāl* e narrato anche in un commentario alla *Rasik-prakāś-bhaktamāl* di Jīvārām.⁷⁰⁶ Trovandosi a passare per Galtā (nei pressi di Jaypur), che era all'epoca un importante centro di *nāthyogī*, Kṛṣṇadās Payahārī chiese ospitalità al loro *maṭh* per trascorrervi la notte, ma ne fu scacciato. Egli allora se ne andò trasportando la sua *dhūnī* – il fuoco sacro che egli aveva

⁶⁹⁹ Sul significato di questo termine cfr. *infra* la nota a *Gy āṁna tilaka* III, 38d e, per maggiori approfondimenti, cfr. S. Piano, *Ūrdhvaretas: a few notes on chastity and lust in the mythology of Śiva*, in *Hindu Masculinities across the Ages: Updating the Past*, edited by A. Monti, L'Harmattan Italia, Torino 2002, specialmente pp. 13-18.

⁷⁰⁰ Quasi la stessa espressione si ritrova nella *Bhaktamāl* di Rāghavdās, che lo definisce “*baṛe teja ke puṁja*”, un cumulo di grande energia ascetica” (150, p. 168).

⁷⁰¹ La *dakṣiṇā* è l'offerta dovuta ai brahmani, per l'ufficiatura di un rito, o al guru in occasione dell'iniziazione o, più in generale, per il suo insegnamento. Sulla *dakṣiṇā* cfr. *VRRJ*, p. 59, n. 6. Rāghavdās dice che Kṛṣṇadās Payahārī donava a chi prendeva rifugio in lui “lo stato privo di timore” (*nṛbhāi pad*, *Bhaktamāl* 150, p. 68).

⁷⁰² Anche Rāghavdās sottolinea il distacco ascetico di Kṛṣṇadās Payahārī e la sua totale indifferenza verso la ricchezza e l'oro (*mahā apara bairāga, bāmaṁ kaṁcana taiṁ nyāre*, *Bhaktamāl* 151, p. 68).

⁷⁰³ Per una narrazione di questo mito si veda *Bhāgavata-purāṇa* VI, IX, 51 - X, 12.

⁷⁰⁴ Cfr. *Bhaktamāl*, pp. 596-597. Nella sua *Bhaktamāl* anche Rāghavdās chiama Kṛṣṇadās Payahārī un “secondo Dadhīci” (150-151, *ed. cit.*, p. 68).

⁷⁰⁵ Cfr. *Bhaktamāl*, *Ṭikā*, *Kavitta* 119-120, pp. 303-304.

⁷⁰⁶ Cfr. *Bhaktamāl*, p. 305. Il brano del commentario alla *Rasik-prakāś-bhaktamāl* è riportato da B. Śrīv stav, in *op. cit.*, p. 188.

attizzato – in un panno, senza che questo ne fosse minimamente bruciato.⁷⁰⁷ Nel vedere il prodigio, il *mahant* dei *nāth*, evidentemente timoroso di perdere prestigio agli occhi dei suoi discepoli, fece ricorso alle sue *siddhi* e, trasformatosi in una tigre, s'avventò su di lui. Senza affatto scomporsi, Kṛṣṇadās esclamò: «Che razza di asino sei!», trasformandolo istantaneamente in un asino. Nello stesso momento, tutti gli anelli appesi alle orecchie dei *sādhu* presenti, anelli che costituiscono uno dei principali segni distintivi dei *nāth*, caddero dalle loro orecchie. La cosa fu risaputa dal *rājā* di Āmer che intercesse presso Kṛṣṇadās Payahārī per ottenere da lui il perdono del *mahant* e divenne poi suo discepolo, affidandogli la direzione del *maṭh* di Galtā.

Interessanti elementi storici relativi agli episodi qui narrati si trovano in uno studio di M. Horstmann sui Rāmānandī di Galtā. Il *rājā* di Āmer che divenne discepolo, nonché patrono di Kṛṣṇadās Payahārī era Pṛthvīrāj (regno 1503-1527), che precedentemente sarebbe stato discepolo di Tārānāth, lo *yogī*, celebre per i suoi poteri, sconfitto da Kṛṣṇadās Payahārī. Pṛthvīrāj apparteneva alla dinastia Kachvāhā, che fa risalire la sua origine a Rāma e che da quel momento ebbe Rāma come divinità tutelare. Sulla collina di Galtā, la grotta dove Kṛṣṇadās Payahārī meditava – e dove avrebbe sfamato il leone con la sua carne – è ancora oggi un luogo venerato dai devoti; in essa si conservano le ceneri della sua *dhūnī* e le molle di ferro che utilizzava per attizzarla.⁷⁰⁸

2.2 Galtā e la *tapasī śākhā*

Secondo le fonti esaminate da Ghurye, la fondazione del centro di Galtā ebbe luogo nel 1504.⁷⁰⁹ Galtā divenne, e rimase per molto tempo, la principale *gaddī*⁷¹⁰ dei Rāmānandī. Sembra che i *mahant* di Galtā, fossero gli unici *rāmānandī* ad avere il titolo di *ācārya* a partire da Mādhurācārya, che diresse il *maṭh* di Galtā nei primi decenni del 1700,

⁷⁰⁷ Sul valore, il significato e l'uso della *dhūnī* nella vita ascetica in generale, e fra i Rāmānandī e i *nāth* in particolare, cfr. rispettivamente D. Hartsuiker, *Sādhus. Holy Men of India*, Thames and Hudson, Singapore 1993, pp. 95-99; P. van der Veer, *op. cit.*, pp. 114-117 e G.W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpur Yogīs*, Motilal, Delhi 1973, I ed. 1938, p. 21. Molto interessanti le osservazioni di D. G. White, che definisce la *dhūnī* «a double of the yogin's subtle body, a body that has already been cooked and transformed through his yogic austerities». Cfr. *Ashes to Nectar: Death and Regeneration among the Rasa Siddhas and Nāth Siddhas*, in *The Living and the Death. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, ed. by L. Wilson, SUNY, Albany 2003, p. 23.

⁷⁰⁸ *The Rāmānandīs of Galtā*, *cit.*, pp. 148-155.

⁷⁰⁹ Cfr. G.S. Ghurye, *op. cit.*, p. 166.

⁷¹⁰ Il termine *gaddī* significa “seggio”, ma, per estensione, viene comunemente usato anche nel significato di “sede”, centro di un'autorità spirituale o temporale (ha per esempio anche il significato di “trono”).

sotto il regno di Jaysiṃh II.⁷¹¹ Sembra che, fra i Rāmānandī fuori da Galtā, il titolo di *ācārya* sia stato assunto per primo solo da Bhagavadācārya, due secoli dopo.⁷¹² La sua posizione di preminenza valse a Galtā l'appellativo di Uttar Totā dri, “Totā dri del Nord”, con riferimento a Tot ādri del Tamil Nāḍu, dove ha sede il più importante *maṭh* degli Śrīvaiṣṇava, il primo fra gli otto fondati direttamente da Rā mā nuja e il cui *ācā rya* ha tuttora il titolo di “R āmā nujā cā rya”.⁷¹³

I primi Rāmānandī di questo Uttar Tot ādri erano però *nāthyogī* neoconvertiti e la massiccia presenza di *nāth* a Galtā e in tutto il Rājasthā n ebbe naturalmente una grande influenza sul Rāmānanda-sampradāya, o almeno su una parte di esso, la cui *sādhanā* divenne fortemente caratterizzata dalla pratica dello *haṭha-yoga*.

Con Kṛṣṇadās Payahārī nacque a Galtā la prima diramazione del movimento *rāmānandī*, la *tapasī śākhā*, i cui membri, detti *tapasvī*, furono significativamente chiamati anche *avadhūta*, appellativo che, pur applicandosi in generale a tutti coloro che – monaci o laici – si sono “sbarazzati” dei legami mondani, è stato sempre usato principalmente (anche se non esclusivamente) in ambito tantrico e con speciale riferimento proprio agli *yogī* di Gorakhnāth. Da qui nacque probabilmente l'equivoco in cui incorsero Wilson, Farquhar e altri studiosi, secondo i quali *avadhūta* sarebbe un'altra designazione dei Rāmānandī Vairāgī⁷¹⁴, mentre in realtà tale appellativo, all'interno del movimento *rāmānandī*, si applica in modo specifico solo ai membri della *tapasī śākhā*. Di questa branca *rāmānandī* s'è già fatta menzione a proposito di tutte quelle opere hindī ascritte a Rāmānanda, molto ricche di temi e di terminologia dello *haṭha-yoga*, la cui composizione sarebbe dovuta, secondo alcuni studiosi, proprio a esponenti della *tapasī śākhā* che, attribuendo a Rāmānanda i propri componimenti e costruendo leggende sulla figura di Rāmānanda come *yogī*, avrebbero cercato di dare una legittimazione alla *sādhanā*

⁷¹¹ Anche per Mādhurācārya rimando al sopra citato studio di M. Horstmann, pp. 157-158 e 168-169.

⁷¹² Da quanto scrive P. van der Veer, sembra di poter dedurre che secondo lui Bhagavadā cā rya (su cui cfr. cap. II, 2.4 *supra*) sia stato addirittura il primo *rāmānandī* a fregiarsi del titolo di *ācā rya* per imitare i costumi degli Śrī-vaiṣṇava (*op. cit.*, p. 104). Tuttavia, in un altro contesto (p. 100), egli stesso fa menzione di Mādhurācārya come di un *mahant* di Galtā all'epoca di Jaysiṃh II. Anche P. Agravāl, che pure conosce lo studio di M. Horstmann (perché lo cita), sembra sostenere che Bhagavadācārya sia stato il primo *rāmānandī* a prendere il titolo di *ācā rya*. Cfr. P. Agravāl, *Akath kahānī*, *cit.*, p. 296).

⁷¹³ Sugli otto *maṭh* fondati da Rāmānuja cfr. B. Upādhyāya, *Vaiṣṇav samprad yom kā sā hitya aur siddhanta*, Caukhambā Amarbh ārtī, Vārāṇasī 1978, p. 159. Per altre informazioni su Totādri cfr. *Kalyāṇ - Tīrthāṅka*, Gītā Press, Gorakhpur 1957, p. 390.

⁷¹⁴ Cfr. H.H. Wilson, *op. cit.*, p. 29 e J.N. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, Motilal, Delhi 1967, I ed. 1920, p. 327.

yoghica da essi praticata.⁷¹⁵ A questo proposito, mi sembrano particolarmente significative le considerazioni di H. Dvivedī sull'insediamento *rāmānandī* a Galtā e sulla nascita della *tapasī śākhā* : «Da questo avvenimento si può facilmente comprendere come nel rituale, nelle credenze e nelle convinzioni di questo luogo [cioè di Galtā] siano rimasti degli aspetti più antichi. Per quanto si sia prestata attenzione, i discepoli del *nāthpanthī maṭh* non poterono essere totalmente trasformati; molte cose rimasero tali e quali. In situazioni di questo genere normalmente accade che in luogo del vecchio guru s'installa il nome del guru nuovo e tutto il resto continua come prima».⁷¹⁶

La “conversione” dei *nāth* di Galtā alla *rā ma-bhakti* non può comunque essere considerato l'unico fatto che aprì la porta allo *haṭha-yoga* e, più in generale, alla religiosità dei *nāth* nel movimento *rāmānandī*. Tanto per cominciare possiamo ragionevolmente supporre che, data la forte presenza di *nāth* in tutto il Rājasthān, ciò che avvenne a Galtā non sia stato un fatto isolato e che la *rāma-bhakti*, nel suo dilagare, in alcuni luoghi sia rimasta a lungo come una verniciatura superficiale che non scalfì in profondità le precedenti usanze religiose. Inoltre lo stesso Kṛṣṇadās Payahārī era probabilmente un adepto dello *haṭha-yoga* : come abbiamo visto, la *Bhaktamāl* lo descrive come un grande *yogī* e il suo scontro con il *mahant* dei *nāth* si presenta come una lotta fra *yogī* che combattono con le armi delle proprie *siddhi*. Si consideri ancora che la *dhūnī* (che Kṛṣṇadās Payahārī avrebbe raccolto e trasportato servendosi di un panno) è un elemento caratteristico delle pratiche dei *nāth*, ma è estraneo alla *śrī-vaiṣṇava sādhanā*, tuttavia oggi è di uso comune soprattutto fra i *Rāmānandī tyāgī*.

Alcuni aspetti della biografia tradizionale di Kṛṣṇadās Payahārī sono naturalmente problematici per tutti coloro che considerano Rāmānanda come un *ācārya vaiṣṇava*, praticante il culto ramaita nella sua forma più pura e libera da commistioni con altre *sāhanā*. B. Śrīvāstav, per esempio, affrontando la questione, afferma che Kṛṣṇadās Payahārī non poté essere iniziato alle pratiche yoghiche da Anantānanda che, come il suo maestro Rāmānanda, era dedito alla «più pura (*viśuddha*) *vaiṣṇava bhakti*». Ma, secondo Śrīvāstav, un'indicazione per risolvere l'enigma ci verrebbe dall'origine di Kṛṣṇadās, che apparteneva a un *gotra* brahmanico del Rājasthān, terra nella quale l'influenza dei *nāth* sarebbe stata predominante durante tutto il XV e il XVI secolo Vikrama (cioè dalla metà del XIV alla metà del XVI). Kṛṣṇadās avrebbe perciò appreso lo yoga sin dalla fanciullezza, ben prima di ricevere la *dīkṣā* da

⁷¹⁵ Cfr. cap. IV, 1.2 e 1.3; cap. V, 3.

⁷¹⁶ Cfr. *Hindī sāhitya. Udbhav aur vikās*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1987, IV ed., p. 77.

Anantānanda.⁷¹⁷ Infine, un'ipotesi che non si può escludere è quella che la figura di Kṛṣṇadās Payahārī sia stata trasformata sempre più in quella di un *mahāyogī* nella visione dei suoi discendenti spirituali, che, come sappiamo, erano anche discendenti dei *nāth*. Si tenga presente che all'episodio della *dhūnī* non si fa cenno nel testo della *Bhaktamāl* di Nābhādās, ma esso è narrato da fonti successive. Potrebbe quindi trattarsi di una leggenda fiorita a posteriori, quando ormai l'uso della *dhūnī* era diventato comune fra i Rāmānandī *tyāgī*.

A ben vedere, per Kṛṣṇadās Payahārī si ripropone lo stesso dilemma che circonda la figura di Rāmānanda, *ācā rya vaiṣṇava* e *mahā yogī*, ma nel caso di Kṛṣṇadās vi sono elementi precisi che depongono a favore della piena coesistenza di entrambi questi aspetti nella sua personalità religiosa. Ciò che di sicuro possiamo dire è che con lui lo yoga dei *nāth* entra nel movimento *rāmānandī* a pieno titolo⁷¹⁸ e che, al tempo stesso, il cuore del movimento *rāmānandī* si sposta da Benares al Rājasthā n, dando inizio alla sua “colonizzazione”, ma non senza rinnovarsi profondamente, assumendo caratteristiche più adatte alla nuova situazione.

⁷¹⁷ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 203-204. Anche Ghurye trova sorprendente la maestria yoghica di Kṛṣṇadās Payahārī «if he were a Rāmānandī from the outset». Il fatto è per Ghurye tanto più inspiegabile in quanto egli è convinto che la pratica dello *haṭha-yoga* sia una caratteristica dei soli Rāmānandī *nā gā* che, come vedremo, furono ufficialmente istituiti circa un secolo dopo la fondazione di Galtā (la pratica dello *haṭha-yoga* è invece diffusa, sebbene in misura assai limitata, fra i Rāmānandī *ty āgī* in generale). Ghurye oltretutto non prende in considerazione l'ipotesi che Kṛṣṇadās Payahārī fosse *rā j asthā nī* e che avesse potuto apprendere lo yoga nella sua terra natale, indipendentemente dal suo incontro con Anantā nanda. Egli dà invece per scontato che Kṛṣṇadās Payahārī provenisse da Benares, forse per il solo fatto d'essere un *rāmānandī*. In realtà abbiamo visto come il Rā jasthā n fosse già stato teatro della predicazione di Anantā nanda, per cui non si può escludere che proprio qui egli abbia incontrato il suo più illustre discepolo, senza dover postulare che Kṛṣṇadās Payahārī fosse di Benares o avesse soggiornato in quella città. Interessante è la conclusione a cui giunge Ghurye: «Perhaps the career of this eminent ascetic is but another illustration of the slow but steady process of transplantation of the Śaiva sects, and especially of the Nāthpanthis, by Vaiṣṇava sects, more particularly by the Rāmānandīs». Cfr. *op. cit.*, pp. 166-167.

⁷¹⁸ Non tutti gli studiosi sono d'accordo su questo punto. B.P. Simh, per esempio, non prende neppure in considerazione l'ipotesi di un'influenza dei *nā th* su Kṛṣṇadās Payahārī. Egli avrebbe semplicemente opposto allo yoga dei *n āth* l'*aṣṭāṅga yoga* di Patañjali, come risulterebbe anche dal contenuto di un libro di Kṛṣṇadās Payahārī, esaminato da Simh sotto forma di manoscritto. Cfr. *M ādhuryopā sak rasik rā mbhakta kavi*, in *Hindī sā hitya kā bṛhat itihā s*, vol. V, N āgrīprac āriṇī Sabhā , Vārāṇasī 1974, p. 325. La posizione di B.P. Simh permetterebbe di evitare i problemi di cui s'è appena parlato, ma lascerebbe comunque aperti vari punti interrogativi, come l'uso della *dhūnī* da parte di Kṛṣṇadās Payahārī (sempre che non si tratti di un fatto puramente leggendario), il contenuto di un'opera come il *Siddhā nta paṭal*, attribuito a Rā mā nanda, ma di fatto considerato autorevole solo dalla *tapasī śā khā* (cfr. cap. IV, 1.3 *supra*) e i molti tratti comuni tra gli esponenti della *tapasī śā khā* e del Nāth Panth (a meno di accettare l'influenza dei *nā th*, per lo meno sui discendenti di Kṛṣṇadās Payahārī).

2.3 Kīldās

La caratterizzazione yoghica della *tapasī śākhā* dovette accentuarsi ancora di più quando a Kṛṣṇadās Payahārī s'avvicinò alla guida di Galtā il suo discepolo Kīldās, il primo nella lista dei ventiquattro discepoli di Kṛṣṇadās che ci fornisce la *Bhaktamāl*.⁷¹⁹ Nābhādās lo definisce esperto nel S āṁkhya e nello Yoga, in cui egli aveva raggiunto una profonda e completa esperienza. Al pari di Bhīṣma, Kīldās non sarebbe caduto in potere della morte, ma egli stesso ne avrebbe deciso il momento, facendo uscire i suoi *prāṇa* dal *brahmarandhra*.⁷²⁰ Anche la *Bhaktamāl* di Rāghavdās parla dell'uscita di Kīldās dalla "decima porta" (cioè dal *brahmarandhra*) e del fatto che per tre volte fu morso da un serpente, senza che il veleno potesse nuocergli.⁷²¹ Come un grande *yogī* lo dipingono pure la *Rasik-prakāś-bhaktamāl* e la *Rā mrasik āvalī*, che riferiscono un aneddoto, in cui si troverebbe la spiegazione del suo strano nome. Un giorno Kīldās se ne sarebbe stato seduto, immerso in *sam ādhi*, proprio nel luogo in cui si trovò a transitare il corteo reale. Nel vederlo così immobile in mezzo a tanto trambusto, qualcuno avrebbe piantato un chiodo (*kīl*) sul suo capo: egli non solo non si sarebbe accorto di alcunché, ma il chiodo si sarebbe poi dissolto miracolosamente nel nulla.⁷²² Secondo un'altra leggenda collegata col nome di Kīldās, egli avrebbe frequentato da ragazzino la scuola di sanscrito fondata da Anantā nanda a Mathur ā, dove sarebbe stato discepolo di Kṛṣṇadās Payahārī, ma la sua intelligenza era molto chiusa; perciò il suo guru avrebbe scritto con un aculeo (*kīl*) sulla sua lingua il *bīja mantra* di Sarasvatī, la patrona delle lettere e delle arti, risvegliando così le sue

⁷¹⁹ Cfr. *chappay* 39, p. 308. Nella *Bhaktamāl* il suo nome compare con la variante di Kīlhadev.

⁷²⁰ Cfr. *chappay* 40, p. 39. Vi è qui un chiaro riferimento al celebre episodio del *Mahā bhā rata* relativo alla morte di Bhīṣma che, pur colpito da nugoli di frecce, differisce di ben cinquantotto giorni il momento della propria morte, per attendere l'*uttar āyaṇa*, ossia i sei mesi del corso settentrionale del sole (dal solstizio invernale a quello estivo) che simboleggia la via della luce e della conoscenza (sul significato di questo mito di particolare interesse sono le osservazioni di Chidbhavananda nel suo commento a *Bhagavad-gītā* 8, 26, edito da Ramakrishna Tapovanam, Tirupparaiturai 1982, XI ed., pp. 479-481). Ricordiamo che, secondo il commento alla *Bhaktamāl* di Rūpkalā, anche Rāghavā nanda avrebbe raggiunto la morte volontariamente "uscendo" dal *brahmarandhra*. Cfr. *supra*, cap. II, 1.2 e nota 51. Secondo il commento di Priyādās e di Rūpkalā, Kīldās non poteva cadere in potere della morte (*kā l*) perché era continuamente immerso nella contemplazione di Rāma (p. 311). Anche Nābhādās, usando un'espressione molto comune nei *sant – lau lā gī*, dove *lau* sta per *laya* "estinzione", "assorbimento" (l'espressione ricorre anche in *Gyāṇna tilaka* III, 22a nella variante *lyau lā*) – afferma che notte e giorno Kīlha (cioè Kīldās) era rapito nella contemplazione dei piedi di Rāma (*chappay* 40, p. 309).

⁷²¹ Rāghavdās, *Bhaktamāl*, cit., 155, p. 69.

⁷²² La *Rasik-prakāś-bhaktamāl* e la *Rā mrasikā valī* sono citate rispettivamente da B. Śrīvāstav in *op. cit.*, p. 189 e da P. Mītal, in *op. cit.*, p. 498.

capacità intellettive. Da quel giorno Sukharā m (questo sarebbe stato il suo primo nome) fu chiamato Kīldās.⁷²³

Secondo i dati riportati da Mītal la nascita e la morte di Kīldās risalirebbero rispettivamente al 1524 e al 1634.⁷²⁴ Come si dice di molti grandi *yogī* e di Rāmānanda stesso, pure Kīldās avrebbe perciò avuto una vita lunghissima. Ma il dato interessante per il *sampradāya* è che anche Kīldās si conquistò un grande ascendente sul *rājā* di Āmer, Mānsimh, che sarebbe stato suo discepolo, assicurando così ai Rāmānandī la speciale protezione della potente dinastia reale dei Kachvāhā. Il fatto miracoloso che conquistò a Kīldās la devozione del *rājā* Mānsimh è narrato da Rūpkalā nel suo *tilak* alla *Bhaktamāl* (pp. 310-311): Kīlhadev (cioè Kīldās) si sarebbe trovato presso Mānsimh quando per suo padre, Sumerudev, anch'egli grande devoto del Signore Rāma, giunse l'ora di lasciare il corpo. Nello stesso istante Kīlhadev ebbe la visione del padre che raggiungeva la dimora celeste su un carro divino; perciò interruppe la conversazione col *rājā* e s'inchinò per salutarlo. Il *rājā* volle sapere con chi stesse parlando e, non senza molta reticenza, Kīlha glielo rivelò. Il *rājā* mandò allora i suoi messi in Gujarāt, dove risiedeva la famiglia di Kīlhadev, per controllare la veridicità delle sue parole e, avuta conferma del fatto che Sumerudev era morto proprio nel giorno e nell'ora della visione di Kīlhadev, divenne suo devoto.⁷²⁵

All'epoca di Kīldās il centro di Galtā acquistò ulteriore importanza e si attirò i favori di Akbar, che gli assegnò anche una rendita. Kīldās vi fece edificare il tempio di Hanumān, installandovi la “luce perpetua” (*akhaṇḍajyoti*) tipica del suo culto, perché simbolicamente collegata con la sua figura di grande *yogī*.⁷²⁶

Con Kīldās Mathurā, sua città natale e tradizionale centro di culto kṛṣṇaita, diventò pure un importante centro di culto ramaita. A Mathurā egli avrebbe infatti trascorso un lungo periodo della sua vita, praticando l'ascesi in una grotta sulle rive della Yamunā, dopo aver lasciato la guida del *math* di Galtā al suo successore, Choṭekṛṣṇadās. Nel luogo esistono ancora il Kīlmath e un tempio ramaita dove ogni anno si tiene una grande festa nella ricorrenza di Rāmnavamī.⁷²⁷

3. Agradās e il Rasik-sampradāya

⁷²³ La leggenda è riportata da P. Mītal, *ibidem*.

⁷²⁴ *Ibidem*, pp. 498-499.

⁷²⁵ *Bhaktamāl*, *ed. cit.*, pp. 310-311.

⁷²⁶ Cfr. M. Horstmann, *art.cit.*, pp. 155-156.

⁷²⁷ Cfr. P. Mītal, *op. cit.*, pp. 498-499, dove è possibile trovare anche altre notizie sul personaggio di Kīldās.

3.1 Agradās e le sue opere

Anche se probabilmente il Rāmānanda-sampradāya mise saldamente le sue radici nel Braj solo con i discepoli di Kṛṣṇadās Payahārī, vi fu però presente fin dai suoi primordi, come dimostrano le tracce del soggiorno di Anantānanda che ancora si conservano a Mathurā.⁷²⁸ Come i Rāmānandī furono profondamente influenzati dalla religiosità dei *nāth* di Galtā e del Rājasthān, così pure vasta e profonda fu l'influenza sul *sampradāya* della *bhakti* kṛṣṇaita, che nel vicino Braj conosceva allora un periodo di grande fioritura. L'incontro con gli ambienti kṛṣṇaiti provoca una seconda importante svolta nel movimento *rāmānandī*, o almeno in una parte consistente di esso. La svolta in questione è quella del Rasik-sampradāya che fa capo all'altro grande discepolo di Kṛṣṇadās Payahārī: Agradās, la cui attività si svolse principalmente nella seconda metà del XVI secolo.⁷²⁹ Originario probabilmente di un villaggio del Rājasthān, egli fu il fondatore di un altro importante *maṭh rāmānandī*: quello di Revāsā, vicino a Sīkar (il cui distretto confina con quello di Jaypur).⁷³⁰ Fu per esortazione di Agradās che il suo più illustre discepolo, Nābhādās, scrisse la *Bhaktamālī*⁷³¹: in essa egli è descritto come un ardente devoto, la cui mente era costantemente rivolta al ricordo (*sumiraṇa*) e alla venerazione del Signore, dalla cui lingua pioveva ininterrottamente il suo purissimo nome (*nirmala nāma*) e che mai trascorreva il tempo inutilmente, cioè senza lodare Hari. Egli aveva ricevuto dal guru, Kṛṣṇadās, il dono di una *bhakti* incrollabile (*aṭala*) nella mente, nella parola e nell'azione (*mana vaca*

⁷²⁸ *Ibidem*, pp. 162-163 e sezione 1 *supra*.

⁷²⁹ B. Śrīvāstav (in *op. cit.*, pp. 191-192) sostiene che vi sono prove della presenza di Agradās nel 1556. B. Upādhyāya (in *op. cit.*, p. 268) e R. Śukla (in *Hindī sāhitya kā itihāsa*, Nāgīpracaṅgī Sabhā, Kāśī 1972, XVII ed., p. 101) lo considerano vivente nel 1575, sostanzialmente in accordo con R.S. McGregor che considera il 1577 «the traditional date of Agradās' activity» (in *Hindi Literature from Its Beginnings to the Nineteenth Century*, Harrassowitz, Wiesbaden 1984, p. 107, n. 295). Un punto di riferimento storico nella sua vita è l'incontro con Mānāsīng, che regnò sul trono di Āmer dal 1592 al 1614. Egli tuttavia nel 1562 era già generale dell'esercito di Akbar (cfr. L. Pellicani, *I Rajput*, Newton Compton, Roma 1994, p. 159 e p. 263) e l'incontro con Agradās potrebbe aver avuto luogo prima della sua salita al trono.

⁷³⁰ Secondo un commento alla *Rasik-prakāś-bhaktamālī* (citato da B. Śrīvāstav in *op. cit.*, p. 192), egli avrebbe ricevuto l'ordine di fondare il centro di Revāsā dal suo condiscipolo Kīlādās. L'attuale *mahant* di Revāsā, Rāghavācārya, in un suo scritto, dà notizia del fatto che a Revāsā si conserva ancora memoria del luogo in cui Agradās soleva dedicarsi all'ascesi: esso si trova sul lato ovest del Baṛā Mandir, a nord di Revāsā. Cfr. Rāghavācārya Vedāntī, *Śrī Rāmānanda sampradāya meṃ Agradevācārya*, in *Śrīmaṭh Smārīkā*, Rāmānandācārya Anusāṃdhān Samsthān, Vārāṇasī 1989, p. 248.

⁷³¹ Cfr. *Bhaktamālī, dohā* 4, p. 40, dove Nābhādās afferma di aver ricevuto da Agradev (Agradās) l'ordine (*ajñā*) di cantare la gloria dei devoti (*bhaktan kau yaśa*), come ineguagliabile mezzo per attraversare l'oceano dell'esistenza (*bhavasāgara ke tarana kau, nāhina aura upāy*).

krama).⁷³² Nel breve profilo che ne traccia Nābhādās e, più ancora, nei commentari di Priyādās e di Rūpkalā, il tratto biografico più singolare della figura di Agradās, che ben si confà alla sua personalità di *rasik*, è certamente il suo amore per i fiori e per il suo celebre giardino (*prasadha bāga*) di cui egli si curava personalmente con grande dedizione, coltivando e raccogliendo egli stesso i fiori e le foglie occorrenti per la *pūjā*. Proprio in questo giardino, ove trascorrevva gran parte del suo tempo, egli avrebbe ricevuto la visita di Mānsiṃh, il *rājā* di Āmer, venuto appositamente a incontrarlo. Si racconta che un giorno Agradās, secondo il solito, stava curando il suo giardino, non senza aver lasciato qualcuno di guardia alla porta per proteggere la sua solitudine, quando giunse il *rājā* col suo vasto seguito. Agradās era appena uscito dal giardino per gettare foglie secche e altri rifiuti e, vedendo il giardino invaso da quella folla rumorosa, non vi fece rientro, ma si sedette semplicemente sotto un albero e s’immerse nella contemplazione del Signore. Così lo trovò il suo discepolo Nābhādās, uscito alla sua ricerca, e lacrime di commozione presero a scorrere nei suoi occhi, contemplando l’umiltà e la semplicità del proprio guru. Il fatto ovviamente non mancò poi di fare breccia anche nel cuore di Mānsiṃh, quando egli riuscì finalmente a trovare il sant’uomo che stava cercando.⁷³³

La fondazione di Rev ās ā e del Rasik-sampradāya non sono l’unico lascito di Agradās: di lui ci sono pervenute anche alcune opere poetiche in hindī e un paio di opere in sanscrito (ma queste ultime – *Rahasyatraya* e *Aṣṭayā ma* – sarebbero di dubbia attribuzione).⁷³⁴ Tra le opere hindī la più celebre è senza dubbio la *Dhy ān-mañjarī* (o *R ām-dhyā n-mañjarī*), un’operetta di 79 strofe, di cui si conoscono varie edizioni⁷³⁵ e che è considerata come la più importante fra le prime opere del Rasik-sampradāya. Come si può evincere dal titolo stesso dell’operetta (“Mazzo di fiori della contemplazione”), il suo tema è la contemplazione (*dhyā na*) della coppia divina di R āma e Sītā : tale contemplazione è definita come *amṛt ras* ed è considerata come un privilegio riservato ai *rasik jan*, in confronto alla quale nulla valgono conoscenza, yoga e asceti (*jñāna joga tapa*, vv. 71-72). La contemplazione s’incentra dapprima sulla

⁷³² *Ibidem*, 41, pp. 312-313.

⁷³³ Cfr. *Bhaktamāl*, ed. cit., pp. 314-315.

⁷³⁴ È quanto afferma Balbhadrā Tivā rī nella sua prefazione alla *Agradās Granth āvalī*, di cui ha curato anche l’edizione (Satyendra Prak āsan, Ilāhā bā d 1985, p. 6).

⁷³⁵ Quasi tutte le edizioni in questione risalgono alla fine del XIX secolo o all’inizio del XX, come le due edizioni del 1898 e del 1900, citate da B. Śrīvāstav in *op. cit.*, p. 491 e quella di Budaon del 1905, esaminata da R.S. McGregor in *The Dhy ān-mañjarī of Agrad ās*, in *Bhakti in Current Research 1979-1982*, edit. by M. Thiel-Horstmann, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1983, pp. 238-243. L’edizione qui utilizzata è quella curata da B. Tiv ārī nella *Agradās Granthā valī*, cit., pp. 47-57.

dimora (*dhā ma*) di Rā ma e Sītā : un'Avadhpurī celeste, scintillante di gemme, circondata da boschetti e giardini, dalle fresche acque e dagli alberi carichi di frutti (vv. 3-17). Con un'immagine ardita, la corrente splendente (*ujjala dhārā*) della Sarayū (*Sarju*) celeste è considerata essa stessa un'imbarcazione per attraversare l'oceano dell'esistenza (*bhava sā gara*, v. 19). Tutti gli abitanti sono di straordinaria bellezza, dediti a contemplare il Signore Rāma, a cantare le sue imprese (*raghuvara carita*) e a ripetere il suo nome distruttore del peccato (*aghaharaṇa*, vv. 9-12 e 20). Rāma e Sītā siedono nel pericarpo di un loto meraviglioso posto su un trono di gemme, collocato a sua volta su un aureo altare che sorge sul terreno accanto al *kalpavṛkṣa*, l'albero che esaudisce tutti i desideri (vv. 28-30). Una lunga sequenza (vv. 31-65) è poi dedicata alla minuziosa descrizione della coppia divina, del suo abbigliamento, dei suoi ornamenti. Rāma è contemplato nella sua forma universale (*akhila rūpa*), immerso in una luce abbagliante: i suoi orecchini sorpassano lo splendore di sole e luna e il suo diadema risplende come schiere di soli. Alla sua sinistra è Sītā avente forma di *saccid ānanda* (termine che, riferito a Sītā, indica una piena condivisione della natura divina del suo sposo), dotata anch'essa di divina bellezza e splendore. Ai loro piedi stanno tutti gli dèi in atteggiamento adorante (v. 70).

Risulta evidente come, per i temi trattati e per l'atmosfera rarefatta dell'opera, siamo qui ben lontani dalle opere "yogiche" ascritte a Rāmānanda, in particolare dal *Siddhānta paṭal*, la cui attribuzione alla *tapasī śākhā* è, come abbiamo visto⁷³⁶, quasi certa e che pure potrebbe essere all'incirca contemporaneo della *Dhyān-maṅjarī*. L'influenza *kṛṣṇaita* risulta evidente anche dagli appellativi, alquanto inusitati, di Rāma, come quello di Avadhī Bihārī (v. 65): Bihārī, il "Giocoso", è un noto appellativo di Kṛṣṇa che appare poco consona alla figura di Rāma. È ben vero che l'appellativo di Bihārī compare anche nel *Rāmcaritmānas*, per esempio nel celeberrimo passo di I, 111, 2 (*maṅgala bhavana amaṅgala hārī / dravau so dasaratha ajira bihārī*), ma è rivolto a Rāma bambino, ed è opinione comune che Tulsīdās nel cantare l'infanzia di Rāma si sia ispirato alla letteratura *kṛṣṇaita*, in particolare al *Bhāgavatā-purāṇa*. Del resto, Tulsīdās e Agradās erano contemporanei.

Per quanto riguarda la *Dhyān-maṅjarī* di Agradās, uno studio di McGregor ne ha mostrato la dipendenza dalla *Rā s-pañcā dhyā yī* di Nandadā s, uno dei poeti *kṛṣṇaiti* degli *aṣṭachā p*, legati al *puṣṭi-mā rga* di Vallabhā cā rya.⁷³⁷

⁷³⁶ Cfr. cap. IV, 1.3.

⁷³⁷ Cfr. R.S. McGregor, *The Dhyān-maṅjarī*, cit., pp. 241-243. Su Nandadā s e i poeti degli *aṣṭachā p* ("otto sigilli"), cfr. R.S. McGregor, *Hindi Literature*, cit., pp. 83-88; P. Mītal, *op. cit.*, pp. 266-271 e B. Upā dhyā ya, *Vaiṣṇava sampradā yom*, cit., pp. 364-373. Su

Strettamente legata alle tematiche e, più ancora, alla particolare atmosfera della poesia kṛṣṇaita è anche la *Sā dhanā Gīt āvalī*⁷³⁸, scritta per essere cantata: ogni *pad* infatti è collegato a un *rā g* musicale. Oggetto del canto sono gli episodi più salienti della *rā mkathā*, la storia di Rāma, a ciascuno dei quali è assegnato un *r āg* diverso, appropriato ai sentimenti e agli stati d'animo che esso esprime. Vi si cantano anche i diversi giochi amorosi di Rāma e Sītā nelle diverse stagioni dell'anno, dando ampio spazio allo *śṛṅgar ras* (il "sapore erotico"), e vi si esalta la grazia che essi dispensano sui devoti.

Affatto diverso è invece il tema delle *Kuṇḍaliyām*, strofe di sei versi che contengono spiegazioni e commenti di detti e proverbi popolari, secondo il punto di vista della *rasik bhakti*.⁷³⁹ Si tratta di un testo prezioso per le informazioni che contiene sugli usi e costumi e sulla mentalità della società dell'epoca.

3.2 La rasik bhakti dei Rāmānandī

Dopo questa breve presentazione del personaggio e delle opere di Agradās, che può essere considerato il capostipite del Rasik-sampradāya⁷⁴⁰, vediamo i principi dottrinali sui quali si fonda. La dottrina del Rasik-sampradāya prende le mosse dalla teologia kṛṣṇaita fondata sulla concezione del Divino come supremo *Rasa*: un'idea che ha il suo fondamento vedico in quei versetti delle *Upaniṣad* che parlano della Realtà suprema, o dell'esperienza di essa, in termini, appunto, di *rasa*.⁷⁴¹ È questo un termine sanscrito molto pregnante e di difficile resa,

Vallabhā cārya e il *puṣṭimā rga* cfr. G.H. Bhatt, *The School of Vallabha*, in *The Cultural Heritage of India*, The Ramakrishna Mission, Calcutta 1953, vol. III, pp. 347-359.

⁷³⁸ Edita da B. Tivārī, in *Agradās Granth āvalī, cit.*, pp. 59-120.

⁷³⁹ Può essere un esempio il celebre detto della quarta *kuṇḍalyā*: *ā ga laḡamtau jhoparā jo nikasai so lā bha*, «Quando una casa (propriamente "una casupola" o "una capanna") va in fiamme, ciò che si salva è tutto di guadagnato», *Agradās Granthā valī*, p. 18. L'idea che qui si esprime è naturalmente quella che quando tutto va in rovina bisogna esser contenti se si salva qualcosa. Il termine *kuṇḍaliyā* designa un tipo di metro poetico in cui i primi due versi sono *doh ā* e gli ultimi quattro *rolā* (*doh ā* e *rolā* sono distici con differenti metri).

⁷⁴⁰ Secondo H. Hindocha, la fioritura di una spiritualità *rasik* nell'ambito di quella ramaita non sarebbe stata un fatto nuovo nella storia delle religioni hindū. Pur essendo Agradās colui che le fornì le basi teoriche, essa avrebbe dei precedenti nel movimento degli *ālyār* già a partire dal VII secolo e troverebbe riscontro in una notevole serie di testi. Cfr. H. Hindocha, *Rāmarasika Cult in the Rāmāyaṇa Tradition*, in *Critical Perspectives on the Rāmāyaṇa*, edited by J.K. Dodiya, Sarup & Sons, Delhi 2001, pp. 104-130.

⁷⁴¹ Come *sarvarasa* è descritto l'*ātman* presente nel cuore (*ātmā'ntarhṛdaya*) in *Chāndogyaupaniṣad* III,14,4. Ancor più significativi, dal punto di vista dei *rasik*, sono i termini in cui si esprime la *Taittirīya-upaniṣad* (II,8,4): *raso vai saḥ / rasaṃ hyevāyaṃ labdhvānāndī bhavati* «Questo [il *Brahman*] in verità è il *rasa*. Solo quando si consegue questo *rasa* si diventa beati (dotati di *ānanda*)».

suscettibile di varie traduzioni, ciascuna delle quali però non può che impoverirne la ricchezza di significato. *Rasa* vuol dire in una prima accezione “succo” e “sapore” e, in estetica, indica l’esperienza del puro godimento estetico, paragonabile alla stessa beatitudine divina (*ānanda*), trattandosi di un’esperienza trascendente e universale che si ha soltanto quando il fruitore dell’opera d’arte si eleva al disopra del suo personale coinvolgimento nello stato d’animo (*bhāva*) espresso e suscitato dall’opera stessa. Il *bhāva* in altre parole suscita o evoca il *rasa* nel fruitore dell’opera d’arte, ma non lo “produce” veramente, essendo il *rasa* un sentimento universale che partecipa, per sua natura, dell’*ānanda* divino e non può quindi dipendere, in un rapporto di causa-effetto, da elementi contingenti ed esteriori.⁷⁴²

Parlare di Dio come *Rasa* significa per il devoto considerarlo come il godimento supremo e il supremo desiderio. La *bhakti* stessa si configura come *rasa*: uno stato interiore permanente, meraviglioso e dilettevole, di purissimo amore per il Signore. Tale amore può esser quello del servo per il Padrone (*dāśya*), dell’amico per l’Amico (*sakhya*), dei genitori per il Figlio (*vātsalya*), dell’amante per l’Amato (*mādhurya*). In realtà la formulazione classica dei principali *bhāva* che caratterizzano la *bhakti* – formulazione che dalla teologia *kṛṣṇaita* dei Gosvāmin passò in quella del Rasik-sampradāya – comporta anche un quinto *bhāva*, *śānta*, che precede quelli che sono stati qui elencati, ma più che di un tipo di relazione con Dio indica lo stato d’animo profondamente pacificato in cui deve trovarsi il devoto per poter contemplare la grandezza divina. Gli altri quattro *bhāva* si sviluppano coltivando un tipo di relazione col Signore che si rifà al modello di uno dei personaggi che presero parte alla vicenda terrena di Kṛṣṇa: *dāśya* è la relazione dei servi (*dāśa*), *sakhya* è quella dei suoi compagni di giochi e dei suoi amici (*sakha*), *vātsalya* è quella di coloro che amarono il piccolo (*vatsa*)⁷⁴³ Kṛṣṇa di un affetto paterno o materno a partire da Yaśodhā, la madre adottiva, e infine *mādhurya* è quella di Rādhā e delle altre *gopī* che videro in lui il proprio Amato.

⁷⁴² Sul tema dell’esperienza del *rasa* e del suo rapporto con i *bhāva* si veda G. Boccali, *Parte terza. La letteratura classica*, in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell’India*, UTET, Torino 2000, pp. 447-453. Particolarmente illuminanti sono le osservazioni di A.K. Coomaraswami, in *La danza di Śiva*, Luni, Milano-Trento 1997, pp. 43-45; *La trasfigurazione della natura nell’arte*, Rusconi, Milano 1976, pp. 53 ss; *Il grande brivido*, Adelphi, Milano 1987, pp. 110-115. Sul tema cfr. anche M. Piantelli, *Estetica e spettacolo nel pensiero dell’India classica*, in *Maschere, musiche e danze dell’Asia*, La Biennale di Venezia, 1980, pp. 27-29 e D.R. Kinsley, *The Divine Player. A Study of Kṛṣṇa Līlā*, Motilal, Delhi 1979, pp. 150-153.

⁷⁴³ *Vatsa* significa “vitello” e poi anche “cucciolo” in generale. Nell’uso più comune si tratta però di un termine con una forte connotazione affettiva, col quale ci si rivolge a un figlio (di qualunque età) e ai bambini in generale. Un approccio devozionale molto simile a quello della *vātsalya bhakti* è presente anche nella mistica cristiana: si pensi alla devozione a Gesù Bambino, di cui il più celebre esempio è forse S. Teresa di Lisieux.

La *mā dhurya bhakti*, la *bhakti* “della dolcezza”, dominata dallo *śṛṅgara rasa*, il “sapore” erotico, è considerata come il culmine dell’esperienza devozionale ed è la forma di *bhakti* che più ha ispirato artisti e poeti. Il devoto, identificandosi con Rā dhā o con una delle pastorelle (*gopī*) amate da Kṛṣṇa, s’immerge nella contemplazione dei suoi giochi amorosi (*r ās līlā*) e della sua divina bellezza e anela all’unione mistica con lui, l’Amato divino, nel talamo del proprio cuore.

Il Rasik-sampradāya dei Rāmānandī ha fatto propria la dottrina della *bhakti* kṛṣṇaita con alcuni imprescindibili aggiustamenti, dovuti alle diverse caratteristiche del personaggio di Rāma e della religione ramaita. Al personaggio di un Kṛṣṇa bambino, scanzonato e giocherellone, e di un Kṛṣṇa giovinetto amante appassionato di pastorelle adultere, fa riscontro un Rāma che fin da bambino riveste i panni di protettore del *dharma* e che rimane fedele, in età adulta, a una sola sposa anche durante la lunga separazione da lei. Pur se gli amori di Kṛṣṇa con le *gopī* sono interpretati dai Maestri kṛṣṇaiti in modo allegorico, come espressione del legame che unisce Dio ai *jīva*, tuttavia è evidente che il rigore morale che caratterizza la figura di Rāma (e la religiosità ramaita) mal si presta a supportare una teologia e una pratica mutuata dalla religione kṛṣṇaita, senza una notevole quantità di accomodamenti. Non è certo un caso che nella contemplazione dell’amore di Rāma e Sītā, che sostituisce la contemplazione degli amori di Kṛṣṇa con le *gopī*, la coppia divina sia solitamente immaginata non nella terrena Ayodhyā (o in un altro luogo del *Rāmāyaṇa*), ma nello splendore glorioso e lontano del Sāket, il paradiso di Rāma⁷⁴⁴, come avviene nella *Dhyān-mañjarī* di Agradās. La dimensione trascendente in cui sono collocati Rāma, Sītā e i personaggi del loro seguito sembra quasi voler salvaguardare i *bhakta* dalla tentazione di applicare impropriamente, in modo troppo umano, la *rās līlā* che essi contemplano nel proprio cuore.⁷⁴⁵ Il ruolo che hanno le *gopī* nella teologia kṛṣṇaita è assunto –

⁷⁴⁴ Sulla concezione del Sāket cfr. P. Lutgendorf, *The Life of a Text Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, University of California Press, Oxford 1991, p. 316.

⁷⁴⁵ Osserva in termini espliciti B.P. Siṃh che in questo modo ne ebbe un gran vantaggio “la protezione del retto comportamento” (*sad ācā r rakṣā*). *Op. cit.*, p. 326. In effetti bisogna dire che – eccezion fatta per la scuola tantrica bengalese dei Sahajiyā, che consideravano l’unione sessuale come espressione dell’unione mistica di R ādh ā e Kṛṣṇa – i più seri maestri kṛṣṇaiti hanno sempre scoraggiato ogni tentativo di legittimare qualsiasi forma di libertà sessuale che prendesse a pretesto il comportamento di Kṛṣṇa; tuttavia questa tendenza, o forse sarebbe meglio dire questa tentazione, è stata sempre presente nei movimenti kṛṣṇaiti. Maestri come Jīva Gosvā mī e Rūpa Gosvā mī, per allontanare ogni equivoco, giunsero al punto di sostenere che le *gopī*, nella loro forma reale, erano tutte spose legittime di Kṛṣṇa poiché i pastori loro consorti ne avevano sposato soltanto la forma visibile e illusoria. Cfr. Chanda Chatterjee, *Il crocevia dell’identità*, a cura di F. Squarcini, Pacini, Ospedaletto (Pisa) 1996, p. 60. È significativo il fatto che, secondo le ricerche antropologiche condotte da P. van der Veer fra i Rāmānandī di Ayodhy ā, i *sā dhu rasik* sarebbero i meno fedeli al voto di castità (cfr. *op. cit.*,

anche in questo caso con molti aggiustamenti – dalle *sākhī*, le amiche di Sītā, la più importante delle quali divenne poi Cāruśīlā, un *alter ego* di Hanumān che assume le sembianze di una fanciulla per potersi dedicare al servizio di Sītā.⁷⁴⁶ Hanumān è ritenuto il primo *ācārya* del Rasik-sampradāya, poiché fu il primo a essere iniziato direttamente da Sītā. Nella visione dei *rasik*, dunque, l’eroico Hanumān, forte e virile, patrono dei lottatori si trasforma in una dolcissima *sākhī*, pienamente rispondente ai canoni della *mādhuryopāsan*.⁷⁴⁷ Seguendo l’esempio di Hanumān e di altri importanti personaggi del *Rāmāyaṇa* che si trasformarono in *sākhī* per poter restare al servizio di Sītā⁷⁴⁸, anche il devoto *rasik* deve identificarsi con una *sākhī* e dedicarsi alla contemplazione di Rāma e Sītā, del divino amore che li unisce e del celeste splendore in cui essi perennemente dimorano. Per alcuni *bhakta* tale identificazione può spingersi fino al punto di indossare la *sārī* e gli ornamenti femminili, almeno durante il culto.⁷⁴⁹

Uno sviluppo relativamente recente del Rasik-sampradāya si ebbe con la sua ramificazione in due branche principali: la *svasukhī śā khā* e la *tatsukhī śā khā*, che si caratterizzano proprio per il diverso ruolo attribuito alle *sākhī*. Fondatore della prima fu Rā mcarandā s (1787-1833)⁷⁵⁰, celebre soprattutto per il suo commentario al *Rā mcaritm ānas*. Nella dottrina da lui insegnata, c’è fra le *sākhī* – con cui si identificano i devoti – e il Signore Rāma un rapporto come quello fra marito e moglie (*pati-patnī-bhā v*) e le *sākhī* sono “godute” (*bhogy ā*) da Rāma. Le *sākhī* ardon dal desiderio di unirsi al proprio “Lā l” (cioè a Rāma stesso), condividendo l’amore sponsale di Sītā.⁷⁵¹

per esempio pp. 171 e 79-80).

⁷⁴⁶ Su Hanumān come Cāruśīlā cfr. P. Lutgendorf, *Hanuman’s Tale. The Message of a Divine Monkey*, Oxford University Press, New York 2007, p. 118-119.

⁷⁴⁷ Il “culto (*upā san*) caratterizzato da dolcezza (*m ādhurya*)” è ovviamente quello dei *rasik*, seguaci della *m ādhurya bhakti*.

⁷⁴⁸ Nello schema che ci fornisce P. van der Veer (in *op. cit.*, p. 162), accanto a Hanumā n, nei panni di una *sākhī*, vi sarebbero anche il re delle scimmie Sugrīva, il prode suo nipote Aṅgada, il suo ministro Jā mbav ān, Vibhīṣaṇa, il fratello “buono” di Rā vaṇa divenuto poi re di Laṅkā, e i tre fratelli di Rāma: Bharata, Lakṣmaṇa e Ś atrughna.

⁷⁴⁹ Sembra che questo fatto sia spesso visto con sospetto, se non addirittura con derisione, dalla gente. Cfr. D. Hartsuiker, *op. cit.*, p. 59.

⁷⁵⁰ Questa è la datazione della sua vita secondo Śrīvāstav (*op. cit.*, p. 215); McGregor invece colloca la sua nascita nel 1760 (*Hindi Literature, cit.*, p. 170). R āmcarandā s sarebbe decimo nella discendenza da Agradās (cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 217). Sulla figura di R āmcarandā s cfr. P. Lutgendorf, *The Life of a Text, cit.*, pp. 140-141.

⁷⁵¹ Naturalmente c’è in quest’idea una forzatura che appare evidente a chiunque abbia dimestichezza col personaggio di Rāma e con i valori morali di cui è portatore! “Lā l” è un aggettivo esprimente intimità e tenerezza che si usa nei confronti di un figlioletto o dell’amato. Anche il suo impiego denota una chiara influenza kṛṣṇaita: è infatti uno degli appellativi più usati nei confronti di Kṛṣṇa, e specialmente di Kṛṣṇa bambino.

Rā mcarandā s fu *mahant* del J ānkī Gh āṭ di Ayodhyā , che è tuttora uno dei più importanti centri del Rasik-sampradāya.

Fondatore della *tatsukhī śākhā* fu un discepolo di costui, Jivā rā m “Yugalpriyā ”, autore di una fra le più importanti opere agiografiche scritte a imitazione della *Bhaktamāl* di Nābhādās e qui già più volte citata, la *Rasik-prakāś-bhaktamāl* (del 1849)⁷⁵², che gli valse l’appellativo di “secondo Nābhādās”. In questa *śākhā* il *pati-patnī-bhā v* è sostituito dal *sākhī-bhā v*: le “amiche” cioè rimangono “amiche”, non godono come Sītā la gioia dell’unione con Rāma, ma semplicemente condividono la gioia della coppia divina. I *tatsukhī* sono perciò coloro che godono dell’altrui felicità, in contrapposizione con gli *svasūkhī* che godono della propria (*sva*). Ciò a cui aspira il devoto-*sākhī* è in questo caso la pura contemplazione del *krīrā-vilā s*, i giochi amorosi di Rāma e Sītā , salvando così, anche nella sfera trascendente del Sā ket, la fedeltà di Rāma a una sola sposa (*ekapatnīvratā*), tanto esaltata nell’etica ramaita.

3.3 Sūrkiśor e la scoperta di Janakpur

All’interno del Rasik-sampradāya, sempre per l’evidente influenza esercitata dalla religiosità kṛṣṇaita, ebbe una non trascurabile importanza anche la pratica del *vātsalya-bhā v* che annovera tra i suoi esponenti più importanti un personaggio curioso come Sūrkiśor, vissuto probabilmente tra la fine del XVII e la prima metà del XVIII secolo e originario del Rājasthān. A Galtā egli avrebbe ricevuto il *Rāma-mantra* da Khemdās, un discendente spirituale di Kīldās, e qui avrebbe trascorso i primi tempi della sua vita monastica.⁷⁵³ Il nome di Sūrkiśor, ardente *bhakta* di Sītā, che egli amava come nipote (figlia del fratello), è strettamente legato a quello di Janakpur, alla sua scoperta e alla sua “colonizzazione” da parte dei Rāmānandī.⁷⁵⁴ Vuole la tradizione che Sūrkiśor portasse sempre con sé una *mūrti* di Sītā e che coccolasse la “nipotina” fra le braccia con tenerezza paterna, offrendole spesso dei dolci, come si fa con una bimba. Si dice che egli ardesse dal desiderio di vivere nel luogo in cui un tempo sorgeva il palazzo del saggio e pio re Janaka, il padre di Sītā di cui si

⁷⁵² Della *Rasik-prakāś-bhaktamāl* s’è già parlato a proposito delle fonti minori sulla vita di Rā m ānanda (in cap. II, 1.4).

⁷⁵³ Cfr. R. Burghart, *The Discovery of an Object of Meditation: Sūr Kiśor and the Reappearance of Janakpur*, in *Bhakti in Current Research*, cit., p. 63, nota 12 e p. 55. Anche B. Śrīvāstav assegna Sūrkiśor alla *parampar ā* di Kīldās (*op. cit.*, p. 211 e 311). Il Khemd ās guru di Sūrkiśor non va confuso col Khemd ās discepolo di Ṭīlā , uno fra i più importanti discepoli di Kṛṣṇadās Payahār ī, dopo Kīldās e Agradās (cfr. *Bhaktamāl*, *chappay* 151, p. 836), al quale B. Śrīvāstav (in *op. cit.*, p. 132) ipotizza che sia da attribuire la composizione del *Siddh ānta paṭal* (cfr. *supra*, cap. IV, 1.3, nota 39).

⁷⁵⁴ La località si trova in territorio nepalese e non va confusa con l’omonima località del Madhya Pradesh.

considerava fratello, ma nessuno sapeva dove fosse. Gli venne allora in aiuto Sītā stessa, che gli ordinò di abbandonare la sua *mūrti* e di recarsi nella Mithilā, ordine che Sūrkiśor eseguì prontamente. Un giorno, mentre si riposava all’ombra di un albero, vide spuntare dalla terra la statua di Sītā, da lui abbandonata: seppe allora di essere giunto nell’antica Janakpur. Secondo un’altra versione della storia, riferita da Lutgendorf⁷⁵⁵, furono gli altri devoti a sottrargli la *mūrti* di Sītā, considerando le attenzioni di cui Sūrkiśor la faceva oggetto come una mancanza di rispetto. Col cuore spezzato, egli si recò nella Mithilā alla sua ricerca e Sītā lo ricompensò con il miracoloso ritrovamento della statua. L’apparizione di Sītā dalla terra ben si accorda col suo mito: ella infatti nasce dalla terra, spuntando dal solco tracciato dal padre con un aratro per delimitare il terreno sacrificale, e alla terra fa poi ritorno, scomparendo inghiottita da essa.⁷⁵⁶

Un particolare assai curioso della vita di Sūrkiśor è il fatto che egli aveva assunto il ruolo di zio di Sītā a tal punto che ben raramente si recava ad Ayodhyā e mai vi trascorreva la notte o vi prendeva cibo, in ossequio al costume indiano secondo il quale i familiari della sposa non chiedono ospitalità alla famiglia dello sposo.⁷⁵⁷

Sūrkiśor è autore del *Mithilā-vilā s*, una raccolta di diciotto poemetti per un totale di sessantaquattro strofe in lode di Sītā, esaltata come suprema forma divina, e in lode della Mithilā e di Janakpur. Vi si trovano descrizioni di luoghi e di templi, molti dei quali hanno ancora un riscontro nella Janakpur di oggi.⁷⁵⁸ La città divenne poi un frequentato luogo di pellegrinaggio ramaita ed è tuttora un importante centro dei Rāmānandī *rasik*.

La “scoperta” di Janakpur da parte di Sūrkiśor e il conseguente arrivo dei Rāmānandī in quella località è soltanto un episodio di un fenomeno ben più vasto: l’espansione dei Rāmānandī, a partire dalla fine del XVII secolo verso est, nella pianura gangetica, fino al Bihār e al Terai. Come abbiamo visto, il Rasik-sampradāya nacque e, nella prima fase della sua

⁷⁵⁵ Cfr. *The Secret Life of Rāmacandra of Ayodhyā*, in *Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*, edited by P. Richman, University of California Press, Berkeley 1991, p. 226.

⁷⁵⁶ Cfr. *Vālmīkī Rāmāyaṇa* I, 66, 12-14 e VII, 97, 14-16 e *Adhyātma-rāmāyaṇa* I, 6, 59-60 e VII, 7, 42-44. Sulla connessione fra Sītā e la terra cfr. *Alcune considerazioni sulla percezione della figura di Sītā ieri e oggi*, in *Voci e conflitti*, editor A. Consolaro, DOST Critical Studies 10, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2010, pp. 22-25.

⁷⁵⁷ L’acceptare ospitalità o doni di vario genere e tipo dalla famiglia dello sposo potrebbe suonare come un pagamento della sposa e quindi profanare il *kany ād ān*, il “dono della fanciulla”, atto sacro che non può diventare oggetto di scambio.

⁷⁵⁸ Per altre notizie su Sūrkiśor e per una dettagliata presentazione del *Mithilā-vilā s* cfr. R. Burghart, *The Discovery... cit.*, pp. 55-63. Cfr. anche B. Śrīvāstava, *op. cit.*, pp. 211-212.

storia, si sviluppò nel Braj e nel Rājasthān orientale, ma nel corso del XVIII secolo, durante la massiccia “colonizzazione” di Ayodhyā da parte dei Rāmānandī, il principale centro *rasik* si spostò pian piano da Revāsā alla città santa di Rāma. Ancora oggi Ayodhyā è il vero centro dei Rāmānandī *rasik*, che vi hanno fondato alcuni dei loro principali *maṭh* e l’hanno resa sede di autorevoli studi teologici.⁷⁵⁹

4. Bālānanda e i nāgā

Dopo la nascita del Rasik-sampradāya, un’ulteriore svolta nella storia dei Rāmānandī si ebbe all’inizio del XVIII secolo con l’organizzazione del così detto Rāmdal, l’“esercito di Rām”, composto di *sādhu nāgā* (“nudi”). Teatro degli avvenimenti che videro il costituirsi di quest’organizzazione furono ancora una volta il Rājasthān e il vicino Braj, in particolare le zone dell’attuale Jaypur e di Vṛndāvan, che, nell’India settentrionale, può esser considerata il cuore pulsante del movimento *vaiṣṇava* di quell’epoca. Gli avvenimenti in questione riguardarono non solo i Rāmānandī, ma tutti i *sampradāya vaiṣṇava*, ed ebbero come protagonista principale una curiosa figura a metà strada tra il monaco e il capo politico e, più ancora, militare: Bālānandajī, venerato dai Rāmānandī come *avatāra* di Hanumān. Nato in un villaggio del Rājasthān nel 1653, ancora fanciullo diventò discepolo di Virajānanda (o Brajānanda) a cui successe nella guida dell’importante *gaddī* di Cāṁdpol (Jaypur), fondato da Anabhayānanda, quinto in linea discendente da Sursurānanda, discepolo di Rāmānanda.⁷⁶⁰ Egli dedicò gran parte della sua vita a organizzare militarmente i Rāmānandī reagendo ai frequenti soprusi di cui

⁷⁵⁹ In questa sezione sono stati tracciati soltanto alcuni lineamenti essenziali del Rasik-sampradāya, ai cui Maestri si deve la stragrande maggioranza delle opere dottrinali e poetiche prodotte dai Rāmānandī. Per ulteriori approfondimenti rimando alle opere già citate di P. Lutgendorf (*The Secret Life of Rāmacandra of Ayodhyā*), di B. Śrīvāstav (*op. cit.*, pp. 190-194 e 208-225); di R.S. McGregor (*Hindī Literature*, pp. 107-109 e 167-171) e di R. Śukla (*op. cit.*, pp. 105-106). Si veda inoltre, per gli aspetti dottrinali, G. Kavirāj, *R āmbhaktimūlak ras-sā hīya*, in *Bh āratīya saṁskṛti aur sā dhan ā*, vol. II, Bihār-rāṣṭrībhāṣā-parīṣad, Patnā 1964, pp. 79-91 e, per un approccio antropologico, P. van der Veer, *op. cit.*, specialmente pp. 159-172. Sul Rasik-sampradāya lo studio più importante rimane probabilmente quello di B.P. Siṁh, *R āmbhakti meṁ rasik samprad āya*, edito a Balrāmpur nel 1957: si tratta però di un testo divenuto ormai di difficile reperibilità e che non ho potuto consultare. Tuttavia i suoi dati più significativi sono recepiti in molti degli studi sin qui citati e in particolare nel già citato saggio dello stesso B.P. Siṁh, incluso nel V volume dello *Hindī sā hīya kā bṛhat itihā s*.

⁷⁶⁰ Cfr. P. Mītal, *op. cit.*, pp. 208-209. Il dato relativo alla *guru-paramparā* coincide con quello riportato da B. Śrīvāstav, in *op. cit.*, p. 201, ma non con quello riportato sempre da Śrīvāstav a p. 197 e tratto da *Rāmā nanda-samprad āya kī dvā rā ga ddiyom k ā vivaraṇ* di Rāmṭahaldās, secondo il quale Anabhayā nanda sarebbe terzo in linea di successione da Rāmā nanda attraverso Bhā vānanda (e non attraverso Surā surā nanda).

i Rāmānandī e i *vaiṣṇava* in generale sarebbero stati fatti oggetto soprattutto da parte dei Daśanāmī Saṁnyāsī. Una storia popolare parla di un certo Lakṣmīgiri Gosāī, che avrebbe fatto voto di non toccar cibo, se non dopo aver ucciso ogni giorno almeno cinque *rāmānandī*.⁷⁶¹ In realtà, secondo gli studi di P. van der Veer, questa e altre storie dello stesso tipo rivelerebbero la necessità per i numerosi gruppi (*jamāt*) itineranti di *sādhu rāmānandī*, dediti alla mercatura, di difendere i propri interessi commerciali dagli attacchi dei *nāgā śivaiti* (in particolare dei Gosāī) che, gestendo già da tempo una vasta e ben organizzata rete di commerci, mal avrebbero sopportato la concorrenza dei Rāmānandī. Si parla soprattutto di commercio di cammelli e di cavalli, di attività di cambiavalute..., attività che si svolgevano lungo gli itinerari dei pellegrinaggi, mentre i luoghi santi fungevano anche da importanti centri commerciali. Ecco dunque i conflitti d'interesse e le dispute, che non di rado davano origine a scontri violenti per il controllo delle vie e dei centri commerciali.⁷⁶² Gli scontri furono particolarmente cruenti durante i vari Kumbha Melā dove l'occasione della disputa era in genere la conquista dei primi e più prestigiosi posti nella processione dei *sādhu* verso il bagno sacro.⁷⁶³ Lo stesso Bālānanda sarebbe stato a capo di una grande *jamāt* di monaci-commercianti-guerrieri che di fatto si caratterizzava già come un ramo a sé dei Rāmānandī, avendo persino un proprio tipo di *tilak*.⁷⁶⁴ Non si sa se

⁷⁶¹ Il fatto, ben noto, è riportato con qualche variante, per esempio, da B. Śrīvāstav, in *op. cit.*, p. 227; G.S. Ghurye, in *op. cit.*, p. 177; S. Sinha - B. Saraswati, in *op. cit.*, p. 122 e P. van der Veer, in *op. cit.*, p. 136.

⁷⁶² Cfr. P. van der Veer, *op. cit.*, pp. 133-135. Di questi conflitti dà notizia anche Bakker in *Ayodhyā*, Egbert Forsten, Groningen 1986, pt. I, p. 149. Gli scontri per il controllo della sacra città di Rāma sarebbero divenuti particolarmente cruenti dopo la morte di Aurangzeb avvenuta nel 1707.

⁷⁶³ La storia dei Kumbha Melā, soprattutto nel XVIII secolo, è costellata di scontri tra *nāgā vaiṣṇava* e *śaiva*, scontri che a volte degenerarono in veri e propri combattimenti con centinaia, se non addirittura migliaia di morti. Sul tema cfr. per esempio S. Sinha - B. Saraswati, *op. cit.*, pp. 152-153; G.S. Ghurye, *op. cit.*, p. 112 e 177-178 e R. Burghart, *The Founding of the Ramanandī Sect*, in "Ethnohistory", 25 (2), 1976, p. 126. I Kumbha Melā si tengono a scadenze fissate in base a complicati calcoli astronomici, durante un ciclo complessivo di dodici anni, nei luoghi santi di Prayāg, Haridvār, Nāśik e Ujjain, ma il Kumbha Melā più importante è indubbiamente quello di Prayāg (Allahabad) che ha luogo nella vasta distesa sabbiosa accanto al *saṅgam*, cioè alla confluenza di Gaṅgā e Yamunā. Ogni Kumbha Melā registra la partecipazione di folle oceaniche di pellegrini, giunti da ogni parte dell'India, e costituisce un evento di particolare rilievo soprattutto per i vari ordini religiosi, per molti dei quali il Kumbha Melā rappresenta un'occasione unica per riunirsi e talvolta anche per prendere decisioni importanti (si pensi all'importanza del Kumbha Melā di Ujjain del 1921 nella storia dei Rāmānandī. Sul tema cfr. *supra*, cap. II, 2.4 e nota 216). Sui Kumbha Melā come "festivals of ascetics", cfr. S. Sinha e B. Saraswati, *op. cit.*, pp. 148-165.

⁷⁶⁴ Secondo le fonti raccolte da P. van der Veer, quando i monaci-guerrieri di Bālānanda

spinto dal desiderio di tutelare i propri interessi commerciali o da un sincero desiderio di organizzare, unire e rafforzare i movimenti *vaiṣṇava* in nome della fede comune o, com'è più probabile, da entrambe le cose, Bālānanda si fece promotore nel 1713 a Vṛndāvan di un grande raduno dei rappresentanti dei quattro principali *sampradāya vaiṣṇava*, seguito poi da altri due, nel 1726 e nel 1724, nei dintorni dell'attuale Jaypur. In questi convegni i capi *vaiṣṇava*, impegnandosi a lasciar da parte rivalità e discordie, si dotarono di un'organizzazione militare, un vero e proprio esercito (*dal*), con la funzione di proteggere il movimento *vaiṣṇava* da tutti i suoi possibili nemici.⁷⁶⁵ Gli studiosi hindū di oggi tendono a sottolineare, esagerandolo, il ruolo che questo esercito di monaci-guerrieri ebbe nella protezione degli hindū, e in special modo dei *vaiṣṇava*, dalle aggressioni dei musulmani.⁷⁶⁶ In realtà, sebbene la minaccia islamica fosse realmente presente e incombente sulla società hindū, i “nemici” che si trovavano nel mirino dei fondatori del Rāmdal e dello Śyāmdal (il *dal* kṛṣṇaita) erano, come abbiamo visto, soprattutto altri hindū. Osserva giustamente Mītal che proprio in questo fatto consiste la principale differenza rispetto alla fondazione del Khālsā dei Sikh, avvenuta pochi anni prima (1699) a opera di Govind Siṃh per fronteggiare le minacce di Aurangzeb.⁷⁶⁷

Nel convegno di Vṛndāvan e nei due successivi si gettarono le basi per l'organizzazione dei *nāgā* che, sorta sulla falsa riga della ben più antica organizzazione dei *nāgā śivaiti*, al pari di quella si strutturò in *akhārā*, termine dall'etimologia incerta che può indicare sia le palestre in cui i

erano attaccati dai Daśnā mī, non avevano il tempo per applicare sulla loro fronte il tradizionale *tilak* bianco e rosso, perciò decisero di adottarne uno soltanto bianco (*op. cit.*, p. 136). Il *tilak* in questione è il *luptāsrī*, su cui cfr. *supra*, cap. III, 3.3.

⁷⁶⁵ I quattro *sampradāya vaiṣṇava* in questione sono quelli che facevano capo a Rā mā nanda, Vallabha, Nimbā rka e Caitanya. Sul tema cfr. la sezione successiva. P. Agravāl dà dell'organizzazione del *dal* una lettura un po' particolare: da un lato solo i Rāmānandī avrebbero potuto avere le forze per fronteggiare gli attacchi dei *nāgā* śaiva, dall'altro, non osservando le distinzioni castali, sarebbero stati considerati dagli altri *vaiṣṇava* al pari di «un esercito di *vānara*, buono soltanto a guerreggiare». Cfr. *Akath kahānī prem kī. Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 2009, p. 291. Questo giudizio di Agravāl sembra non tener conto del fatto che, come ora vedremo, questo strano “esercito” non era formato soltanto di *sādhu rāmānandī*.

⁷⁶⁶ Cfr. per esempio B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 227. Negli autori “confessionali” non si tratta soltanto di sottolineature. Per esempio il *rāmānandī* Yogir j Govatsa fa soltanto una fugace menzione degli scontri con i *nāgā* śivaiti, che pure caratterizzarono pesantemente la storia del Rāmdal soprattutto nel XVIII secolo, mentre il ruolo che attribuisce a esso è essenzialmente quello di proteggere gli hindū dalle violenze musulmane. Cfr. Yogirā j Govatsa, *Vaiṣṇava-Kabīr*, Haridvā r 1959, pp. 112-117.

⁷⁶⁷ Cfr. Mītal, *op. cit.*, p. 209. Su Govind Siṃh e la fondazione del Khālsā dei Sikh si veda S. Piano, *Guru N ānak e il Sikhismo*, Esperienze, Fossano 1971, pp. 190-194 e M. Restelli, *I Sikh fra storia e attualità politica*, Pagus, Paese (Treviso) 1990, pp. 39-43.

nāgā si addestrano alla lotta e all'uso delle armi, sia, più in generale, le loro sedi e i diversi "ranghi" che li raggruppano.⁷⁶⁸ La tradizione *rāmānandī* fa risalire a un convegno ancora successivo, quello che si tenne a Galtā nel 1756, la fondazione ufficiale del proprio esercito *nāgā* e la sua suddivisione in tre *anī* (dal sanscrito *anīka*, "esercito", "armata"), delle quali gli *akhārā* sono un'ulteriore suddivisione.⁷⁶⁹ I principali *akhārā vaiṣṇava* sono diciotto: sette *akhārā* di Rāmānandī, che formano il Rāmdal, e undici degli altri tre *sampradāya vaiṣṇava*, *kṛṣṇaiti*, che formano lo Śyāmdal. Gli *akhārā kṛṣṇaiti* sono nel loro complesso in numero maggiore, ma sono i *nāgā rāmānandī* ad avere la posizione di maggior prestigio, detenendo il controllo di tutta quanta l'organizzazione, anche in forza della loro superiorità numerica.⁷⁷⁰ Il Rāmdal è così strutturato: nella prima *anī*, quella dei Nirvāṇī, confluiscono i Rāmānandī Nirvāṇī, Khākī⁷⁷¹ e Nirāvalambī, la seconda *anī*, o Digambarānī, accoglie i Digambarī – i "vestiti di cielo" che ancor oggi sono del tutto o quasi del tutto nudi e che sono considerati i discendenti del gruppo originario dei *nāgā*⁷⁷² –, mentre la terza *anī*, quella dei Nirmohī, raggruppa Nirmohī, Mahānirvāṇī e Santoṣī.⁷⁷³

Come ogni esercito, anche le *anī* dei *nāgā* hanno le proprie bandiere

⁷⁶⁸ Qualcuno fa derivare il termine *akhārā* dal sanscrito *akhaṇḍa*, "indiviso" (cfr. per esempio P. Mītal, *op. cit.*, p. 209), ma lo *Hindī śabdās āgar* e il *Mā nak hindī koś*, lo fanno derivare dal sanscrito *akṣavāṭa*, attraverso il pracrito *akkh āḍaya* o *akkhaāḍo*. Ghurye propone di rendere *akhārā* col termine militare "regiment" (cfr. *op. cit.*, p. 103). Sugli *akhārā śivaiti* cfr. G.S. Ghurye, *op. cit.*, pp. 98-113 e S. Sinha - B. Saraswati, *op. cit.*, pp. 82-100. Di particolare interesse è lo studio di D.N. Lorenzen, *Warrior Ascetics in Indian History*, in JAOS, 1978, 98 (1), pp. 61-75, che parte da una ricerca delle radici della tradizione monastico-guerriera nell'India antica.

⁷⁶⁹ Cfr. P. van der Veer, *op. cit.*, pp. 136-137 e H. Bakker, *Reflections on the Evolution of Rāma Devotion*, in "Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens" XXXI, 1987, p. 33. Entrambi questi autori hanno tratto i dati che riportano da un *paper* presentato da M. Thiel-Horstmann al Third Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages (Leiden 12-15 December 1985) dal titolo *Warrior Ascetics in 18th Century Rajasthan and the Religious Policy of Jai Singh*.

⁷⁷⁰ È quanto sostiene P. van der Veer, in *op. cit.*, p. 139. Secondo l'antropologo olandese sarebbe indicativo di questa superiorità dei Rāmānandī anche lo stesso nome di Rāmdal, ma egli pensa erroneamente che tale nome si riferisca all'intera organizzazione degli *akhārā vaiṣṇava*, mentre così non è. Cfr. P. Mītal, *op. cit.*, p. 359.

⁷⁷¹ J. Campbell Oman, in *Mystics, Ascetics and Saints of India*, Cosmo Publications, New Delhi 1984 (I ed. 1903), p. 189, dovette probabilmente scambiare i Khākī con i *nāgā* in generale (mentre ne sono soltanto una suddivisione), perché li annovera fra le principali "sub-sects or orders" dei Rāmānandī. Anche Wilson considera i Khākī come una «division of the Vaishnavas [...] generally derived, though not immediately, from Ramanand», e li fa risalire a Kīldās (in *op. cit.*, pp. 54-55). La ragione di questo equivoco va probabilmente ricercata nella grande importanza, anche numerica, dei Khākī fra gli *akhārā* dei Rāmānandī.

⁷⁷² Cfr. G.S. Ghurye, *op. cit.*, p. 181.

⁷⁷³ Sull'organizzazione di tutti gli *akhārā* e le *anī vaiṣṇava*, cfr. S. Sinha - B. Saraswati, *op. cit.*, pp. 123 e 127; P. van der Veer, *op. cit.*, p. 138 e B. Śrīvāstava, *op. cit.*, pp. 228-231.

(*dhvaj*): quelle degli *akhārā rāmānandī*, che si differenziano a seconda delle *anī* principalmente per il colore, hanno su di un lato l'effigie di Hanumān, patrono dei *nāgā* e dei lottatori in genere (mentre quelle *kṛṣṇaite* hanno l'effigie di Garuḍa) e sull'altro lato l'effigie di Sūrya, che è considerato un aspetto o una manifestazione di Viṣṇu.⁷⁷⁴

L'iniziazione con la quale si diventa *nāgā* non sostituisce la normale iniziazione monastica, ma è successiva e subordinata a quella, e comporta un lungo periodo di noviziato di una quindicina d'anni, suddiviso in cinque tappe di tre anni ciascuna, superate le quali si è considerati *nāgā* a pieno titolo.⁷⁷⁵

Oggi il principale centro dei *nāgā rāmānandī* non è Jaypur, ma Ayodhyā dove essi sono presenti sin dall'inizio del XVII secolo e dove tutti gli *akhārā rāmānandī* sono rappresentati. Il gruppo più consistente e più importante è quello dei Nirvāṇī, che occupa uno dei luoghi santi più prestigiosi di Ayodhyā, Hanumānāraṅghī, con una comunità di ben cinque-seicento *nāgā* (mentre negli altri *akhārā* di Ayodhyā le comunità in genere superano raramente le trenta persone).⁷⁷⁶

I *nāgā*, che possono risiedere nei loro *akhārā*, sovente ricchi e fortificati, o condurre vita itinerante, si riuniscono plenariamente e ricompongono le loro *anī* di fatto solo durante i Kumbha Melā. In quelle occasioni la lunga e pittoresca "processione reale" (*śāhī julūs*) dei *nāgā*, con i suoi elefanti riccamente bardati, all'interno della quale ogni *akhārā* ha il suo posto ben determinato, costituisce una delle attrattive principali anche per il turista e il curioso.⁷⁷⁷

5. La riorganizzazione dei sampradāya vaiṣṇava e le cinquantadue "porte"

5.1 I catussampradāya

⁷⁷⁴ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 231 e P. van der Veer, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁷⁵ La "carriera" di un *nāgā* contempla ancora due possibili tappe: dopo dodici anni un *nāgā* può diventare *Atīta* ed essere considerato un *siddha nāgā* e, dopo altri dodici anni, un *Mahātīta* (va da sé che i *Mahātīta* sono i *nāgā* più venerabili e godono della più alta considerazione). Sulle tappe del cammino di un *nāgā* cfr. S. Sinha - B. Saraswati, *op. cit.*, pp. 124-125 e G.S. Ghurye, *op. cit.*, p. 185.

⁷⁷⁶ Cfr. P. van der Veer, *op. cit.*, p. 151. Sull'arrivo dei *nāgā* ad Ayodhyā nel XVIII secolo e sulla loro presenza oggi nella città santa di Rāma, cfr. *ibidem*, pp. 142-159. Su Hanumānāraṅghī come sede dei Nirvāṇī cfr. anche H. Bakker, *Ayodhyā, cit.*, pt. II, p. 126.

⁷⁷⁷ Sulla presenza degli *akhārā* ai Kumbha Melā (e sull'ordine in cui sfilano) cfr. S. Sinha - B. Saraswati, *op. cit.*, pp. 154-157; G.S. Ghurye, *op. cit.*, p. 184 e P. van der Veer, *op. cit.*, pp. 140-141. Per alcune belle immagini del Kumbha Melā, con i suoi *sādhu* e i suoi *nāgā*, si veda R. M. Cimino, *Kumbha Mela. Dei, santi e uomini a convegno nella più grande festa hindu*, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 2000.

I primi decenni del XVIII secolo rivestono un'importanza fondamentale nella storia dei movimenti *vaiṣṇava* dell'India settentrionale, non soltanto per il costituirsi degli *akhārā vaiṣṇava*, ma anche per l'organizzazione e il riassetto dei *sampradāya vaiṣṇava*, collettivamente noti come *catussampradāya* (sanscrito *catuḥ sampradāya*). È difficile dire quando si sia formata l'idea di *catussampradāya*: Farquhar ne situa la nascita, per via di congetture, intorno al 1500 d. C.⁷⁷⁸, ma è probabile che si tratti di un'idea assai più antica. Sotto l'etichetta di *catussampradāya* si annoverano i quattro *sampradāya vaiṣṇava* che raccolsero l'eredità dottrinale e culturale dei Pāñcarātra e dei Bhāgavata, i due antichi *sampradāya vaiṣṇava* che col tempo finirono col confondersi e coll'identificarsi.⁷⁷⁹ Le quattro correnti scaturite da questa duplice sorgente sono le seguenti:

- Śrī-sampradāya, che fa capo a Rāmānuja e professa la dottrina del Viśiṣṭā dvaita-vedānta;

- Rudra-sampradāya, che fa capo a Viṣṇusvāmīn e professa la dottrina dello Śuddhā dvaita-vedānta;

- Sanakādi-sampradāya, che fa capo a Nimbārka e professa la dottrina dello Dvaitā dvaita-vedānta;

- Brahma-sampradāya, che fa capo a Madhva e professa la dottrina dello Dvaita-vedānta.⁷⁸⁰

I quattro *sampradāya vaiṣṇava*, oltre alla loro connessione con le antiche tradizioni Pāñcarātra e Bhāgavata, hanno in comune il fatto di far risalire la loro origine trascendente a Viṣṇu stesso, come loro divino fondatore, attraverso l'intermediazione dei personaggi divini da cui prendono il nome i vari *sampradāya* (come Lakṣmī o Śrī per il Rāmānuja-sampradāya). Essi inoltre si riconoscono tutti nella grande famiglia del Vedānta, il che li riconnette all'ortodossia vedica, ortodossia nella quale essi si collocano anche per tutto ciò che concerne quello che, con un'espressione hindī, viene chiamato l'*ācār-vicār* (lett. "comportamento e

⁷⁷⁸ Cfr. *An Outline of the Religious Literature of India*, Motilal, Delhi 1967, rep., p. 327.

⁷⁷⁹ Cfr. G. Kavirāj, *op. cit.*, vol. II, p. 182. Nelle pagine successive (fino a p. 252) si può trovare una bella presentazione dei quattro *sampradāya* e delle loro dottrine. Un'altra presentazione si trova in P. Mītal, *op. cit.*, pp. 146-157. Pāñcarātra e Bhāgavata sono associati e praticamente identificati, per esempio, anche nel saggio di R.G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism Śaivism and Minor Religious Systems*, Indological Book House, Varanasi 1965, I ed. 1913, cap. X, *The Pāñcarātra or Bhāgavata Systems*, pp. 38-41.

⁷⁸⁰ Secondo P. Mītal (in *op. cit.*, p. 147) questo è l'ordine di enumerazione più comune nelle varie fonti da lui esaminate, ma non si tratta di una regola universalmente accettata. Per esempio un passo del *Padma-purāṇa* da lui citato (p. 146, n. 2) pone al secondo posto il Brahma-sampradāya di Madhva e G. Kavirāj, nel saggio citato nella nota precedente, tratta per ultimo il Rudra-sampradāya. In ogni caso l'ordine non rispetta una successione cronologica, in merito alla quale non vi sono dati certi e vi è anzi una grande discordanza di opinioni.

pensiero”)⁷⁸¹.

Un altro elemento che accomuna i *sampradāya vaiṣṇava* è la loro origine meridionale e il fatto che essi ebbero al Sud dell’India i loro centri principali e – almeno inizialmente – la loro sfera di diffusione, con la sola parziale eccezione del Sanakā di-sampradāya. Eccezione parziale perché in realtà anche il primo *ācārya* di questo *sampradāya*, Nimbārka, era di origine meridionale⁷⁸², ma teatro del suo insegnamento fu la zona di Mathurā, dove esistono ancora i primi due centri da lui fondati (Nīmgāmv, vicino a Govardhan, e Dhruvakṣetra a Mathurā).⁷⁸³

A parte dunque il Nimbārka-sampradāya, che era nato e cresciuto nel Braj, tutti gli altri *sampradāya* all’inizio del XVIII secolo erano presenti nell’India settentrionale solo attraverso le loro diramazioni (o sedicenti tali, almeno secondo alcuni studiosi contemporanei)⁷⁸⁴, nate al Nord in tempi più recenti. Così lo Śrī-sampradāya era presente attraverso i Rāmānandī; il Viṣṇusvāmin-sampradāya, che nel frattempo s’era estinto al Sud, aveva i suoi rappresentanti e continuatori nei seguaci del *puṣṭi-mārga* di Vallabhācārya, di cui il Braj era la roccaforte⁷⁸⁵, e infine i seguaci del bengalese Caitanya, numerosissimi soprattutto in Bengala, si riconnettevano per la loro origine al Madhva-sampradāya. Facevano inoltre parte del vasto e composito mondo *vaiṣṇava* vari *sampradāya* “minori” che si collocavano ai margini o al di fuori dell’ortodossia vedica o che semplicemente non si riconoscevano negli antichi *sampradāya vaiṣṇava*, come il Sākhī-sampradāya e il Rādhāvallabha-sampradāya, fondati rispettivamente da Svāmī Haridās e da Hit Harivaṃśa, due Maestri

⁷⁸¹ Veramente la “vedicità” di P āncar ātra e Bhā gavata, che, come abbiamo detto, stanno alla base dei *catuṣsampradāya*, non è al di sopra di ogni sospetto, è stata anzi oggetto di controversia. G. Kavirāj (in *op. cit.*, p. 183, nota 1), nell’esaminare i termini della questione, rileva come una voce autorevole che si levò a difesa del *vaidikatva* dei P āncarātra fu quella di Yāmunācārya, seguita poi da quella di Rāmānuja stesso.

⁷⁸² Nimbārka apparteneva a una famiglia di *Tailāṅga brāhmaṇa* dell’Āndhra Pradeś, originaria di Vaidūryapattana sulle rive della Godāvarī o, secondo altre fonti, originaria del villaggio di Nimbā o Nimbāpur (cfr. P. Mītal, *op. cit.*, p. 153; R.G. Bhandarkar, *op. cit.*, p. 62; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Motilal, Delhi 1975, vol. III, p. 399). Anche la sua datazione è estremamente incerta: si va dal XII secolo fino all’inizio del XV (quest’ultima datazione lo farebbe quasi un contemporaneo di Rāmānanda). Per un esame della questione, cfr. S. Dasgupta, *op. cit.*, pp. 399-402.

⁷⁸³ Cfr. P. Mītal, *op. cit.*, p. 155.

⁷⁸⁴ Si tratta soprattutto di antropologi, come P. van der Veer e R. Burghart, secondo le cui teorie non si tratterebbe di vere “diramazioni”, ma di connessioni costruite a posteriori. A tali teorie, che saranno ancora discusse in seguito, s’è già fatto accenno nel capitolo II, 2.4.

⁷⁸⁵ Come Nimbārka, anche Vallabha era un *Tailāṅga brāhmaṇa* originario dell’Āndhra e come lui visse gran parte della sua vita (1479-1531) nel Braj. Tra i suoi seguaci più illustri si annoverano i poeti dell’*aṣṭachāp* (di cui s’è fatta menzione *supra*, nella sezione 3.1 e nella nota 53), che con le loro dolcissime liriche in vernacolo contribuirono non poco alla diffusione della *kṛṣṇa-bhakti*.

kr̥ṣṇaiti fioriti nel XVI secolo e nella cui dottrina grande importanza viene data a Rādhā come śakti di Kṛṣṇa.⁷⁸⁶

5.2 Savāi Jaysimh e i vaiṣṇava

In questa situazione s’inserisce lo zelo ordinatore di un personaggio davvero singolare: Jaysimh II, noto come Savāi Jaysimh, discendente di quel Mānsimh che abbiamo incontrato nella vita di Kīldās e di Agradās. Salito sul trono dei Kachvā hā di Āmer nel 1699 a soli tredici anni, egli vi regnò fino al 1743, unendo in sé doti di abile politico, di fine stratega, di protettore della cultura e della scienza. Era anzi egli stesso uomo di scienza e appassionato studioso di astronomia, come testimoniano i celebri giardini astronomici e gli osservatori che fece costruire, in ordine cronologico, a Delhi, Ujjain, Jaypur, la città da lui fondata nel 1727, Benares e Mathurā.⁷⁸⁷ Ma ciò che soprattutto interessa il nostro studio è la sua volontà di assumere il ruolo di protettore del *dharma* hindū: significativo è il fatto che, dopo che nel 1720 l’imperatore Muḡal Muhammad Śāh gli ebbe affidato il governo della provincia di Āgrā (comprendente anche il Braj), egli riuscì ad ottenere per i suoi abitanti la soppressione della famosa tassa di capitazione (*ḡizya*)⁷⁸⁸, che ovviamente offendeva e umiliava non poco la sensibilità hindū e la cui abolizione non mancò di infondere coraggio nella popolazione, risvegliando l’orgoglio per il proprio hindū *dharma*.

Jaysimh si prodigò in molti modi per dare forza e unità al mondo hindū, cercando anche di pacificare e di comporre le rivalità, i dissapori e le liti che erano sorti tra i vari *sampradāya*, soprattutto nel Braj, durante il periodo di relativa tranquillità subentrato dopo la morte di Aurangzeb. Tuttavia nel suo zelo di difendere l’ortodossia vedica e il *varṇāśrama-dharma*, egli usò talvolta mezzi discutibili e, se i *sampradāya* delle varie religioni hindū potevano trovare in lui un valido protettore, egli d’altro canto non si faceva scrupoli di intromettersi anche nelle loro questioni interne e persino in quelle attinenti la sfera più strettamente religiosa. Per

⁷⁸⁶ Su questi due *sampradāya* e i loro fondatori cfr. P. Mītal, *op. cit.*, pp. 180-183 e 364-374.

⁷⁸⁷ Sul tema si veda l’interessante saggio di F. Ducrey Giordano, *Jai Singh e i suoi giardini astronomici*, Istituto di Indologia dell’Università di Torino, 1973. Sul regno di Jaysimh in generale e sulla sua straordinaria figura di politico e di scienziato cfr. anche J. Tod - W. Crooke, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, Motilal, Delhi 1971, I ed. 1920, vol. III, pp. 1341-1356.

⁷⁸⁸ Si tratta di una tassa che originariamente veniva applicata dai dominatori islamici alle “Genti del Libro” (ebrei e cristiani), che potevano godere così del “privilegio” di conservare la propria religione sottomettendosi all’Islām, mentre per i seguaci di altre religioni non vi poteva essere altra scelta se non la conversione all’Islām. In India, la *ḡizya* venne applicata anche agli hindū, che la subivano come una “tassa sul *dharma*”. Abolita da Akbar, fu poi reintrodotta da Aurangzeb.

quanto riguarda in particolare i Rāmānandī, egli pretese da parte di tutti i *mahant* l'impegno di abolire la commensalità tra membri di differenti *varṇa*, di non accettare discepoli *antyaj* (senza casta) e di non dare l'investitura del *janeū* agli *sūdra*.⁷⁸⁹

Volendo mettere ordine e dare unitarietà ai vari movimenti *vaiṣṇava* e al tempo stesso pretendendo di inquadrarli a tutti i costi entro le regole e gli schemi tradizionali, Jaysiṃh nel 1726 indisse ad Āmer un grande *dharma-sammelan*, nel quale furono convocati i rappresentanti di tutti i *sampradāya vaiṣṇava*. Essi furono invitati a collegarsi con uno dei *catussampradāya* o a provare, sulla base di prove testuali autorevoli, la legittimità della propria esistenza indipendente, pena la loro soppressione. Significative sono le risposte all'*aut aut* di Jaysiṃh degli Haridāsī e dei Rādhā-vallabhī. I primi si divisero: i monaci confluirono nel Nimbārka-sampradāya, mentre i *gṛhasṭha* aderirono al Viṣṇusvāmin-sampradāya. I Rādhāvallabhī invece non accettarono l'ingiunzione di Jaysiṃh, incorrendo nelle sue ire, e il loro *ācārya*, Rūplāl Gosvāmī, lasciò Vṛndāvan, dove risiedeva, e vi fece ritorno solo dopo la morte del *rājā*.⁷⁹⁰

Risalirebbe al convegno di Āmer anche l'aggregazione del Caitanya-sampradāya a quello di Madhva: alcuni studiosi infatti mettono in dubbio l'effettiva derivazione del primo dal secondo, affermando che le connessioni tra i due *sampradāya* sarebbero state inventate per l'occasione da Baldev Vidyābhūṣaṇa⁷⁹¹, una grande figura di dotto a cui toccò il compito di difendere l'autorevolezza del Caitanya-sampradāya e di dimostrarne la legittima appartenenza ai *catussampradāya*. Per l'occasione egli scrisse anche il *Govinda-bhāṣya*, un commentario ai *Brahma-sūtra* volto a dimostrare la "vedicità" del suo *sampradāya*, che ancora non ne possedeva uno.⁷⁹² Tuttavia, se l'aggregazione al Madhva-sampradāya può esser stata una mossa strategica, intesa a salvare le sorti del *sampradāya* nel Braj, ciò non toglie che il Caitanya-sampradāya (altrimenti noto come Gauḍīya-sampradāya o come Madhva-gauḍīya) si sia veramente sviluppato da quello di Madhva, giacché apparteneva alla

⁷⁸⁹ Il testo di questo impegno, non datato ma probabilmente anteriore al 1730, è riportato in traduzione da M. Horstmann, in *art. cit.*, p. 161. Sulle intromissioni di Jaysiṃh, oltre al citato studio di M. Horstmann (pp. 159-163), cfr. anche P. Mītal, *op. cit.*, pp. 207 e 210. Jaysiṃh avrebbe anche cercato di indurre il *mahant* di Galtā, Madhurācārya, ad abbandonare il celibato, cosa che egli rifiutò di fare rifugiandosi a Citrakuṭ, ma i suoi successori furono da allora *gṛhasṭha*. Evidentemente, pur preoccupandosi che nel suo regno fosse osservato il *varṇ āśrama dharma*, Jaysiṃh trascurava una norma importantissima: quella che vieta a chi ha lasciato il mondo per la vita monastica di farvi ritorno (sul tema cfr. anche *supra*, nota 19 a cap. I, 3). Sul *janeū* e la sua investitura cfr. cap. II, nota 18 *supra*.

⁷⁹⁰ Cfr. P. Mītal, *op. cit.*, pp. 210, 422 e 474.

⁷⁹¹ Sul tema cfr. P. van der Veer, *op. cit.*, p. 98 e G.S. Ghurye, *op. cit.*, pp. 157-159.

⁷⁹² Cfr. P. Mītal, *op. cit.*, p. 340.

paramparā di Madhva il suo stesso fondatore, Caitanya Mahāprabhu.⁷⁹³ Vero è che Caitanya e i maestri che lo seguirono elaborarono una visione dottrinale, l'Acintya-bhedābheda-vedānta, che differisce in più punti dallo Dvaita di Madhva e, se mai, è più vicina alla dottrina di Nimbārka. Dovendo però legittimare la loro appartenenza ai *catussampradāya*, i seguaci di Caitanya si richiamarono naturalmente alle proprie origini e aderirono al Madhva-sampradāya, nonostante le divergenze dottrinali.⁷⁹⁴

Il caso del Gauḍīya-sampradāya sembrerebbe presentare alcune affinità con quello del Rāmānanda-sampradāya: i Rāmānandī però, pur essendosi di fatto sviluppati come una branca autonoma dello Śrī-vaiṣṇava-sampradāya, non avevano mai cessato di sentirsi parte (come dimostrano la *Bhaktamāl*, scritta oltre un secolo prima⁷⁹⁵, e le altre fonti esaminate nel II capitolo), né avevano mai sviluppato un punto di vista dottrinale diverso, anche perché – almeno fino al sorgere del Rasik-sampradāya, che produsse elaborazioni dottrinali proprie – i maestri *rāmānandī* erano sempre stati figure di *bhakta* e di asceti, più che Maestri di dottrina. L'appartenenza dei Rāmānandī all'Ordine di Rā mā nuja e la loro "vedicità" doveva essere un fatto assai scontato all'epoca di Jaysimh, giacché non sappiamo di nessun maestro chiamato a dimostrare il loro diritto a far parte dei *catussampradāya*, né di un *bh āṣya* ai *Brahma-sūtra* scritto per l'occorrenza: i Rāmānandī, come probabilmente avevano sempre fatto, si riconoscevano nell'insegnamento dello Śrī-*bhāṣya* di Rā mā nuja. Tuttavia non si può escludere che, come i

⁷⁹³ Il suo maestro fu Īśvara Purī, discepolo di Mādhvendra Purī che, col suo stesso nome, testimonia d'essere un *m ādhva*. Anche Keśava Bh āratī, il guru da cui Caitanya ricevette il *samnyāsa*, era discepolo di M ādhvendra Purī. Su questi tre discendenti di Madhva cfr. B. Upādhyāya, *Vaiṣṇav samprad āyom, cit.*, pp. 426-429. Cfr. anche C. Chatterjee, *op. cit.*, p. 9; P. Mītal, *op. cit.*, p. 303 e G. Kavir āj, *op. cit.*, p. 182.

⁷⁹⁴ È questa anche l'opinione espressa da Mītal (in *op. cit.*, p. 340), che ci fornisce, tra l'altro, uno schema in otto punti delle principali differenze dottrinali dei due *samprad āya* (p. 332). Il problema delle differenze dottrinali non è sfuggito neppure a Ghurye, che si chiede perché mai i seguaci di Caitanya abbiano cercato una connessione con i M ādhva anziché con i Nimb ārkī, che erano a essi dottrinalmente affini, e ipotizza che la ragione vada ricercata nel fatto che, affiliandosi a un *samprad āya* geograficamente lontano (i seguaci di Vallabha e di Nimbārka erano presenti in gran numero nel Braj), essi avrebbero meglio potuto tutelare la loro indipendenza (*op. cit.*, p. 158). Sembra invece assai più semplice ricercare la ragione nella *paramparā* stessa di Caitanya, attestata dalle fonti tradizionali. Come riconosce lo stesso Ghurye, l'"affiliazione originaria" dei seguaci di Caitanya ai M ādhva è attestata anche dal loro nome (Mā dhva-gauḍīya o M ādhva-gauḍeśvar). Cfr. *op. cit.*, p. 151.

⁷⁹⁵ Nella *Bhaktamāl*, oltre a trovare un'inequivocabile indicazione del fatto che Rā mā nanda apparteneva alla *paramparā* di Rā mā nuja (*chappay* 35 esaminato in cap. II, 1.2) e quindi allo Ś rī-vaiṣṇava-sampradā ya, troviamo anche una chiara esposizione dei *catussampradāya*, i cui *ācārya* (nell'ordine: Śrīrā mā nuja, Viṣṇusvā mi, Madhvā cā raja e Nimb āditya) sono considerati quattro manifestazioni (*caturvṛyūha*) di Hari nel Kaliyuga, come lo furono i ventiquattro *avatā ra* negli *yuga* precedenti. Cfr. *chappay* 28-29, pp. 257-258.

seguaci di Haridās confluirono nel Nimbārka e nel Viṣṇusvāmin-sampradāya, così ci siano stati gruppi o piccoli movimenti monastici che abbiano in certo qual modo approfittato dell’opportunità offerta loro da Jaysimh di “regolarizzare la loro posizione”, confluendo nei Rāmānandī: come vedremo, essi erano probabilmente il più grande e il più rappresentato *sampradāya* fra i convocati al *sammelan* di Āmer, ma erano anche il meno omogeneo, e per la sua stessa storia, il meno rigido (e non solo sul piano teologico-dottrinale) e di conseguenza, presumibilmente anche il più accogliente e il più permeabile da apporti esterni.

5.3 Gli *dvārā* dei Rāmānandī

Da queste brevi note risulterà evidente come nel *sammelan* indetto da Jaysimh fu sancito e portato a compimento un processo di trasformazione, riorganizzazione e rinnovamento che da tempo s’era avviato fra i *sampradāya vaiṣṇava* dell’India settentrionale, ma in parte questo processo fu anche artificialmente indirizzato, essendo accelerato, imbrigliato o bloccato a seconda dei casi e dei punti di vista. I quattro *sampradāya vaiṣṇava* ne uscirono con un volto rinnovato, anche perché il processo di riorganizzazione culminò nella loro suddivisione in cinquantadue *dvārā*, una struttura che ancora sopravvive ai giorni nostri. Il termine *dvārā*, che letteralmente significa “porta”, indica di fatto, secondo la bella definizione di Burghart, un “clan spirituale”⁷⁹⁶, in cui tutti gli appartenenti sono legati tra loro dal fatto di discendere per via iniziatica, da uno stesso guru. Ognuno di questi *dvārā* fa capo a una o più *gaddī* (o *g ādī*)⁷⁹⁷, fondate da un maestro illustre, la cui appartenenza a una regolare successione di maestri, che lo collegano al primo *ācārya*, dovrebbe essere al di sopra di ogni sospetto. Tutti i *maṭh* e i vari centri *vaiṣṇava* esistenti sono derivati, o devono in ogni caso risultare affiliati a una di queste *gaddī* “originarie” per far parte dello *dvārā* recante il nome del maestro che l’ha fondata.

Il fatto che dei cinquantadue *dvārā vaiṣṇava*⁷⁹⁸ ben trentasei appartengano al Rāmānanda-sampradāya lascia intuire l’importanza e la grandezza raggiunta dai Rāmānandī nella prima metà del XVIII secolo, quando gli *dvārā* vennero fissati. Esaminando l’elenco dei trentasei *dvārā rāmānandī* e delle loro *gaddī* riportato da B. Śrīvāstav⁷⁹⁹ si può constatare

⁷⁹⁶ Cfr. *The Founding of the Ramanandi Sect*, cit., p. 130.

⁷⁹⁷ Sul significato del termine cfr. *supra*, nota 26.

⁷⁹⁸ Un elenco completo dei cinquantadue *dvārā* si trova in S. Sinha e B. Saraswati, *op. cit.*, p. 272.

⁷⁹⁹ In *op. cit.*, pp. 196-200. L’elenco riportato da Śrīvāstav è tratto da un’opera di Paṇḍit Rā mṭahaldā s dal titolo *R āmā nanda-sampradāya kī dvārā gā diyoṃ kā vivaraṃ*, pubblicato a Ḍakor (s.d.).

come essi si riconnettano tutti a sette discepoli di Rāmānanda e ai loro discendenti spirituali, secondo lo schema seguente:

| | | |
|-----------------|----|--------------|
| Anantānanda | 27 | <i>dvārā</i> |
| Bhāvānanda | 3 | <i>dvārā</i> |
| Sursurānanda | 2 | <i>dvārā</i> |
| Sukhānanda | 1 | <i>dvārā</i> |
| Narahariyānanda | 1 | <i>dvārā</i> |
| Pīpā | 1 | <i>dvārā</i> |
| Rāmkabīr | 1 | <i>dvārā</i> |

L'osservazione di questi dati, che a un'attenta verifica, potrebbero essere suscettibili di qualche ritocco⁸⁰⁰, suscita alcune riflessioni. Anzitutto risulta evidente la parte preponderante avuta da Ant ānanda e dai suoi discendenti nella diffusione e nell'organizzazione del *sampradāya*, il che s'accorda con la tradizione *rāmānandī* che ha sempre riconosciuto ad Anantānanda il ruolo di successore di Rāmānanda. Si tenga presente che diciannove *dvārā* si riconnettono, direttamente o indirettamente, al suo più illustre discepolo, Kṛṣṇadās Payahārī, e fra questi ben quattordici sono quelli fondati da Agradās o dai suoi discendenti (tanto velocemente e brillantemente s'era diffuso il Rasik-sampradāya in seno ai Rāmānandī!).

Un altro fatto che s'impone all'attenzione è che tra i nomi dei sette discepoli di Rāmānanda fondatori di *dvārā* v'è anche quello, già di per sé assai curioso, di Rā mkabīr, che non figura tra quelli dei discepoli di R āmānanda. Chi era questo R āmkabīr, a cui fa capo la *gaddī* di Kadamkhaṇḍī vicino a Govardhan? Secondo Bhagavad āc ārya, Rā mkabīr sarebbe stato il vero discepolo di Rāmānanda, e non il *sant* Kabīr col quale sarebbe stato poi confuso (ma già sappiamo come spesso le tesi di Bhagavad āc ārya fossero confezionate *ad hoc*), mentre B.P. Siṃh li considera due personaggi distinti, pur ammettendo che anche

⁸⁰⁰ Tanto per cominciare questi dati non coincidono con quelli forniti da Burghart, che attribuisce uno *dvārā* in più a Bh āv ānanda e uno in meno a Sursurā nanda (cfr. *The Founding of the Ramanandī Sect, cit.*, p. 130). Inoltre abbiamo visto (in nota 75 *supra*) che B. Śrīvāstava riporta anche una *paramparā* diversa da quella contenuta nell'opera di Paṇḍit R āmāhaldā s per Anabhay ānanda, dal quale dipende la fondazione di due *dvārā*, (uno fondato da lui direttamente e l'altro dal suo discepolo Dundur ām). Se quindi facciamo risalire la *paramparā* di Anabhay ānanda non a Bh āv ānanda, ma a Sursurā nanda (in accordo anche con i dati riportati da P. Mītal, in *op. cit.*, p. 209), dovremo attribuire quattro *dvārā* (cioè due in più) a Sursurā nanda e uno solo a Bhā vā nanda.

R āmkabīr sia da annoverarsi fra la discendenza spirituale di Rāmānanda.⁸⁰¹ P. Caturvedī infine ipotizza che possa anche trattarsi di un nome inventato a cui non corrisponda un personaggio reale, ma soltanto un *panth*.⁸⁰²

Una fonte orale, raccolta da Paṇḍit Rā mṭahaldā s e riportata da B. Śrīvā stav, vuole che un giorno Rāmānanda, in visita a Śuklatīrtha sulle rive della Narmadā ⁸⁰³, vi abbia piantato un ramoscello, dal quale si sarebbe sviluppato un grande albero di *vaṭ*. Sotto questo albero egli avrebbe conferito i *pañca-saṃskā ra vaiṣṇava* a un brahmano di nome Rāmyaś, imponendogli il nuovo nome di Rā mkabīr, nome col quale egli divenne poi famoso.⁸⁰⁴ Tuttavia, come osserva Caturvedī, è per lo meno strano che un maestro *vaiṣṇava*, com'era Rāmānanda, abbia dato il nome di R āmkabīr a un suo discepolo, per giunta brahmano!⁸⁰⁵

In realtà sappiamo che un personaggio dal nome di Rā mkabīr è effettivamente esistito. Ne dà notizia lo stesso Caturvedī nel tracciare i profili dei discepoli di Kabīr: si tratta di un certo Jñā nījī divenuto discepolo di Kabīr proprio a Ś uklatīrtha sulle rive della Narmad ā. Si parla anche di un Kabīrvaṭ, venerato ancor oggi, sotto il quale Jñ ānījī avrebbe ricevuto l'*upadeśa* di Kabīr. Da allora egli avrebbe incessantemente contemplato il suo guru dentro di sé, identificandolo col *nirguṇ* Rāma e ripetendo quindi incessantemente i due nomi di Rāma e di Kabīr uniti insieme. Il suo discepolo, Gop āldā s, diede poi vita a un movimento la cui *sā dhanā* principale consisteva proprio nel *jap* di R āmkabīr e che da ciò prese il nome di Rā mkabīr-panth.⁸⁰⁶

Di questo Kabīrvaṭ si trova notizia anche nel *Tīrthāṅka* di “Kalyāṇ”, dove si legge che, vicino all'albero, trasformatosi col tempo in un intero boschetto, sorge anche un tempio dedicato a Kabīr.⁸⁰⁷ La storia del *vaṭ* narrata nel *Tīrthāṅk* è molto simile a quella riportata da B. Śrīvāstav, con la differenza che a piantare il ramoscello non sarebbe stato R ām ānanda, ma Kabīr, come nel racconto di Caturvedī.

Anche B. Śrīvā stav parla di un R āmkabīr-panth che ha sede nello Hanumā nnivā s di Ayodhyā , i cui seguaci si proclamano *rāmānandī vaiṣṇava* e discendenti di un discepolo di Rāmānanda, di nome R āmkabīr, che sarebbe stato *saguṇmā rgī*, come essi stessi sono, ma il loro *mahant*, intervistato da Śrīvā stav, non fu in grado di fornire

⁸⁰¹ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, p. 269 e P. Mītal (che cita P.B. Simh) in *op. cit.*, p. 504.

⁸⁰² P. Caturvedī, *Uttarī Bhā rat kī saṃt-paraṃparā* , Bh āratī Bhaṃḍ ār, Ilā hā bā d 1972, III ed., pp. 274-275.

⁸⁰³ Śuklatīrtha si trova nel distretto di Bharūc in Gujarā t.

⁸⁰⁴ Cfr. B. Śrīvāstav, *op. cit.*, pp. 296-297.

⁸⁰⁵ Cfr. P. Caturvedī, *op. cit.*, p. 294.

⁸⁰⁶ Cfr. P. Caturvedī, *op. cit.*, pp. 274-275 e 294-296.

⁸⁰⁷ Cfr. “Kalyāṇ”, n. 31, 1, 1957, p. 437.

notizie biografiche su di lui.⁸⁰⁸

La somiglianza tra la storia di Jñānījī e del Rāmkabīr di Paṇḍit Rāmṭahaldās è tale da far pensare a un'identità di personaggi, ma sembra impossibile attribuire una medesima identità al *panth nirguṇ* di cui parla Caturvedī e a quello *vaiṣṇava saguṇ* di cui riferisce Śrīvāstāv, il quale per altro non sembra averne appurato l'affiliazione con la *gaddī* di Kadamkhaṇḍī a cui fa capo il Rāmkabīr-dvārā. Tutto questo non sembra dunque far luce sull'identità del nostro Rāmkabīr né sull'origine dello *dvārā* che porta il suo nome, ma, pensando al rimpasto che può essere avvenuto all'inizio del XVIII secolo, durante il periodo di formazione degli *dvārā*, è possibile formulare un'ipotesi: una branca del Rāmkabīr-panth – che, diffondendosi nel Braj (ove si trova Kadamkhaṇḍī), avrà forse sviluppato un tipo di *sāadhanā* molto vicina a quella *vaiṣṇava* – potrebbe esser confluita nel Rāmānanda-sampradāya, dando vita a un proprio *dvārā*, come gli Haridāsī confluirono nel Nimbārka e nel Viṣṇuvāmin-sampradāya. Allo stesso tempo, il loro fondatore, che era in ogni caso discendente di Rāmānanda attraverso Kabīr, finì coll'esser considerato discepolo diretto di Rāmānanda, dando così maggior legittimità alla presenza del Rāmkabīr-panth nel Rāmānanda-sampradāya. Si tratta naturalmente solo di un'ipotesi, che potrebbe eventualmente esser verificata con un'indagine sul campo.

Infine non possiamo passare sotto silenzio una teoria sull'organizzazione degli *dvārā rāmānandī* formulata da R. Burghart e seguita poi anche da P. van der Veer. Secondo Burghart solo ai discepoli di Rāmānanda che erano *dvija* fu riservato l'onore di fondare uno *dvārā*, mentre questo onore fu negato a Kabīr, Raidās, Dhanna e Sen, anche se essi ebbero molti discepoli e furono fondate sette recanti il loro nome. Egli osserva:

The servant, untouchable, and female disciples of Ramanand were still recognized as having been Ramanandi ascetics, but by virtue of their not being recognized as the founders of a spiritual clan they lost their role as a transmitter or preceptor of the tradition. From the early 18th century until the present day no Ramanandi ascetic claims his spiritual descent from the servant, untouchable, or female disciples of Ramanand.⁸⁰⁹

Anche secondo P. van der Veer, questa scelta dei discepoli di alta casta come unici fondatori di *dvārā* sarebbe stata dettata dalla necessità di crearsi una “rispettabilità”, per poter essere accolti nel movimento *vaiṣṇava* “ufficiale” secondo i dettami di Jaysimh, il che poteva avvenire

⁸⁰⁸ Cfr. B. Śrīvāstāv, *op. cit.*, p. 170.

⁸⁰⁹ Cfr. R. Burghart, *The Founding of the Ramanandi Sect, cit.*, p. 131.

soltanto sbarazzandosi delle proprie “low-caste connections”.⁸¹⁰

Le tesi dei due antropologi soffrono per alcuni vizi di fondo. Anzitutto lo stesso Burghart riconosce che Kabīr, Raidā s, Dhanna e Sen diedero vita a movimenti religiosi autonomi: dunque non all’interno del Rāmānandasampradāya. Inoltre non c’è nulla nella vita e nelle opere di questi *sant* che ci autorizzi a pensare che essi abbiano mai ricevuto da Rāmānanda l’ordinazione monastica. Come abbiamo già avuto modo di osservare⁸¹¹, le fonti ce li ritraggono come *grhastha*, o per lo meno come impegnati ciascuno nello svolgimento di una professione; di Kabīr si dice anche che ebbe dei figli, ma da nessuna parte si parla del fatto che essi abbiano mai preso i voti monastici. Perciò affermare, come fa Burghart, che essi sono stati considerati “Ramanandi ascetics” è una forzatura ingiustificata. Ora se, come tutto ci fa pensare, Kabīr e gli altri *sant* non presero mai gli ordini monastici da Rāmānanda, come si può pensare che essi avrebbero potuto avere una discendenza spirituale, che a essi esplicitamente si richiami (uno *dvārā*), all’interno stesso del Rāmānandasampradāya? Essi non persero “il ruolo di trasmettitori o precettori della tradizione”, come invece Burghart sostiene, per la semplice ragione che non l’ebbero mai. Ciò che si può pensare che essi abbiano trasmesso è l’insegnamento di Rāmānanda o, per lo meno, quello che di tale insegnamento essi avevano recepito, ossia, principalmente, il nome di Rāma e la *rāma-bhakti* nei suoi aspetti più universali.⁸¹²

È invece un fatto certo che, prima della riforma voluta o ispirata da Jaysimh, ci fosse effettivamente fra i Rāmānandī una maggior apertura nei confronti delle caste basse, in accordo con lo spirito delle origini, e che poi si sia verificata una chiusura per uniformarsi alle direttive di Jaysimh riguardo all’osservanza delle norme tradizionali.

6. I Rāmānandī oggi e lo Śrīmaṭh

Già all’inizio del XVIII secolo i Rāmānandī avevano raggiunto una posizione di assoluto predominio all’interno del movimento *vaiṣṇava* dell’India settentrionale, almeno sul piano numerico, se dobbiamo interpretare i dati che emergono dalla riorganizzazione dei *catussampradāya*: su undici *akhārā nāgā* sette sono *rāmānandī* e *rāmānandī* sono trentasei dei cinquantadue *dvārā*. Questa per lo meno era la situazione come si delineava nel Braj e nel Rājasthā n, che furono teatro dei fatti che abbiamo appena esaminato. Il Rāmānanda-sampradāya,

⁸¹⁰ Cfr. P. van der Veer, *op. cit.*, p. 100.

⁸¹¹ Cfr. *supra*, cap. II, 2.2.5.

⁸¹² Questi temi sono stati ampiamente discussi in cap. II, 2.5.

pur affondando le sue radici nella città santa di Benares, in realtà crebbe e si sviluppò in queste regioni fin dai suoi primordi, poiché, come abbiamo visto, fu già Anantānanda stesso – il discepolo diretto di Rāmānanda che, non senza ragione, è da molti considerato come il vero fondatore dell’Ordine *rāmānandī* – a dimorarvi e a diffondervi l’insegnamento del maestro. Non è un caso che quasi tutte le *gaddī*, da cui dipendono per via d’affiliazione i vari centri *rāmānandī*, si trovino nell’India nord-occidentale (Braj, Rājasthān e Pañjāb).⁸¹³

Tuttavia, nel corso del XVIII secolo assistiamo a un movimento di ritorno verso oriente con la massiccia colonizzazione, da parte dei Rāmānandī, di Ayodhyā e degli altri *tīrtha* ramaiti e, in questa espansione verso oriente, essi inondano ben presto tutta quanta la pianura gangetica con una crescita numerica così straordinaria da far scrivere al Wilson, nella prima metà del XIX secolo, che essi «are by far the most numerous class of sectaries in Gangetic India». Secondo le stime di Wilson nel distretto di Āgrā essi costituivano da soli i sette decimi della “popolazione ascetica” e la loro presenza era comparativamente scarsa soltanto in Bengala.⁸¹⁴ Nel Kumbha Melā di Ilāhābād del 1918, secondo le informazioni di Farquhar, i Rāmānandī Vairāgī erano i *sādhu* più numerosi, dopo i Daśnā mī Saṃnyā sī.⁸¹⁵

Oggi i Rāmānandī sono presenti su gran parte del subcontinente indiano, dal Gujarāt al Bengala e all’Orissa, dalle regioni himalayane (compreso il Nepāl) fino al Mahārāṣṭra. È sicuramente difficile avere informazioni precise e attendibili sul numero complessivo dei *sādhu* e delle istituzioni *rāmānandī* presenti oggi sul suolo indiano, ma possono essere utili alcuni dati locali. In un articolo del 1989 Shukdev Singh parla di circa ventimila *maṭh* presenti nel solo Bihār.⁸¹⁶ Nella città santa di Benares, che è stata giustamente definita “the unofficial centre of all ascetics”⁸¹⁷, erano presenti alla fine degli anni ’60 quarantuno *maṭh rāmānandī*, secondo i risultati delle ricerche compiute da Surajit Sinha e Baidyanath Saraswati fra il 1967 e il 1969. Sempre secondo questi due antropologi, nel 1968 risiedevano stabilmente a Benares 253 Rāmānandī: il loro numero era inferiore soltanto a quello dei Paramahaṃsa

⁸¹³ Le *gaddī* più orientali sono quelle fondate a Prayāg da Devmurārī e dal suo discepolo Malūkjī della *paramparā* di Agradās, come risulta dall’elenco degli *dvārā* e delle *gaddī* riportato da B. Śrīvāstava, in *op.cit.*, pp. 196-200.

⁸¹⁴ Cfr. H.H. Wilson, *op.cit.*, pp. 35-36. I dati si riferiscono probabilmente al secondo o al terzo decennio del XIX secolo, perché *Religious Sects of the Hindus* fu pubblicato per la prima volta, in due parti, nel 1828 e nel 1832.

⁸¹⁵ Cfr. J.N. Farquhar, *The Historical Position of Ramananda*, in “The Journal of The Royal Asiatic Society”, 1920, II, p. 185.

⁸¹⁶ *Rāmānanda pīṭh meṃ naye Ācārya kī nayī cetnā*, in *Śrīmaṭh smārikā*, cit., p. 265.

⁸¹⁷ La definizione è di D. Hartsuiker, (*op.cit.*, p. 52).

Samny āsī (288), sorpassava di gran lunga quello dei *sādhu* di tutti gli altri ordini *vaiṣṇava* e corrispondeva a poco meno di un quinto dell'intera popolazione monastica.⁸¹⁸ Questo dato è ancora più significativo se si considera che una parte consistente di Rāmānandī conduce vita itinerante.

Quali possono essere stati i fattori che hanno reso i Rāmānandī il più grande *sampradāya* dell'India del Nord? Sicuramente il primo e il più importante è la straordinaria diffusione popolare della *rāma-bhakti*: è un fatto incontestabile che Rāma è oggi l'*iṣṭa-devatā* (ossia la "divinità d'elezione") della grande maggioranza della popolazione dell'India settentrionale. La crescita dei Rāmānandī, quindi, trova corrispondenza in quella del culto di Rāma; tuttavia essa è stata certo favorita anche da altre ragioni, e di non trascurabile importanza, a partire dall'apertura, pur parziale e relativa, dei Rāmānandī nei confronti delle caste basse che ha assicurato loro una vasta base popolare. Sebbene sia difficile stabilire se fra i Rāmānandī ci sia mai stata una vera uguaglianza, comportante la totale abolizione di *varṇa* e *j āti*⁸¹⁹, e sebbene certamente l'apertura sociale del *sampradāya* abbia subito restringimenti più o meno drastici con la riforma di Savāī Jaysim, non sono pochi gli accadimenti degli ultimi due secoli che hanno visto dei *rāmānandī* impegnati per il risollevarlo delle caste basse, per la difesa degli oppressi o per i diritti dei contadini.⁸²⁰

Un'altra ragione va certamente ricercata in ciò che P. van der Veer definisce l'"open identity" dei Rāmānandī o nel loro essere "an open category".⁸²¹ Sul piano organizzativo infatti i Rāmānandī si presentano come un ordine monastico molto composito, all'interno del quale trovano posto le esperienze più differenti. Nei pochi accenni storici che sono stati fatti in questo capitolo, abbiamo parlato della nascita di esperienze e di movimenti profondamente diversi fra loro: quelli della *tapasī śākhā* che fa capo a Kṛṣṇadās Payahārī, del Rasik-sampradāya, che fa capo ad Agradās, e dei monaci-guerrieri di Bālānanda. Una notevole diversificazione si trova pure oggi fra i Rāmānandī e si riflette anche nel loro aspetto fisico: non sembrano avere nulla in comune fra loro i *rasik* dall'abito generalmente bianco e dall'aspetto curato (quando non addirittura ricercato o agghindato con ornamenti femminili) e i *tyā gī*

⁸¹⁸ Cfr. S. Sinha-B. Saraswati, *op.cit.*, pp. 51, 115 e 252-253. Limitandoci ai dati relativi agli altri tre *sampradāya vaiṣṇava*, i seguaci di Nimbārka risultavano essere 38, i seguaci di Viṣṇusvāmin 30, mentre i Mādhvā e i Gauḍīya erano rispettivamente soltanto 1 e 3.

⁸¹⁹ Sull'argomento cfr. *supra*, cap. V, 4, e in particolare nota 44.

⁸²⁰ Cfr. P. Lutgendorf, *Interpreting Rāmānandī*, in *Bhakti Religion in North India*, edited by D. Lorenzen, SUNY, Albany 1995, pp. 269-271. La sensibilità e l'apertura verso intoccabili e *dalit* caratterizza anche l'atteggiamento dell'attuale Jagadguru dei Rāmānandī, stando alla presentazione che ne fa Shukdev Singh in *Rāmānandī nanda pīṭh meṃ...*, *cit.*, p. 264.

⁸²¹ Cfr. P. van der Veer, *op. cit.*, pp. 172-182.

nudi o seminudi, dall'aspetto selvaggio, il corpo coperto di cenere e la lunga *jaṭā* portata maestosamente avvolta sul capo in un enorme *chignon* o penzolante lungo la schiena a volte fin quasi a terra.

Chi vuol diventare un *sādhū rāmānandī* ha la possibilità di scegliere fra una vita itinerante – che si riscontra principalmente fra i *tyāgī* e i *nāgā* – o la vita stanziale dei così detti *sthāndhārī*. Chi poi è attirato dalle arti marziali può intraprendere la carriera di *nāgā* in uno dei tanti *akhārā*, dove l'apprendimento della lotta non ha ormai più lo scopo di difendere i *vaiṣṇava* dai loro nemici, ma di emulare Hanumānjī, l'umile servitore di Rāma, ma anche il campione nella lotta contro i demoni di Laṅkā.⁸²²

Una certa qual “open identity” si riscontra anche sul piano dottrinale: ufficialmente i Rāmānandī sono seguaci del Viśiṣṭā dvaita, ma abbiamo visto come gli studi teologici abbiano avuto impulso all'interno dell'Ordine in tempi relativamente recenti. Se escludiamo le poche figure di dotti e di teologi, il *Rā mcaritmā nas* è sempre stato, di fatto, il vero punto di riferimento dottrinale e il testo in assoluto più studiato e più conosciuto. Sul piano dottrinale ne deriva una grande flessibilità – P. van der Veer giustamente parla di “theological flexibility”⁸²³ – che ha sempre favorito la pacifica coesistenza di visioni teologiche diverse da quella ufficiale, visioni a volte caratterizzate da un'idea *nirguṇ* del divino o nelle quali il punto di vista *nirguṇ* è comunque presente e considerato superiore a quello *sagūṇ*.⁸²⁴ Questo fatto, del resto, si pone in continuità con la figura di Rāmānanda, che annoverava tra i suoi discepoli anche *sant nirguṇ*. Allora come oggi, e come è sempre stato nel corso dei secoli, il collante principale del Rāmānanda-sampradāya sembra essere quello del nome di Rāma, vero elemento unificatore pur nella diversità delle esperienze mistiche e delle visioni dottrinali.⁸²⁵ L'essere i Rāmānandī una “open category” ha certamente favorito la loro diffusione, offrendo dei percorsi spirituali e ascetici diversificati che consentono di trovare la via più congeniale a coloro che desiderano intraprendere la vita monastica nel nome di Rāma.

Il ventesimo secolo ha visto crescere all'interno del Rāmānanda-sampradāya la consapevolezza e l'orgoglio della propria importanza e della propria grandezza, orgoglio che, come abbiamo visto, ha portato i Rāmānandī a reinventare le proprie origini, cercando di dimostrare la

⁸²² Per l'organizzazione, le relazioni sociali all'interno e al di fuori dell'Ordine, le feste e le ricorrenze varie e per tutto ciò che riguarda lo stile di vita e le usanze dei Rāmānandī delle diverse branche del *samprad āya* rimando agli studi, citati nella nota 2 *supra*, di R. Burghart, P. van der Veer, M. Horstmann, S. Sinha e B. Saraswati, G.S. Ghurye.

⁸²³ In *op. cit.*, pp. 174-175.

⁸²⁴ Sul tema cfr. *supra*, cap. V. 2.

⁸²⁵ Anche secondo Lutgendorf gli elementi unificanti nella storia dei Rāmānandī sono sempre stati il *Rā mcaritmā nas* e il *rā m-nā m*. Cfr. *Interpreting Rāmraj, cit.*, p. 271.

propria originaria indipendenza dagli Śrī-vaiṣṇava. Ma l'attenzione per le proprie origini e il desiderio di consolidare o di accrescere il prestigio del *sampradāya*, ha dato in tempi recenti anche frutti d'altro tipo. Una sorta di ritorno alle origini può infatti esser considerato la restaurazione di quello che presumibilmente è stato il primo centro del *sampradāya* a Benares, su quel Pañcagaṅgā Ghāṭ dove, secondo la tradizione, Rāmānanda avrebbe trascorso gran parte della sua vita ascetica, circondato da numerosi discepoli, dove si conserva memoria del luogo preciso in cui egli avrebbe inconsapevolmente dato il *rām-nāma* a Kabīr inciampando nel suo corpo, dove sono conservate le sue *pādukā* pietrificate, miracolosamente scampate alla distruzione dell'antico Śrīmaṭh da parte di Aurangzeb. Insieme coll' *āśram* di Rāmānanda, Aurangzeb distrusse anche il grande tempio di Bindu Mādadhava sulle cui rovine sorse la moschea che ancor oggi domina i *ghāṭ* con la sua mole possente.⁸²⁶ dopo di allora, secondo le accorate parole di Rāmānareśācārya, «invece del canto del nome di Rāma fluì il *namāz* e quello che era il luogo di ritrovo per i devoti di Rāma lo divenne per i *mullā* musulmani».⁸²⁷ Dell' *āśram* di Rāmānanda rimasero soltanto alcune rovine, così insignificanti che non se ne trova menzione neppure nei migliori testi su Benares pubblicati fino agli inizi degli anni '80.⁸²⁸

La restaurazione, o meglio, la ricostruzione dello Śrīmaṭh fu voluta e caldeggiata già da Bhagavad ācārya almeno fin dal 1948, ma il progetto incontrò ostacoli di natura burocratica. Solo nel 1977, dopo che egli fu consacrato Jagadguru, fu possibile giungere a formare un comitato che s'occupasse dell'impresa e solo nel 1983 la ricostruzione fu portata a termine.⁸²⁹

⁸²⁶ La distruzione del Bindu Mādadhava, come quella del tempio di Viśvanāth che l'aveva preceduta, fece seguito al decreto di Aurangzeb del 1669 che stabiliva la distruzione dei templi, la chiusura delle scuole tradizionali e la proibizione della *mūrti-pūjā*. Sul tema cfr. Motīcandra, *Kāśī kā itihāsa*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṇasī 1985, II ed., pp. 213-214.

⁸²⁷ Cfr. *Ācāryāśīḥ*, in *Śrīmaṭh smārikā*, cit., p. XIX.

⁸²⁸ Per esempio, non si fa menzione dello Śrīmaṭh nelle descrizioni del Pañcagaṅgā Ghāṭ che si trovano in Motīcandra, *op. cit.*, pp. 366-367 e in D.L. Eck, *Banaras City of Light*, Routledge & Kegan Paul, London 1983, pp. 234-238. Significativamente lo Śrīmaṭh era stato incluso nell'elenco dei quarantuno *maṭh rāmānandī* di Benares redatto da S. Sinha e B. Saraswati, ma, fra questi, è l'unico a esser preceduto dall'asterisco con cui gli autori hanno contrassegnato i nomi delle istituzioni con le quali non fu loro possibile stabilire alcun contatto (cfr. *op. cit.*, pp. 253-256). Ricordo la triste impressione di abbandono e di desolazione che provai nel 1977 quando mi recai per la prima volta alla ricerca dell' *āśram* di Rāmānanda sul Pañcagaṅgā Ghāṭ.

⁸²⁹ Sulle vicende legate alla ricostruzione dello Śrīmaṭh cfr. M.N. Tivārī, *Śrīmaṭh (Rāmānandācārya Pīṭh): āitihāsaḥ śikṣā*, in *Śrīmaṭh smārikā*, cit., pp. 22-26. Sulla figura di Bhagavad ācārya cfr. *supra*, cap. II, 2.4 (specialmente nota 212).

Oggi, dopo secoli d'abbandono, lo Śrīmaṭh è divenuto un Rāmānandācārya Pīṭh, il cui *mahant* ha il titolo di Jagadguru Rāmānandācārya designante la suprema autorità *rāmānandī*. Tale autorità s'incarna oggi nella persona di Rāmnaresācārya, una gentile e insieme autorevole figura di *ācārya*, la cui fama ha ormai di gran lunga valicato i confini del *sampradāya*; egli sta continuando, con grande intelligenza e apertura, l'opera iniziata da Bhagavadācārya⁸³⁰. Nel grazioso tempietto dello Śrīmaṭh, aperto verso il *darśan* di Gaṅgājī, ove risuona il canto del nome di Rāma e del *Rāmcaritmānas*, si venera la *mūrti* marmorea di Rāmānanda, scolpita secondo i canoni dell'iconografia tradizionale e affiancata dalle *mūrti* di Kabīr e di Tulsīdās, quasi un'espressione tangibile delle due grandi correnti che a lui si rifanno.

Davanti alla *mūrti* di Rāmānanda, le sue *carāṇa-pādukā* ricevono il devoto omaggio dei fedeli.

7. L'origine e la storia dei Rāmānandī: problemi e valutazioni critiche

Dopo questo breve *excursus* sulla storia del Rāmānanda-sampradāya è giunto il momento di tornare sullo spinoso problema delle sue origini, affrontando anche le questioni rimaste in sospeso nel II capitolo (sezione 2.4), ove è stato trattato il tema della *paramparā* di Rāmānanda, che a quello delle origini è strettamente collegato.

Per avere un quadro dello *status quaestionis*, può essere utile rivedere brevemente le teorie che sono state formulate sull'origine del Rāmānanda-sampradāya. Esse sono riconducibili a tre:

– La teoria, che ha il suo fondamento principale nella *Bhaktamāl* e nella più antica tradizione *rāmānandī*, secondo la quale il Rāmānanda-sampradāya sarebbe nato come una diramazione dello Śrī-vaiṣṇava-sampradāya – a cui apparteneva il guru di Rāmānanda, Rā ghavā nanda – e sarebbe stato fondato da Rāmānanda stesso. Questa teoria, data per

⁸³⁰ Svā mī Rā mnareśā cā rya, al secolo Śrīkrṣṇa Ś armā , nacque nel 1952 in un villaggio del Bihār, divenne *rāmānandī* nel 1968 e nel 1981 conseguì al Sampūrṇā nanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya di Benares il titolo di Ācā rya in Nyā ya. Fu consacrato Jagadguru l'11 gennaio 1988, giorno in cui quell'anno cadeva la festa di *Rā mā nanda Jayantī* (cfr. Ś . Miśra, *Jagadguru R ām ānand ācā rya Sv āmī Ś rī Rā mnareśā cā rya jī Mahā rā j*, in *Śrīmaṭh smā rikā* , cit., pp. 260-263). Per quanto son riuscita ad appurare con le mie ricerche, la carica di Jagadguru cominciò a esistere in quanto tale solo con Bhagavadā c ārya, cioè dopo che nel *samprad āya* cominciò a prender piede il sentimento di unità e di consapevolezza della propria forza e grandezza. Come abbiamo visto, in passato, da Kṛṣṇadās Payah āri in poi, una certa qual forma di autorità suprema è sempre stata riconosciuta al *mahant* di Galtā (cfr. *supra*, sezione 1). A Bhagavadā c ārya, che morì quasi centenario poco dopo la sua consacrazione, successe, per una decina d'anni, Ś ivarā mā cā rya, il predecessore dell'attuale Jagadguru.

scontata dai Rāmānandī fino all'inizio del XX secolo, è stata accolta anche da molti studiosi, soprattutto in passato.

– La teoria, oggi prevalente fra i Rāmānandī e sostenuta da Farquhar, secondo la quale il Rāmānanda-sampradāya ha un'origine indipendente dagli Śrī-vaiṣṇava e anteriore a Rāmānanda che lo avrebbe soltanto propagato nell'India settentrionale. Solo in epoca più tarda i Rāmānandī si sarebbero assimilati agli Śrī-vaiṣṇava. Tale assimilazione sarebbe dovuta, secondo Farquhar, ai rapporti amichevoli e di stretta vicinanza, anche sul piano dottrinale, fra i due *sampradāya*, per cui i Rāmānandī, essendo privi di un proprio commentario ai *Brahma-sūtra*, avrebbero finito per adottare quello di Rāmānuja. Secondo i Rāmānandī sostenitori di questa teoria, l'assimilazione sarebbe invece dovuta al fatto che gli Śrī-vaiṣṇava fagocitarono in qualche modo i Rāmānandī per questioni di prestigio e falsificarono anche tutti i documenti oggi attestanti che Rāmānanda era uno *śrī-vaiṣṇava*, approfittando della scarsa preparazione dei Rāmānandī come studiosi.

– Le teorie antropologiche, formulate da R. Burghart e da P. van der Veer, secondo le quali il Rāmānanda-sampradāya si sarebbe organizzato come tale attraverso un lungo e graduale processo, che si sarebbe definito e concluso solo con la riunione indetta da Jaysimh ad Āmer nel 1726. In particolare, l'affiliazione agli Śrī-vaiṣṇava prima e il disconoscimento di tale affiliazione poi sarebbero entrambe dovute essenzialmente a questioni che, per via di semplificazione, potrebbero essere descritte come opportunismo politico.⁸³¹

I documenti relativi alla prima di queste tre teorie, come pure le motivazioni e gli eventi che portarono alla formulazione della seconda, sono stati presentati e discussi nel II capitolo, soprattutto nella sezione sulla *paramparā* di Rāmānanda (2.4). In quella stessa sede sono state anche discusse alcune opinioni di Burghart e di Van der Veer riguardanti direttamente la questione della *paramparā* di Rāmānanda, più che non le origini del *sampradāya*. Ora, l'esame dei principali fatti che hanno caratterizzato la storia dei Rāmānandī ci consente di riprendere l'argomento, discutendo soprattutto le tesi formulate da P. van der Veer, che sono basate su uno studio antropologico vasto e articolato, nel quale sono riproposte molte delle opinioni già espresse da Burghart.

Un punto sul quale gli studi dei due antropologi discordano è la prospettiva di partenza. Van der Veer considera infatti fuorviante per lo

⁸³¹ Cfr. in particolare P. van der Veer, *op. cit.*, cap. III e R. Burghart, *The Founding..., cit.* Per un'interessante analisi critica delle tesi di questi due antropologi, nonché di alcune delle vicende storiche che sono state esposte *supra*, in cap. II, 2.4, si veda anche W.R. Pinch, *Reinventing Ramanand: Caste and History in Gangetic India*, in "Modern Asian Studies" 30, 3, 1996, pp. 549-557.

studio delle origini dei Rāmānandī il problema posto da Burghart circa il fatto che Rāmānanda sia stato effettivamente il fondatore del *sampradāya* che da lui prende nome. La ricostruzione storica di Van der Veer prende invece le mosse dal panorama religioso dei tempi di Kabīr (e quindi di Rāmānanda) tracciato da C. Vaudeville, nella sua opera su Kabīr, panorama che sarebbe stato interamente dominato dai *nāth*, dai *sant* e dai *sūfī* e dal quale sarebbero emerse le “sette” della *bhakti vaiṣṇava* settentrionale, che risultarono così separate da un enorme iato dall’antica tradizione *pāñcarā tra*. Van der Veer, per il vero, illustra (senza apparentemente prendere posizione in merito) anche le opposte tesi di H. Bakker, che dimostrano invece la sostanziale continuità tra la tradizione dei Pāñcarā tra e il culto di Rāma fiorito al Nord⁸³², ma di fatto si basa poi essenzialmente sul quadro storico ricostruito da Vaudeville (pur senza giustificare le ragioni di questa scelta), per ravvisare nei *tyā gī* il gruppo originario di Rāmānandī, o meglio di quelli che sarebbero poi diventati i Rāmānandī. Gli elementi su cui egli si basa sono essenzialmente tre: la loro somiglianza con i *nāthyogī* (che secondo Vaudeville erano il più importante movimento religioso dell’epoca), la concezione *nirguṇ* del divino, tuttora prevalente tra i *ty āgī* (ereditata dai *sant*), e infine la loro apertura verso le caste basse (che caratterizzava sia i *nāth* sia i *sant*). Secondo Van der Veer la nostra conoscenza di quelli che definisce “dark times” non è sufficiente a suffragare l’ipotesi avanzata da Vaudeville che Rāmānanda fosse śivaita e che i Rāmānandī fossero originariamente “a yogi sect”, ma conclude che «from the anthropological point of view it seems clear that the Ramanandi tyagi are the inheritors of the developments sketched by Vaudeville, and that they could hardly be distinguished from the Nath yogis in appearance and practice».⁸³³ Il legame con gli Śrī-vaiṣṇava sarebbe stato inventato «for strategic reasons»⁸³⁴ solo in epoca successiva, al termine del lungo e graduale processo del nascere e dell’affermarsi dell’identità *rāmānandī*, processo che fu stimolato essenzialmente da due fattori: la popolarità del *Rā mcaritm ānas*, divenuto «a common text for sadhus of diverse spiritual lineages», anche se seguaci di «opposite ascetic and devotional methods», e la potenza commerciale e militare raggiunta nel XVIII secolo dai Rāmānandī che esercitavano la mercatura lungo le vie e i centri di pellegrinaggio.⁸³⁵ Sotto l’etichetta di Rāmānandī, che nel frattempo erano

⁸³² Le opere di C. Vaudeville e di H. T. Bakker prese in esame da Van der Veer sono rispettivamente *Kabir*, Clarendon Press, Oxford 1974 e *Ayodhya: the History of Ayodhya from 17th Century BC to the Middle of the 18th Century*, Egbert Forsten, Groningen 1986.

⁸³³ Cfr. *op. cit.*, pp. 87-95.

⁸³⁴ *Ibidem*, p. 99.

⁸³⁵ *Ibidem*, p. 174.

diventati anche una potenza secolare, sarebbero in sostanza confluite anche tutte le altre esperienze legate in qualche modo al *Rāmācaritam ānasa* e al culto di Rāma, e principalmente quella dei *r āsik*. Il processo di convergenza si sarebbe concluso col convegno del 1726 nel quale i Rāmānandī proclamarono ufficialmente la loro affiliazione agli Śrī-vaiṣṇava e quindi la loro appartenenza ai *catussampradāya*.⁸³⁶ Il testo di Nābhādās, anteriore – si badi bene! – di ben oltre un secolo a questo avvenimento, è interpretato da Van der Veer come un primo tentativo di «lump all these followers of Ram together into one community, founded by a saint called Ramanand», ma essi erano ancora «too numerous and diverse».⁸³⁷ L’“open identity” dei Rāmānandī è vista come il risultato della convergenza a posteriori di esperienze differenti, che originariamente nulla avevano in comune, esemplificate ai due estremi in quelle dei *tyā gī* e dei *r āsik*.

In tutto il processo che portò alla formazione dei Rāmānandī ricostruito da Van der Veer, gli Śrī-vaiṣṇava brillano per la loro assenza. Essi avrebbero sviluppato un interesse nei confronti dei Rāmānandī solo nel corso del XVIII e del XIX secolo, ma «the history of the development of South Indian Shri-Vaishnava interest in North Indian religious affairs is still almost completely in the dark».⁸³⁸ In altre parole Van der Veer non sa dar ragione del motivo per cui gli Śrī-vaiṣṇava abbiano riconosciuto l’affiliazione dei Rāmānandī, nonostante il fatto che, dal suo punto di vista, siano maggiori le differenze che li dividono di quante non siano le somiglianze che li uniscono⁸³⁹, pur dovendo ammettere che questo loro immotivato (almeno da parte degli Śrī-vaiṣṇava) sodalizio durò, in modo ufficiale, fino ai fatti del Kumbha Melā di Ujjain del 1921.⁸⁴⁰ Ai miei occhi la soluzione dell’enigma sembra evidente e risulta dai documenti esaminati nel II capitolo: si trova nell’effettiva derivazione dei Rāmānandī dai Rāmānujī, un fatto storico e tradizionale che era semplicemente dato per scontato da sempre. Nessun’altra motivazione avrebbe potuto convincere i Rāmānujī ad accettare a posteriori l’affiliazione di un *sampradāya* come quello dei Rāmānandī che, tra le

⁸³⁶ *Ibidem*, p. 98.

⁸³⁷ *Ibidem*, p. 174.

⁸³⁸ *Ibidem*, p. 101.

⁸³⁹ *Ibidem*, p. 99.

⁸⁴⁰ Su questi fatti, che portarono i Rāmānandī a rinnegare la propria derivazione dagli Śrī-vaiṣṇava, arrivando al punto di correggere il lignaggio spirituale a cui apparteneva Rām ānanda, cfr. cap. II, 2.4. Vi sono elementi ben precisi, riportati dallo stesso Van der Veer che testimoniano l’ufficialità della relazione esistente tra Rāmānandī e Rāmānujī: fino al 1921, per esempio, durante i Kumbha Melā, i *mahant śrī-vaiṣṇava* erano portati in palanchino da *s ādhu rāmānandī* e i *sā dhu śrī-vaiṣṇava* erano “difesi” dai *nāgā rāmānandī*. Cfr. *ibidem*, p. 104.

altre cose, aveva regole così flessibili e aperte sul piano castale e della purità rituale da non consentire la condivisione della loro mensa⁸⁴¹.

Senza nulla togliere alla validità e, anzi, all'estremo interesse dello studio di Van der Veer sui Rāmānandī dal punto di vista antropologico, molte sono le perplessità e i punti interrogativi che può destare la sua ricostruzione storica e in particolare l'interpretazione di certi avvenimenti. Alcune opinioni di P. van der Veer trovano una smentita nella storia dei Rāmānandī ripercorsa nelle pagine precedenti, ma sono ancora necessarie alcune puntualizzazioni: esse ci forniranno anche l'occasione per alcune altre importanti osservazioni sull'origine e sulla storia dei Rāmānandī.

Un punto nodale nell'analisi di Van der Veer è la sua diffidenza nei confronti dei documenti scritti, in particolare di quelli legati a una qualche tradizione religiosa. Possiamo ben dire che la sua diffidenza non sia del tutto ingiustificata: egli osserva come tali documenti siano facilmente antedatati, manipolati o inventati, e quindi pubblicati in piccole case editrici create *ad hoc* per provare opposte rivendicazioni religiose e sociali. Non si può negare che, prestando loro una fede cieca, in qualche caso si rischia di costruire la storia con «what is essentially the political use of the past in the present».⁸⁴² La vicenda dell'*Ānanda-bhāṣya*, per citare solo il più lampante tra i casi di cui s'è parlato, è indicativo di questa situazione. Ma, da un lato, uno dei compiti di uno studioso è precisamente quello di far luce sull'autenticità, l'attendibilità e la datazione dei documenti scritti, dall'altro il pretendere di ricostruire il passato sulla base di studi antropologici che prescindano dai documenti scritti, o peggio, che ne facciano un uso preconcepito e strumentale, può portare a risultati altrettanto infondati, non potendo neppure avvalersi di ricerche sul campo per ragioni fin troppo ovvie. Sembra di poter desumere

⁸⁴¹ Sul tema si vedano i fatti di Ayodhyā riportati da P. van der Veer, in *op. cit.*, pp. 102-105 e riassunti in cap. II, 2.4 *supra*. A questo proposito, occorre tener presente che una diversa osservanza delle regole di purità, se impedisce la commensalità, di per sé non ostacola i rapporti sociali di altro tipo. Lo si può osservare anche nella società di oggi: vi sono, per esempio, famiglie brahmane ortodosse in cui i genitori non toccherebbero mai acqua o cibo nella casa del figlio o della figlia non più vegetariani, pur trattandoli in tutto il resto alla stessa stregua degli altri figli. I rapporti tra Rāmānujī e Rāmānandī probabilmente non furono mai tali da consentire la commensalità, e quindi la vita in comune (del resto i rapporti di commensalità erano interrotti dai tempi di Rāmānanda, se dobbiamo dar credito alla sua biografia tradizionale), ma questo motivo da solo non poteva essere una ragione sufficiente perché gli

Śrī-vaiṣṇava dovessero disconoscere l'incontestabile fatto storico dell'origine dei Rāmānandī dal proprio stesso *sampradāya*. Il grave risentimento provato dai Rāmānandī brahmani e dotti al rifiuto degli *ācārya śrī-vaiṣṇava* di condividere il loro cibo si può comprendere alla luce del nascente orgoglio Rāmānandī di essere un *sampradāya* grande e potente, per nulla inferiore ai Rāmānujī che, probabilmente, da inferiori e da subordinati li avevano sempre trattati, come lascia supporre anche il fatto che i loro *ācārya* si facessero portare in palanchino dai *sādhurāmānandī* al Kumbha Melā.

⁸⁴² Cfr. P. van der Veer, *op. cit.*, p. 173.

dal lavoro dell'antropologo olandese un certo scetticismo non solo nei confronti dei testi che potrebbero essere definiti "confessionali", ma più in generale nei confronti dei testi come strumento di lettura e di interpretazione della realtà storica, oltre che nei confronti degli studi indologici: il suo scetticismo però non include quegli studi e quei testi che conducono a risultati «which are corroborated by those of fieldwork».⁸⁴³ In altre parole sarebbe l'osservazione antropologica a determinare la validità di un testo o di uno studio. È un criterio che può avere proficue applicazioni per l'epoca in cui viviamo, ma il *fieldwork* non può, per ovvie ragioni, esser condotto in epoche passate, né i suoi risultati, relativi al tempo presente, possono sempre e indiscriminatamente essere applicati al passato.⁸⁴⁴

Consideriamo la teoria di P. van der Veer sull'origine dei Rāmānandī, che si fonda, come abbiamo visto, su due elementi: l'osservazione antropologica dei *tyāgī* e della loro somiglianza con i *nāthyogī* e il quadro della scena religiosa dell'epoca di Kabīr delineato da Vaudeville. Si noti che, per giungere alle sue conclusioni, Van der Veer opera implicitamente, anche senza dar mostra di volerlo fare, una scelta di merito per la tesi di uno iato tra i movimenti *vaiṣṇava* antichi e quelli medioevali, risultante dall'analisi di Vaudeville, anziché per quella di una loro continuità, nella quale, secondo lo studio di Bakker (citato da Van der Veer), s'innesta tutto il grande movimento della *rāma-bhakti*. In questa direzione Van der Veer avrebbe potuto almeno provare a cercare le origini dei Rāmānandī, salvo poi eventualmente scartare l'ipotesi per motivate ragioni. Invece, non avendo egli per nulla motivato la scelta sulla quale fonda la sua ricostruzione storica delle origini dei Rāmānandī, si è tentati di pensare che la sua sia stata semplicemente una scelta dettata dalle osservazioni antropologiche fatte sui *tyāgī* di oggi e funzionale ad esse, utilizzando tali osservazioni come strumenti privilegiati di interpretazione del passato: la sua ricostruzione storica risulta perciò in realtà infondata.⁸⁴⁵

⁸⁴³ *Ibidem*, p. 94.

⁸⁴⁴ È certamente possibile ricavare informazioni antropologiche da resoconti di viaggi o da testi e documenti di vario genere, ma non essendo possibile controllarle, occorre tener presente che spesso si tratta di notizie frammentarie e locali, soggette a essere distorte nel ricordo o nella fantasia di chi scrive, se non dal suo desiderio di stupire o di interessare il lettore. Bisogna dunque esser molto cauti nel trarne generalizzazioni e teorizzazioni di sorta, come invece talvolta sembra fare Van der Veer. Per fare un esempio, basandosi sul fatto che un certo numero di *sādhu* abbiano nei secoli scorsi esercitato attività commerciali è lecito giungere alla conclusione che la necessità di difendere i propri interessi commerciali sia stata una delle molle principali che li ha indotti a unirsi in un *sampradāya* e a darsi una, pur vaga, organizzazione?

⁸⁴⁵ Veramente l'intuizione di Van der Veer sui *tyāgī* come gruppo originario dei Rāmānandī non è lontana dal vero, se dobbiamo ravvisare la loro origine in quella *tapasī śākhā* che, come abbiamo visto, con ogni probabilità fu pesantemente influenzata dai *nāthyogī*, tanto più che verosimilmente era costituita in gran parte da *nāthyogī* convertiti (ma che

Un altro esempio di uso strumentale si trova nell'interpretazione di Van der Veer della *Bhaktamāl*. La sua diffidenza nei confronti dei testi religiosi di *sampradāya* non si estende fino all'opera di Nābhādās, essendo la sua autorevolezza universalmente riconosciuta; ma, non potendo ignorarla, ne dà una lettura a dir poco tendenziosa (a meno che non si tratti di una lettura poco attenta). Non c'è nulla in Nābhādās che possa far pensare a un suo tentativo di raggruppare *sādhu* di diverse tendenze in un'unica comunità di devoti di Rāma, prima inesistente, e di attribuirne la fondazione a un certo Rāmānanda, appartenente al lignaggio di Rāmānuja.⁸⁴⁶ Se si rileggono attentamente i *chappay* su Rāmānanda tradotti e analizzati nel II capitolo (in 1.2), si noterà che si parla dei dodici discepoli, ma non di Rāmānanda come fondatore di un nuovo ordine o *sampradāya*: certo il testo non lo esclude, ma neppure autorizza a crederlo. Di tutte le cose che Van der Veer legge nella *Bhaktamāl*, l'unica che si può effettivamente trovare è la discendenza spirituale di Rāmānanda da Rāmānuja. Il fatto poi che Nābhādās abbia fatto discendere il suo lignaggio da Rāmānanda⁸⁴⁷ non dovrebbe esser guardato con troppo sospetto, visto che solo tre guru lo dividono da lui, ma di lì a presupporre in Nābhādās l'intenzione di riconnettere a Rāmānanda *sādhu* ramaiti di diversa provenienza per creare un nuovo *sampradāya* il passo è davvero lungo e andrebbe per lo meno suffragato da qualche prova.⁸⁴⁸

È ben vero che all'epoca di Nābhādās fra i discendenti spirituali di Rāmānanda s'erano già delineati percorsi spirituali e ascetici profondamente diversi: la *tapasī śākhā* di Kṛṣṇadās Payahārī e di Kīldās e i *rasik* di Agradās, destinati coll'andar del tempo a differenziarsi sempre

conservarono poi molte delle loro pratiche e delle loro usanze; sul tema cfr. *supra* 2.2). Se la *tapasī śākhā* non fu proprio il nucleo originario dei Rāmānandī, fu però molto vicino alle origini, essendo Kṛṣṇadās Payahārī discepolo di Anantā nanda. Per quanto riguarda la questione dei rapporti tra movimenti *vaiṣṇava* antichi e medioevali, se è innegabile che i vari movimenti *vaiṣṇava* fioriti nel Medioevo presentano caratteristiche nuove e diverse da quelli antichi, la ragione di ciò va ricercata nelle condizioni storiche, profondamente mutate rispetto al passato. Tali condizioni non hanno comunque prodotto una novità e una diversità tali da annullare la connessione dei nuovi movimenti col passato, nel quale affondano saldamente le loro radici. Si tratta insomma di uno dei tanti esempi di quella capacità di trasformazione e di adattamento, pur nella continuità della trasmissione e nella fedeltà ai principi, che ha sempre caratterizzato le tradizioni indiane, e per il vero, in diversa misura, tutte le tradizioni, trattandosi di una condizione necessaria alla loro stessa sopravvivenza.

⁸⁴⁶ Cfr. P. van der Veer, *op. cit.*, pp. 99 e 174.

⁸⁴⁷ Nel *chappay* 39 il guru di Nābhādās, Agradās, è annoverato tra i discepoli di Kṛṣṇadās Payahārī e nel 37 Kṛṣṇadās Payahārī è annoverato tra i discepoli di Anantānanda, discepolo diretto di Rāmānanda (cfr. pp. 308 e 298).

⁸⁴⁸ Un ulteriore esempio di strumentalizzazione, questa volta di un fatto storico, sta nella lettura in chiave socio-castale della formazione degli *dvārā* con la calcolata esclusione dei discepoli non-*dvija* dal novero dei loro fondatori, formulata da Burghart e seguita da Van der Veer. L'argomento è stato discusso *supra*, in 5.3.

di più, ma non fino al punto di perder la memoria della loro origine comune. Del resto l'apertura a esperienze religiose diverse, presente fra i seguaci di Rāmānanda fin dalle origini (si pensi all'eterogeneità dei primi dodici discepoli) ben s'inquadra in quell'*inclusiveness*, di cui oggi tanto si parla, che ha caratterizzato nei secoli la mentalità e la storia hindū, sebbene in modo certamente molto diseguale e discontinuo. È questo il fattore responsabile della permeabilità di un movimento nei confronti degli altri movimenti con cui entra in contatto, persino quando il contatto si presenta come uno scontro⁸⁴⁹ e la storia dei Rāmānandī ne è forse uno degli esempi più chiari. Anzi, si può dire che se permeabilità e *inclusiveness* segnano profondamente la storia delle religioni hindū in generale, essi sono addirittura l'imprescindibile chiave di volta per la lettura della storia dei Rāmānandī. Questo fatto traspare chiaramente anche nell'opera di Van der Veer; tuttavia la visione che risulta da una ricostruzione storica che sia basata anche sui testi e sulla più antica tradizione *rāmānandī* va nella direzione diametralmente opposta a quella percorsa in *Gods on Earth*. Nella prima abbiamo una fonte comune da cui si diramano una quantità di rivoli: i vari *sant-sampradāya* e i Rāmānandī. Questi ultimi poi, a loro volta, si diversificano e si diramano lungo il loro cammino, adattandosi a situazioni diverse e accogliendo in sé stimoli religiosi e culturali diversi. Nella seconda visione abbiamo invece una quantità di esperienze che ben poco o nulla hanno in comune – e men che meno l'origine – e che a un certo punto, favorite da situazioni storiche particolari e spinte da ragioni essenzialmente politiche e commerciali, di potere e di prestigio, confluiscono in modo assai artificioso per dar vita a un movimento totalmente disarticolato, in cui l'unico elemento comune è un quanto mai vago culto di Rāma. L'immagine insomma è quella di diversi affluenti che formano alla fine un solo fiume, ma senza mischiare veramente le loro acque. A mio avviso, in mancanza di un'origine comune, tramandata e custodita attraverso una solida tradizione, movimenti tanto diversi tra loro, accomunati solo da una *rāma-bhakti* variamente intesa, non sarebbero mai riusciti a dar vita a un unico *sampradāya*, soprattutto considerando il desiderio di affermare le proprie differenze e peculiarità per distinguersi dal proprio vicino, che caratterizza i movimenti religiosi, culturali e politici sotto tutti i cieli, ma forse in particolare sotto il cielo dell'India. Avremmo invece avuto la formazione di diversi *sampradāya* ramaiti, esattamente come è accaduto in ambito *kṛṣṇaita*, anche se, come si è detto, non è possibile escludere che all'epoca di Jaysimh siano confluiti nei Rāmānandī altri piccoli movimenti religiosi

⁸⁴⁹ Ne sono un esempio significativo le vicende che portarono alla fondazione della *gaddī* di Galtā, su cui cfr. 2.2 *supra*.

in cerca di una legittimazione che consentisse loro di sopravvivere.⁸⁵⁰

Alla luce della sua ricostruzione di quello che egli chiama il “processo di formazione di un’identità” come Rāmānandī, Van der Veer spiega anche l’assenza di un’organizzazione centralizzata. Egli scrive:

The only organizational structure which is of importance is the relation between expert guru and disciple (...). For the rest, the organization of both the Ramanandi collectivity and the Ramanandi order is extremely loose. There is no central authority which decides upon doctrinal and organizational matters.⁸⁵¹

In realtà queste osservazioni possono applicarsi, in modo più o meno stretto, a tutti i *sampradāya* hindū, escludendo forse soltanto le organizzazioni del così detto Neo-Induismo, che in genere hanno adottato modelli occidentali. I vari Ācārya (gli Saṅkarā cārya, i Rāmānujā cārya ecc.) e i vari Jagadguru sono considerati con grande venerazione nei *sampradāya* di cui sono a capo, ma di fatto al loro interno ogni *maṭh* gode di un’ampia, se non totale autonomia. Non esiste in ambito hindū nulla che possa essere assimilato a una struttura gerarchicamente e rigidamente costituita, come quelle presenti nella Chiesa cattolica. In loro assenza, il vero e indispensabile cardine di tutta la vita religiosa hindū è la relazione guru-discepolo: così si spiega anche la grande importanza che, non solo fra i Rāmānandī, viene data alla *paramparā*, unica garanzia di legame autentico con la tradizione, perché appunto ricostruisce la catena guru-discepolo, che è il solo fondamento in qualche modo “oggettivo” di autenticità e credibilità.⁸⁵²

Torniamo ora al quesito – considerato fuorviante da Van der Veer (il quale ne dà comunque una risposta indiretta) e preso in esame da Burghart – su Rāmānanda come fondatore del Rāmānanda-sampradāya. Mentre, a mio giudizio, vi sono prove inconfutabili del fatto che il Rāmānanda-sampradāya risalga a Rāmānanda stesso, come un fiume alla sua fonte, non esistono prove del fatto che egli ne sia stato formalmente il fondatore. A questo proposito è degna di nota l’osservazione di Van der Veer che è necessario chiedersi che cosa s’intenda per “fondare” un ordine religioso.

⁸⁵⁰ Ricordiamo però che in ambito ramaita non si hanno neppure notizie di episodi come quello degli Haridāśī e dei Rādhāvallabhī che furono forzati da Jaysimh a confluire in un altro *sampradāya*.

⁸⁵¹ Cfr. *op. cit.*, p. 75.

⁸⁵² Il termine “oggettivo” è qui utilizzato con qualche forzatura: infatti la credibilità di un guru si fonda poi essenzialmente sulla sua esperienza del divino, esperienza che, ovviamente, non può esser garantita da fattori “oggettivi”, nel senso stretto del termine. In qualche caso eccezionale, come quello ben noto di Ramaṇa Maharṣi, quest’esperienza del divino può manifestarsi con tale forza e con tale evidenza da costituire l’unico fondamento dell’autorità del guru, anche in mancanza di una regolare catena iniziatica.

Egli, contestando a Burghart di non averlo fatto, afferma che nessuno dei grandi *leaders* religiosi dell'India sembra aver formalmente fondato un'organizzazione, perciò sarebbe meglio parlare non di fondazione, ma di "gradual evolution", come fa McLeod nel suo studio sui Sikh.⁸⁵³ Il caso dei Rāmānandī è però ben diverso da quello dei Sikh se, come mi sembra di aver dimostrato, il loro "fondatore", o forse sarebbe meglio dire il loro "capostipite", apparteneva a un grande e consolidato *sampradāya*. Ne discende che o i Rāmānandī sono nati da una specie di "scisma", consapevolmente voluto e dichiarato da parte di Rāmānanda, o è stata soltanto la loro identità di *sampradāya* autonomo e separato a essere il punto d'arrivo di una graduale evoluzione. Una testimonianza molto chiara al riguardo è quella del commento alla *Bhaktamāl* di Rūpkaḷā, secondo il quale Rāmānanda avrebbe ricevuto dal suo guru un esplicito ordine di fondare il nuovo *sampradāya* in seguito ai dissidi sorti con i suoi condiscipoli sulle questioni di purità rituale.⁸⁵⁴ Ma ai tempi di Rūpkaḷā (che terminò il suo commentario nel 1903) il Rāmānanda-sampradāya era già da lunga data una realtà pienamente autonoma e anche se, com'è molto probabile, Rūpkaḷā ci riferisce il contenuto di una tradizione antica, non si può escludere che egli l'abbia reinterpretata alla luce del presente. Altro è sostenere che il movimento *rāmānandī* affondi le sue radici in quella celebre contesa fra Rāmānanda e i suoi condiscipoli, considerata da Grierson come l'evento più rivoluzionario e significativo della storia religiosa dell'India settentrionale⁸⁵⁵, altro è sostenere che Rāmānanda abbia fondato in quell'occasione il *sampradāya* che da lui prende nome: probabilmente egli si limitò semplicemente a dar vita a una comunità di discepoli più aperta e meno rigida sul piano della purità, senza alcuna vera intenzione "scismatica".

Come abbiamo visto, è molto probabile che il vero organizzatore della prima comunità *rāmānandī* sia stato il successore di Rāmānanda, Anantānanda, e che la comunità abbia continuato a evolversi in modo del tutto autonomo, indipendente dagli Śrī-vaiṣṇava, la cui presenza nell'India settentrionale doveva essere del resto abbastanza contenuta. Ma è molto difficile stabilire quando i Rāmānandī cominciarono veramente a considerarsi come un *sampradāya* autonomo, con una propria precisa e separata identità, sebbene affiliato a quello di Rāmānanda. Forse può venirci in aiuto lo studio sui Rāmānandī di Galtā di Monika Horstmann, la quale afferma di non aver trovato il termine "*rāmānandī*" utilizzato come

⁸⁵³ Cfr. *op. cit.*, p. 87. Lo studio sui Sikh a cui si riferisce Van der Veer è *The Evolution of Sikh Community*, Clarendon Press, Oxford 1976.

⁸⁵⁴ Su questa opera di Rūpkaḷā cfr. cap. II, 1.2 *supra*.

⁸⁵⁵ Cfr. *Ramanandis, Ramawats in Encyclopaedia of Religion and Ethics*, *sub voce*, vol. X, p. 570.

“self-designation” in documenti anteriori al terzo decennio del 1700⁸⁵⁶, mentre da tutti i documenti da lei esaminati risulta chiaramente come i Rāmānandī di Galtā si siano sempre considerati anche *rāmānujī*.

Non è un caso che Nābhādās nella *Bhaktamāl* non faccia esplicita menzione di un Rāmānanda-sampradāya, né nei *chappay* dedicati ai quattro *sampradāya vaiṣṇava* (28-29), dove invece compare il Rā mā nuja-sampradāya, né nei *chappay* su Rāmānanda (35-36). La dice lunga anche il fatto, che ancora al principio del Novecento, i Rāmānandī apparissero a Macauliffe come «hopelessly confused with the Ramanujis»⁸⁵⁷ e che il confondere Rāmānandī e R ām ānujī fosse un fatto diffuso tra gli studiosi del XIX secolo.⁸⁵⁸

Infine, secondo la testimonianza di P. van der Veer, ancora oggi, dopo la disputa che divide il *sampradāya* in merito alle proprie origini, ci sono Rāmānandī che continuano a considerarsi anche *rā mā nujī*, in contrapposizione con i “puri” Rāmānandī, cioè con coloro che sostengono la tesi dell’origine indipendente del *sampradāya*.⁸⁵⁹ Che ancora ai giorni nostri un *sādhu rāmānandī* possa considerare se stesso contemporaneamente anche *r ām ānujī* è certamente significativo della lunga assenza di una netta linea di demarcazione fra i due *sampradāya*.⁸⁶⁰

In conclusione vorrei ribadire come la critica che qui è stata fatta alla ricostruzione della storia dei Rāmānandī di P. van der Veer non intenda affatto sminuire il valore antropologico del suo lavoro. La critica è piuttosto rivolta a un uso particolare dei dati dell’osservazione antropologica come mezzo e criterio privilegiato di ricostruzione storica. È auspicabile che il futuro degli studi indologici possa vedere una maggior collaborazione tra gli indologi filologi e storici e gli antropologi, poiché dall’integrazione dei due metodi e delle due conoscenze non possono che derivare conoscenze più profonde e più solidamente fondate.

⁸⁵⁶ «Prior to the 1730s», in *art. cit.*, p. 145.

⁸⁵⁷ Cfr. *Sikh Religion*, Chand, Delhi 1963, I ed. 1909, vol. VI, p. 105.

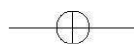
⁸⁵⁸ Colebrooke per esempio parla dei Rāmānandī come di quelli che, fra i R ām ānujī, hanno una venerazione esclusiva per Rāma (riferito da H.H. Wilson, *op. cit.*, p. 19). In tempi più recenti A.M. Esnoul considera R ām ānanda e i suoi seguaci come «un’appendice particolare dello Śrīvaiṣṇavismo» e mette in dubbio che essi «abbiano veramente tentato di organizzare una scuola». Cfr. *Storia delle religioni*, a cura di H.C. Puech, Laterza, Bari 1978, pp. 147-1148, I ed. francese 1970.

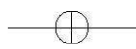
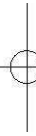
⁸⁵⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 106.

⁸⁶⁰ Tuttavia, come abbiamo visto, la spiegazione storica che dà di questo fatto Van der Veer è assai diversa: fra Rā mā nujī e Rāmānandī non ci sarebbe un rapporto di originaria derivazione, ma di successiva affiliazione.

PARTE II

I CANTI
ATTRIBUITI A RĀMĀNANDA





INTRODUZIONE

1. L'edizione di Pitāmbhar Datta Baṛathvāl

La raccolta di canti attribuiti a Rāmānanda, dei quali viene presentata la traduzione in questa seconda parte, si basa sull'edizione di Pitāmbhar Datta Baṛathvāl, pubblicata a Vārāṇasī dalla Nāgrīpracāriṇī Sabhā nel fausto giorno di Rāmnavamī del 2012 era Vikram (1955), col titolo di *Rāmānanda kī hiṃdī racnāem*. Sfortunatamente Baṛathvāl non poté portare a termine l'opera da lui intrapresa né curarne personalmente la pubblicazione. Come ci informa H. Dvivedī nel suo *Vaktavya* iniziale, le carte di Baṛathvāl, dopo la sua scomparsa, furono raccolte e sistemate da Daulatarām Juyāl, mentre Śrīkr̥ṣṇa Lāl, che rivestiva allora la carica di *sāhitya mantrī* della Nāgrīpracāriṇī Sabhā, si occupò di scrivere un piccolo saggio sulla vita di Rāmānanda (pp. 33-50), saggio che fu pubblicato dopo l'ampia *Bhūmikā* di Baṛathvāl (pp. 1-32), per dare completezza all'opera. Infine Hazārīprasād Dvivedī ne curò l'edizione aggiungendovi anche cinque appendici (*pariśiṣṭa*), nelle quali pubblicò vari testi da lui reperiti soprattutto presso l'Āryabhāṣā Pustakālaya della Nāgrīpracāriṇī Sabhā oppure facenti parte della collezione privata di Udayśaṅkar Śāstrī. Tali testi comprendono differenti versioni di alcuni fra i canti raccolti da Baṛathvāl (di *Rāma rakṣā* nel *Pariśiṣṭa 1*, dei *Pad 3, 5 e 6* e di *Gyāṃna tilaka* nel *Pariśiṣṭa 2*), una versione assai lacunosa di *Siddhānta pañcamātra*, un'operetta attribuita a Rāghavānanda (nel *Pariśiṣṭa 3*), e inoltre i quattro nuovi testi che sono stati esaminati nel IV capitolo (nei *Pariśiṣṭa 4 e 5*).

L'edizione dei canti di Rāmānanda curata da Baṛathvāl non si può certo considerare un'edizione critica vera e propria. Come sembra di poter desumere dalla sua *Bhūmikā* (pp. 1-2), Baṛathvāl si è semplicemente limitato a raccogliere i testi e a pubblicarne l'unica versione da lui reperita.⁸⁶¹ D'altra parte editare criticamente le opere dei *sant* comporta spesso problemi di difficile soluzione, se non irrisolvibili. Per esempio, se si confrontano fra loro le diverse versioni di *Rāma rakṣā* pubblicate da Dvivedī nel primo *Pariśiṣṭa* (o le altre versioni manoscritte custodite presso la biblioteca della Nāgrīpracāriṇī Sabhā e del Kabīr Caurā

⁸⁶¹ Fa forse eccezione *Rāma rakṣā* perché, secondo H. Dvivedī, Baṛathvāl si sarebbe servito, per editarne il testo, di diverse versioni manoscritte che egli avrebbe consultato alla Nāgrīpracāriṇī Sabhā. Sul tema cfr. la nota introduttiva a *Rāma rakṣā*.

Math)⁸⁶², la sua edizione critica appare un'impresa disperata, o per lo meno molto avventata. Tanta è la diversità nell'ordine dei versi che occorrerebbe “smontare” totalmente i testi, per mettere insieme un testo unico, ricostruito secondo criteri che non potrebbero che essere arbitrari, o esserlo per lo meno in larga misura; a tacere poi dei numerosi versi che compaiono in una sola delle differenti versioni! All'opposto per alcuni testi il problema di editarli criticamente non si pone neppure, perché se ne conosce una sola versione manoscritta.⁸⁶³

Ma anche al di là di quelli che possono essere i problemi di un'edizione critica, rimane sempre il fatto che, come giustamente hanno osservato Callewaert e Lath, un'edizione critica in senso stretto – intesa come il tentativo di ricostruire, attraverso il confronto di tutte le varianti esistenti, il testo “originario” – è assolutamente impensabile per testi come quelli dei *sant* che, prima d'esser scritti, sono stati affidati a una tradizione orale fortemente creativa.⁸⁶⁴ Queste considerazioni si applicano anche alle opere ascritte a Rāmānanda: in particolare le molte versioni esistenti di *Rāma rakṣā* e di *Gyāṃna tilaka*⁸⁶⁵, così diverse fra loro, sono un esempio significativo della vitalità e della creatività di questa tradizione.

La grande importanza dell'edizione di Baṛathvāl è quella di essere, a quanto mi risulta, l'unica esistente, anche se alcuni canti sono stati pubblicati anche in altri testi. Con questo suo lavoro, Baṛathvāl ha avuto l'indiscutibile merito di far conoscere a tutti gli studiosi l'esistenza di opere in hindī antica attribuite a Rāmānanda e, per quanto molto forti siano i dubbi sulla fondatezza di tale attribuzione, i canti editi da Baṛathvāl costituiscono certamente un interessante tassello, per quanto assai modesto dal punto di vista della sua consistenza, di quel mosaico ancora in parte inesplorato che è la letteratura della *bhakti* medioevale.

È significativo il fatto che la raccolta e la pubblicazione delle opere hindī attribuite a Rāmānanda sia stata l'ultima fatica a cui pose mano il grande studioso del Gaṛhvāl, dopo aver dedicato tutta la sua vita allo studio della letteratura hindī medioevale, producendo opere destinate a

⁸⁶² Su queste versioni cfr. ancora la nota introduttiva a *Rāma rakṣā*.

⁸⁶³ A quanto mi risulta, è questo, per esempio, il caso dei quattro nuovi testi editi da Dvivedī nei *Parīṣiṣṭa* 2,4 e 5.

⁸⁶⁴ Cfr. W. M. Callewaert e M. Lath in *NP*, p. 1. Gli autori acutamente osservano che le opere dei *sant*, per i problemi di edizione critica che presentano, non sono assimilabili alle opere di Shakespeare o di Kalidāsa, se mai hanno delle analogie con i *Purāṇa*: questi testi sacri infatti ci sono anch'essi pervenuti attraverso una rigogliosa tradizione orale che, tramandandoceli, li ha trasformati e arricchiti. Sul tema cfr. G. Bonazzoli, *The Dynamic Canon of the Purāṇa-s*, in “*Purāṇa*”, vol. XXI, n. 2, July 1979, pp. 116-166 e P. Caracchi, *Il “canone dinamico” e la letteratura del bhakti-kāl*, in *Atti della prima Giornata di Studi metodologici di Indologia (GSMI 1)*, editor Alberto Pelissero, DOST Critical Studies 4, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, p. 11-23.

⁸⁶⁵ Cfr. le note introduttive a *Rāma rakṣā* e a *Gyāṃna tilaka*.

diventare vere e proprie pietre miliari, tanto che la loro conoscenza è tuttora imprescindibile per lo studioso.⁸⁶⁶ Occuparsi delle opere hindī attribuite a Rāmānanda equivale a risalire alle radici del *sant-sampradāya*, dato che si ravvisa in Rāmānanda uno dei suoi capostipiti spirituali, in quanto guru di alcuni fra i primi e più illustri *sant*, come Kabīr e Raidās. È possibile che proprio l'intento di risalire in qualche modo alle origini del movimento dei *sant* abbia spinto Baṛathvāl a raccogliere e a editare le opere hindī di Rāmānanda ed è anche ciò che mi spinse, a suo tempo, a intraprenderne lo studio, per prepararne una traduzione completa. Pur essendomi resa conto *in itinere* dei grossi problemi di attribuzione che i canti editi da Baṛathvāl presentano⁸⁶⁷, sono convinta che la loro importanza non ne sia minimamente inficiata: essi appartengono in ogni caso al patrimonio poetico della tradizione dei *sant* e come tali vanno considerati. Spero perciò che questa traduzione possa dare un piccolo contributo alla conoscenza, se non di Rāmānanda stesso, di quell'importante corrente della mistica medioevale che ha in Rāmānanda uno dei suoi principali ispiratori.

2. La presente traduzione e la collaborazione con Shukdev Singh

La traduzione delle opere hindī editate da Baṛathvāl che qui viene presentata ha una storia assai travagliata. L'idea di affrontare lo studio delle opere di Rāmānanda nacque durante il mio soggiorno a Benares nel 1978. Risale a quel periodo la collaborazione con Shukdev Singh, che si mostrò interessato al progetto, accettando di mettere a mia disposizione la sua grande esperienza di studioso dei *sant*. La traduzione, abbozzata insieme, fu da me più volte abbandonata e ripresa, a causa di impegni di lavoro e di ricerca più pressanti (fra cui lo studio del *Rāmānandajanmotsava*)⁸⁶⁸. Nel frattempo, con la frequentazione delle

⁸⁶⁶ La sua opera principale è *The Nirguna School of Hindi Poetry*, pubblicata a Benares nel 1930, ristampata nel 1936 e poi tradotta in hindī da un altro grande studioso dei *sant*, Paraśurām Caturvedī (Avadh Publishing House, Lakhnaū 1968). L'opera è da lunga data introvabile, sia in inglese, sia in hindī, ma nel 1978 un gruppo di studiosi ne ha curato una specie di riedizione, presentandone però un testo risistemato e modificato, con riassunti e omissioni (*Traditions of Indian Mysticism Based Upon Nirguna School of Hindi Poetry*, Heritage Publishers, Delhi 1978, rist. 1991). Molto importante è anche l'edizione curata da Baṛathvāl delle *Gorakh-bānī* (GB), tuttora la più completa esistente. Da quest'edizione W. M. Callewaert e B. Op de Beeck hanno tratto le *sākhī* e i *pad* inclusi nella loro antologia delle *Pañc-Vānī*. Cfr. *Nirguṇ bhakti sāgar. Devotional Hindī Literature*, Manohar, Delhi 1991, vol. I, p. 37.

⁸⁶⁷ I problemi relativi all'attribuzione di ogni singolo canto saranno presentati e discussi di volta in volta nelle note introduttive.

⁸⁶⁸ I risultati di questo studio sono stati pubblicati in *Vita di Rāmānanda. Il Rāmānandajanmotsava dell'Agastya-saṃhitā*, Promolibri, Torino 1989 (citato con

opere dei *sant*, si approfondiva anche la mia conoscenza della *sadhukkaṛī bhāṣā* e contemporaneamente cresceva la mia insoddisfazione per quel primo tentativo di traduzione. Ne seguirono perciò almeno due accurate revisioni, la prima delle quali fu ridiscussa con Shukdev Singh durante un mio breve soggiorno a Benares nel 1988. Mi avvalsi poi ancora della sua collaborazione per discutere i punti che continuavano ad apparirmi linguisticamente oscuri nel 1993 e nel 1995 in occasione di altri soggiorni in India. Su alcuni passi più controversi non sempre è stato possibile raggiungere un punto di vista condivisibile da entrambi, ma le nostre discordanze interpretative sono state di volta in volta segnalate nelle note di commento. Naturalmente, un'ultima revisione è stata fatta in occasione della pubblicazione di questo secondo volume.

La traduzione dunque è, almeno in certa qual misura, frutto della collaborazione con Shukdev Singh. Non altrettanto si può dire del commento, per gli evidenti problemi dovuti alla lontananza e alla brevità dei nostri incontri. Nel redigerlo, mi sono generalmente limitata a consultare Shukdev Singh solo per l'interpretazione di quei simboli, immagini e allusioni che mi sembravano particolarmente oscuri: tutte le osservazioni e i commenti dovuti a Shukdev Singh sono stati puntualmente segnalati nelle note.

3. Interpretazione e commento

Il commento che accompagna la traduzione non pretende certo di illustrare in modo esauriente la ricchezza e la complessità del testo: al di là delle osservazioni linguistiche e tecniche dirette agli "addetti ai lavori", esso vuol esser soltanto un umile tentativo di avvicinarsi al testo e di renderlo accessibile anche a un pubblico non specialistico. Inoltre, in linea generale, spiegazioni e interpretazioni, ben lungi dal voler essere "l'ultima parola" sul testo, intendono soltanto formulare delle ipotesi sui suoi possibili significati. Né potrebbe essere altrimenti, soprattutto per canti come *Yoga cimtāmaṇi* e *Gyāṃna tilaka* che, presumibilmente, sono diretti a discepoli iniziati e dove si parla di esperienze spirituali comprensibili fino in fondo soltanto da chi ne fa esperienza in prima persona!

Lo stesso linguaggio simbolico della *sandhā-bhāṣā* (su cui si veda cap. IV, 2.2) è un linguaggio iniziatico, i cui simboli hanno spesso un significato tutt'altro che univoco. Eliade parla di «polivalenza semantica delle parole nella *sandhā-bhāṣā*».⁸⁶⁹ questa polivalenza non soltanto

l'abbreviazione VRRJ).

⁸⁶⁹ Cfr. *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1973, p. 236. Sul tema cfr. anche L.

implica, per chi legge o per chi tenta di capire, la possibilità di attribuire più significati a uno stesso termine, ma anche, per l'autore del testo, l'intento di esprimerne effettivamente più di uno. Del resto l'impossibilità d'esser circoscritti entro gli angusti confini di un'unica interpretazione caratterizza non soltanto i simboli della *sandhā-bhāṣā*, ma in una certa misura anche i simboli (e i miti) in generale, il cui potere evocativo può spesso trasmettere una quantità di insegnamenti e di messaggi diversi a chi sia interiormente preparato ad accoglierli.⁸⁷⁰

Per lo studioso dei *sant* vi è però il rischio di forzare l'interpretazione di un testo, attribuendo alle parole significati che esse non hanno, sulla base del fatto che si adattano a quelle stesse parole in contesti ben differenti, ma solo apparentemente affini, o perché sono conformi alle proprie conoscenze o al proprio punto di vista. A questo proposito è significativo il confronto, fatto da H. Dvivedī, di tre diverse interpretazioni di un celebre quanto sibillino testo di Kabīr: non solo le interpretazioni del simbolismo di uno stesso termine sono a volte completamente discordanti (il che di per sé potrebbe anche non inficiarne la validità, considerata la "polivalenza" di cui s'è parlato), ma sono in qualche caso anche incompatibili col pensiero stesso di Kabīr!⁸⁷¹

Ai problemi legati all'interpretazione dei simboli e delle immagini s'aggiunge naturalmente quello linguistico, dovuto alla natura "fluida" e popolare della *sādhukkarī bhāṣā*, che non ha forme fisse e precise.

Per tutte queste ragioni, è evidente che l'unico atteggiamento possibile per lo studioso è quello di una grande umiltà, nella consapevolezza di muoversi su un terreno minato.

4. I canti attribuiti a Rāmānanda nella tradizione dei sant

Un grande aiuto alla comprensione di una parola, di un passo o di un'immagine può venire dal raffronto con passi simili o dalla ricerca di quella parola o di quell'immagine in altri contesti; perciò, nel commento, sono state segnalate le corrispondenze e le affinità da me riscontrate con altri passi di opere di *nāth* e di *sant*. Questo lavoro di raffronto è utile non soltanto per la comprensione di un testo, ma anche per sottolineare il suo inserimento nella tradizione di cui può essere considerato un frutto, molto

Hess, in *The Bījak of Kabir*, Motilal, Delhi 1986, p. 138.

⁸⁷⁰ Su questo argomento invito a leggere le bellissime pagine del saggio di H. Zimmer dal titolo *Il dilettante fra i simboli* che si trova in apertura de *Il re e il cadavere. Storie della vittoria dell'anima sul male*, Adelphi, Milano 1983, pp. 15-21.

⁸⁷¹ Cfr. H. Dvivedī, *Kabīr*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1976, III ed., pp. 101-105. Il testo in questione si trova in *KB, Śabda* 2, p. 110 e, con qualche variante, in *KG, Pad* 162, p. 106.

più che non l'opera di un singolo autore.

Nel commento sono stati segnalati, in particolare, quei passi – e non sono pochi – che ho ritrovato identici, o quasi, in opere di altri autori, fra i quali spiccano Gorakhnāth e Kabīr. Si tratta di un fenomeno ricorrente non soltanto nei canti attribuiti a Rāmānanda: *nāth* e *sant* sembrano “citarsi” liberamente e continuamente l'un l'altro, senza ritegno!⁸⁷² Evidentemente è qui del tutto assente quella preoccupazione di essere “originali”, così importante nella cultura occidentale di oggi! Questo fatto, d'altra parte, trova riscontro in un atteggiamento tipico della mentalità indiana, che non considera l'originalità in sé come un valore: ciò che conta è invece la fedeltà alla tradizione, dato che la verità non può mai essere il frutto dell'arbitrio individuale, anche se individuale non può che essere l'esperienza che si fa della verità stessa. A questo modo di vedere, o più ancora, di sentire, non si sottraggono certo i *sant*: il fatto di ripetere ciò che è stato detto da chi ha già percorso il cammino ed è in grado d'insegnare non solo non ha ragione d'esser considerato disdicevole, ma al contrario conferisce validità e autorevolezza a ciò che si va dicendo. Ai *sant* doveva sembrare naturale prendere a prestito versi o addirittura piccoli brani da quanto andavano cantando i propri stessi *gurubhāī* (condiscepoli), per esprimere idee o esperienze che erano poi sostanzialmente identiche o molto simili. È persino ipotizzabile che nelle comunità dei *sant* alcune composizioni, o parti di esse, siano in qualche modo frutto d'ispirazione collettiva, creatasi in quella particolare atmosfera di forte sintonia che certo doveva caratterizzare i loro *satsaṅga*.

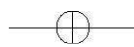
A queste considerazioni dobbiamo anche aggiungere l'estrema fluidità della tradizione orale attraverso la quale ci sono pervenuti i canti dei *sant*: è supponibile che i cantori, che a lungo se li sono tramandati oralmente, non si facessero scrupoli a riempire eventuali vuoti di memoria attingendo ad altri canti e che, anche per mero errore, scambiassero non di rado versi di autori differenti, soprattutto se presentavano affinità fonetiche. Probabilmente, è sempre per ragioni analoghe che alcuni canti ci sono pervenuti sotto nomi diversi: fra i canti attribuiti a Rāmānanda, per esempio, il *Pad 4* è attribuito anche a Nāmdev e la seconda parte di *Gyāṁna tilaka* è quasi identica ad alcune *sākhī* di Kabīr.

Anche se, per quanto ne sappiamo oggi, Rāmānanda non può esser considerato un *sant* (a meno che nuovi documenti non inducano a

⁸⁷² Naturalmente però uno stesso verso o uno stesso brano possono assumere diversi significati, o diverse sfumature di significato, a seconda del loro “utilizzatore”: si trovano molti passi uguali nei *nāth* e nei *sant*, ma un verso di Gorakhnāth utilizzato da Kabīr può non voler dire le stesse cose, proprio perché diversa era la loro *sāadhanā* e talvolta diverso era anche il significato che essi attribuivano alle medesime parole. Sul tema sono interessanti i rilievi di H. Dvivedī in *Hindī sāhitya kī bhūmikā*, Rājkamal Prakāśan, Dillī1969 (rist.), pp. 32-33.

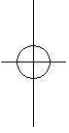
risolvere in questo senso gli enigmi che circondano la sua personalità), ritroviamo nei canti a lui attribuiti l'uso di uno stesso linguaggio simbolico, il ricorrere di temi e di immagini comuni alle opere dei *sant* e persino la presenza di quelli che si possono definire "passi comuni". Perciò i canti *hindī* ascritti a Rāmānanda vanno studiati inserendoli nella tradizione poetica dei *sant*, anche se probabilmente non saremo mai in grado di appurare se veramente Rāmānanda, in tutto o in parte, ne sia stato l'autore, avendoli composti per l'uditorio dei suoi discepoli *sant*, o se invece siano stati proprio questi suoi discepoli a comporli, raccogliendovi i suoi insegnamenti o semplicemente attribuendone a lui la paternità secondo la prassi ben nota di cui s'è parlato⁸⁷³, oppure ancora se essi siano stati composti da altri rappresentanti di quella grande tradizione che vede in Rāmānanda una figura illuminata di Maestro.

⁸⁷³ Cfr. *supra*, cap. IV, 1.1.



RĀMA RAKṢĀ

1. *Oṃ* è Verità, lo Spirito senza inizio è Verità, Verità è il Guru.
La *saṃdhyā* conduce alla salvezza e distrugge ogni sofferenza.
Recita la *saṃdhyā* e gli ostacoli si dilegueranno.
L'Incontaminato Signore di Śrī protegge il tuo corpo e la tua vita.
2. L'incenso sia la conoscenza, i fiori siano la mente e i cinque fuochi sacrificali siano i sensi,
Il perdono, il *jap*, il *samādhi* siano la *pūjā*. Omaggio a Dio Immacolato!
3. *Oṃ* Omaggio all'eccelso Guru che ha rivelato quello Stato supremo che pervade l'intera sfera dell'universo, gli esseri animati e quelli inanimati!
4. Omaggio al Guru supremo, omaggio al Guru supremo fra i supremi,
Omaggio al Guru che è il Paramātmā, omaggio al Guru che è l'*ātmā*,
Omaggio al divino Guru originario, al Guru che è senza origini,
Omaggio e riverenza ai piedi di loto del divino Guru che è senza fine!
5. La parola senza forma Śrī Rāma rakṣā, a lui rivolta, distrugge ogni tormento, dolore, povertà, malattia, sofferenza, conflitto, fantasticherie; essa infrange ogni ostacolo.
L'esperienza della Realtà è conosciuta come liberazione priva di timore.
6. Legata la radice, ciò che è sottile appare.
Al rombo nel cielo del suono divino sopraggiunge lo stato di contemplazione.
Nella retta condotta e nel contentamento, al di là dei tre *guṇa*,
Pronunciando Śrī Rāma rakṣā la sillaba *Oṃ* sorse.
7. I cinque elementi sottili, i cinque elementi grossolani, i venticinque elementi costitutivi dell'universo,
I cinque involucri dell'*ātmā* e i cinque soffi
Si riunirono in una stessa visione, in una stessa dimora si riunirono il soffio



anteriore e il soffio discendente,

Il soffio ascendente e quello pervadente si incontrarono e ottenni la conoscenza della Parola non pronunciata.

8. Il Sole si rovesciò e penetrò il cielo,

Con un raggio perforò i nove pianeti

E diede protezione alla Luna in tutte le sue parti.

Il fuoco si manifestò e bruciò vecchiaia e sofferenza,

Circondò e uccise streghe e diavolesse.

9. Percorsi la strada fra la terra e il cielo,

Bevvi il nettare, il succo sublime degli *Āgama* e dei *Veda*,

Sterminai spiriti maligni, spettri e demoni.

In una capanna di diamante, brandendo un bastone di diamante,

Impugnando una spada di diamante, uccisi la Morte.

10. Volò l'uccello Garuḍa e morsicò *nāg* e *nāginī*

E il sonno non scaturì dall'onda di veleno.

Il corpo divenne puro e il pappagallo rimase nella gabbia del corpo.

Malattia, sofferenza e angoscia non pervasero il corpo.

11. La voce che pronuncia le sillabe *rūm rūm raram*,

Quella continuarono ad ascoltare le mie orecchie e conseguì l'equanime visione.

Nella sillaba *ruṇ* una luce scintillante rifulse,

All'incontro di *nād* e *bindu* ci fu una travolgente ondata di gioia.

12. Ho contemplato lo *śūnya* e lo *śūnya* è divenuto manifesto,

Il sé ha incontrato il sé e il sé è sorto,

Il corpo ha incontrato il corpo e il corpo è divenuto veggente,

L'anima ha incontrato l'anima e il *Brahman* è sorto.

13. L'occhio ha incontrato l'occhio e l'occhio è divenuto veggente,

La bocca ha incontrato la bocca e la parola è stata pronunciata,

L'orecchio ha incontrato l'orecchio e il suono è divenuto manifesto,

- La parola ha incontrato la parola e la parola si è aperta.
14. *Nirati* ha incontrato *nirati e nirati* si è avverata,
Surati ha incontrato *surati e surati* è venuta,
La contemplazione ha incontrato la contemplazione e la contemplazione si è manifestata,
La gioia ha incontrato la gioia e la gioia è stata attinta.
15. La conoscenza ha incontrato la conoscenza, la contemplazione ha incontrato la contemplazione,
L'ajapā jāp è stato mormorato e nel trattenere il respiro Egli è apparso.
La mente ha incontrato la mente e la mente è divenuta cosciente.
Nella visione dello stato di *unmanī*,
Quell'Essere è apparso.
16. La porta ha incontrato la porta, lo specchio ha incontrato lo specchio,
L'anima ha incontrato l'anima, il corpo ha incontrato ciò che è senza corpo e il mistero è stato svelato.
Dissolte si sono nei tre mondi le tenebre spaventose
E la gemma di diamante ha forato il bianco cristallo.
17. Nell'aprire gli occhi e nel pronunciare la parola, entrambi ho trattenuto fermamente: Luna e Sole.
Mentre grida di lotta e di sfida continuano a levarsi, ho catturato e sconfitto i cinquantadue *vīr*.
18. Il Gange fluisce in senso contrario e incontra il Sole a Occidente, il disco solare sorge e illumina.
Nell'*ātmā* si mostra la visione divina: così al di là della vecchiaia e della morte io vivo.
19. Risuona il mistico suono *kuṇṇikuṇṇī ruṇṇruṇṇī jhuṇṇjhuṇṇī*. Dopo aver allacciato la *susumnā*, mi sono rivestito di ornamenti.
Quale re dei *siddha*, pratico i cinque sigilli: *cācarī, bhūcarī, khecarī, agocarī, unmanī*.
20. In pianura e in montagna, sull'acqua e sulla terra ferma, sulle strade e sugli impervi sentieri, l'Incontaminato, il Senza-Forma mi protegge.

Scaccerò *bāgh e bāghin* e farò a pezzi le sessantaquattro *yoginī*,

Scongiurerò l'inganno degli spiriti del cielo e della terra, dei guardiani del territorio, dei nove pianeti, dei demoni.

21. Nei tre mondi e nell'universo intero si propaga tutt'intorno un grido.

Il disco dello Spirito universale, Immacolato e Senza Forma, girando avanza e avanza ancora.

O asceta, nelle maledizioni, nei sortilegi, negli inganni stanno le insidie dei geni, dei lemuri, dei nove pianeti.

22. Sulla strada e nella foresta, nei tumulti e fra i ladri, nella mia terra e in terra straniera, in potere del re,

Nelle fiamme del fuoco, oppresso dalle avversità, quando mi siedo e quando mi alzo, Śrī Rāma mi protegge.

Quando vegliano e quando dormono, quando si diletano, Egli sempre tiene la sua mano sul capo dei *sant*.

23. Rāma stesso, col suo disco, mi protegge. Ho praticato il *jap* segreto e il segreto culto divino.

La Luna e il Sole continueranno a dimorare nella stessa casa. Ho vinto la battaglia e sono divenuto un dio superiore agli dèi.

24. Ho raddrizzato e capovolto l'arrotolata *Kuṇḍalinī*, ho bevuto il nettare e tutto il veleno è fuggito lontano.

Dai petali del loto è sorta una fiamma, un loto di luce, e l'ape nera ronzando s'è levata in volo nel cielo.

Nota introduttiva – Nella sua introduzione alle poesie di Rāmānanda, Pītāambar Datta Baṛathvāl asserisce l'autenticità di questa composizione poetica e la sua opinione è condivisa anche da un grande studioso come Baladev Upādhyāya, secondo il quale *Rāma rakṣā* è considerato un testo fondamentale presso i Rāmānandī Vairāgī (in *Bhāgavat sampradāya*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1953, p. 279). Di *Rāma rakṣā* esistono varie edizioni manoscritte nella biblioteca della Nāgrīpracāriṇī Sabhā di Vārāṇasī. Hazārīprasād Dvivedī, nella prima appendice a queste poesie da lui curata (*Parīśiṣṭa* 1, p. 17), afferma infatti che Baṛathvāl avrebbe fatto un compendio delle varianti testuali dei manoscritti di *Rāma rakṣā* esistenti nella raccolta del 1900. Per il vero Dvivedī non precisa se la presente edizione sia frutto di tale compendio, ma questo è ciò che sembra di poter desumere dalla sua affermazione, anche se ciò sarebbe in contrasto con la dichiarazione fatta da Baṛathvāl stesso di aver ricevuto il testo di *Rāma rakṣā* da un non meglio identificato gentiluomo *vaiṣṇava* (cfr. RHR, p. 2). H. Dvivedī riporta la parte iniziale e quella finale dei testi di altri nove manoscritti, tutti recanti il titolo di *Rāma rakṣā* o *Rāma rakṣā stotra*, appartenenti a raccolte di data successiva. Tre di essi sono addirittura attribuiti a Gorakhnāth, Rāmānuja (!) e Kabīr, ma poiché quello attribuito a Rāmānuja, a differenza degli altri due, non si discosta molto nel contenuto dal testo edito da Baṛathvāl, mi sembra plausibile supporre un errore del copista nel trascrivere il nome dell'Autore. Di certo non può trattarsi del celebre Rāmanūjācārya, maestro del Viśiṣṭādvaita, per evidenti ragioni storiche, geografiche e, naturalmente, linguistiche. Un'ipotesi plausibile può anche essere quella che il copista abbia di proposito sostituito il nome di Rāmānanda con quello dell'*ācārya* da cui la sua *paramparā* discende. Nella biblioteca della Nāgrīpracāriṇī Sabhā ho reperito un paio di manoscritti di composizioni poetiche attribuite a Rāmānanda, recanti il titolo di *Rāma rakṣā sajjīvana mantra* e *Rāma rakṣā stotram* (rispettivamente n.150a e 150b del *Tenth Report on the Search of Hindi Manuscripts for the years 1917, 1918 and 1919*), il primo dei quali si discosta alquanto dal testo edito da Baṛathvāl e qui tradotto, pur presentando vari passi identici o molto simili. Due edizioni manoscritte di *Rāma rakṣā* sono custodite anche presso la biblioteca del Kabīr Caurā Maṭh di Vārāṇasī (MS 014, fogli 347-349, e MS 005, fogli 242-243). Ho potuto esaminarle grazie alla cortesia di David Lorenzen che me ne ha inviato una copia fotografica. Sono da segnalare inoltre il brano di una recensione del *Rāma rakṣā stotra* citato da Rāmcandra Śukla in *Himḍī sāhitya kā itihās*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1972, XVII ed., p. 85, il brano di un'altra recensione, recante semplicemente il titolo di *Rāmarakṣā*, citato da B. Upādhyāya in *op. cit.*, pp. 281-282 (ma entrambi questi studiosi non indicano né l'edizione, né il manoscritto da cui hanno tratto i brani citati) e le due redazioni manoscritte riportate nella loro parte iniziale e in quella finale da B. Śrīvāstav, in *Rāmānanda-sampradāya tathā hindī sāhitya par uskā prabhāv*, Hindī Pariṣad, Prayāg 1957, pp. 134-135, provenienti anch'esse dalle raccolte di manoscritti della Nāgrīpracāriṇī Sabhā (anni 1900 e 1909-1911), ma diverse da quelle riportate da H. Dvivedī. Lo stesso Dvivedī, R. Śukla e B. Śrīvāstav sono dell'idea che *Rāma rakṣā* sia falsamente attribuito a Rāmānanda, mentre Rāmkumār Varmā giunge al massimo a ipotizzare che Rāmānanda abbia

davvero scritto una composizione poetica intitolata *Rāma rakṣā*, ma che, nella sua forma originale, sia andata perduta e siano giunte a noi solo versioni distorte e corrotte (citato da B.Śrīvāstava, in *op. cit.*, pp. 133-134). Di certo tutte le redazioni di *Rāma rakṣā* a noi pervenute presentano varianti testuali, spesso anche assai notevoli.

La dovizia di manoscritti, attestata anche da Śrīvāstav, che ne fa un lungo elenco in *op. cit.*, pp. 232-33, e anche la considerevole varietà delle recensioni giunte fino a noi testimoniano la grande diffusione di *Rāma rakṣā*, che s'inquadra nell'ambito di un vero e proprio genere innologico, quello appunto dei *rakṣā-stotra*, anche se, come giustamente osserva Baṛathvāl, questa composizione di Rāmānanda segue solo in parte il loro modello (cfr. *RHR*, p. 3). I *rakṣā-stotra*, "inni-protezione" – affini ai *kavaca-stotra*, "inni-armatura" – sono inni composti generalmente in sanscrito, fioriti nel Medioevo nell'ambito della *bhakti* e largamente utilizzati anche nel rituale tantrico, attraverso i quali il devoto supplica il proprio *Iṣṭa* per ottenere da Lui difesa e protezione. Per un approfondimento di questo tema rimando allo studio di G. Bühnemann, *Budhakaūśika's Rāmarakṣāstotra. A contribution to the Study of Sanskrit Devotional Poetry*, Gerhard Oberhammer, Vienna 1983, che a p. 14 cita anche un *Rāma rakṣā stotra* di Rāmānanda in hindī antica, pubblicato a Prayāg nel 1953, che non mi è stato possibile rintracciare. La recitazione di un *Rāmarakṣāstotra*, secondo P. van der Veer, farebbe tuttora parte delle pratiche quotidiane presso i Rāmānandī *tyāgī* che lo userebbero, insieme con altri testi tantrici come lo *Hanumat-kavaca*, anche per curare e proteggere dagli spiriti cattivi le persone che a loro si rivolgono in cerca di aiuto (ma sfortunatamente l'autore non fornisce ulteriori ragguagli sul testo). Cfr. P. van der Veer, *Gods On Earth*, Oxford University Press, Delhi 1989, p. 123.

1a – "Spirito senza inizio" rende *anādi purasa*, dove "*purasa*" sta per il sanscrito *puruṣa*, che qui indica l'Essere supremo.

1b – Il termine *saṃdhyā*, che letteralmente significa "congiunzione", "unione", si riferisce sia al momento in cui il giorno e la notte si incontrano, all'alba e al tramonto – momento ritenuto sacro perché simbolo dell'Assoluto che è al di là di tutte le determinazioni e di tutti i contrari – sia al complesso di riti e di preghiere (consistenti per lo più in *mantra* vedici) che ogni *dvija* dovrebbe recitare tre volte al giorno, cioè all'alba, a mezzogiorno e al tramonto. Il momento ritenuto in assoluto il più sacro della giornata e tradizionalmente riservato alla preghiera è comunque la *saṃdhyā* del mattino: i riti della *saṃdhyā* dovrebbero avere inizio già durante il cosiddetto *brāhma-muhūrta*, ossia prima del sorgere del sole, e terminare quando il sole è completamente apparso all'orizzonte. Per un'esauriente descrizione della *saṃdhyā* secondo le diverse scuole vediche e quelle tantriche rimando al bel libro di R.B.S.C. Vidyarnava, *The Daily Practice of the Hindus containing morning and midday duties*, Oriental Books Reprint Corporation, Delhi 1979, IV ed., pp. 32-128. Cfr. anche P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, B.O.R.I, Poona 1968-1977, II ed., vol. II, pt. I, pp. 312 ss. Anche se al rito quotidiano della *saṃdhyā* viene attribuita un'enorme importanza, specie negli

ambienti ortodossi (si vedano su questo tema le osservazioni di una voce autorevole come quella di Śrī Candrasekhara Bhārati, Śaṅkarācārya di Śrīṅgeri, in *Dialogues with the Guru*, compiled by R.K. Aiyar, Chetana, Bombay 1957, pp. 145 ss), è assai improbabile che in un contesto yoghico, come quello di *Rāma rakṣā*, il poeta si riferisca meramente al rito della *saṁdhyā* in sé e per sé, considerandolo come apportatore di salvezza e distruttore di ogni sofferenza. Espressioni simili non appaiono giustificabili neppure alla luce dell'interpretazione interiorizzata della *saṁdhyā* che si trova più avanti, al v.2. Tenendo presente tutto il contesto di *Rāma rakṣā*, nel quale ricorrono continuamente i simboli dello *haṭha-yoga* e della *sandhā bhāṣā*, è di particolare interesse l'interpretazione di R. Śukla (*op. cit.*, p. 85), secondo il quale il termine *saṁdhyā* indicherebbe qui, come nell'uso dei *nāth*, la *suṣumnā*: nella *suṣumnā* infatti, attraverso la pratica dello *haṭha-yoga*, si fanno confluire e incontrare i *prāṇa* che normalmente circolano in *idā* e *piṅgalā*, proprio come nella *saṁdhyā* si incontrano il giorno e la notte.

1d – “Immacolato” rende “*Nirañjana*”: termine composto dal prefisso privativo *niḥ* e dal sostantivo *añjana* che indica propriamente la pasta cosmetica e medicinale di colore nero che ancor oggi viene usata per truccare e al tempo stesso proteggere gli occhi (quella che in hindī viene chiamata comunemente *kājal*). Qui però *añjan* designa tutto ciò che macchia o che rende impuro, nel senso più vasto e più profondo del termine, in pratica tutto ciò che è prodotto dalla *māyā* e dai tre *guṇa* e che è soggetto al *saṁsāra*. *Nirañjan*, cioè “privo di *añjan*”, indica perciò l'Essere Supremo, colui che non è toccato dall'impurità della *māyā* (*māyātīt*) e dei tre *guṇa* (*guṇātīt*) e, in questa accezione del termine, che lo rende praticamente sinonimo di *nirguṇ*, lo si ritrova già nella *Śvetāśvatara-upaniṣad* (VI, 9). Ma è solo a partire da Gorakhnāth, e poi in tutta l'opera dei *nāth* e dei *sant*, che *Nirañjan* diventa uno dei termini più comuni per indicare sia l'Assoluto, sia lo stato incondizionato che consegue lo *yogī* quando in esso s'identifica. Cfr. per esempio *GB, Sabdī* 230-231, p. 73. Nei canti di Kabīr, il termine *Nirañjan* ricorre con particolare frequenza: in un *Pad*, che ha conosciuto una grande diffusione popolare, Kabīr dice che tutto quanto esiste è *añjan*, solo Rāma è *Nirañjan* (cfr. *KG, Pad* 336, p. 151 e la traduzione e il commento di D. N. Lorenzen, in *Praises to a Formless God*, SUNY, Albany 1966, p. 218). Sull'uso del termine *Nirañjan* nei *sant* si veda P. Śukla, *Samtsāhitya*, Grantham, Kānpur 1983, II ed., p. 90 e pp. 133-137, P. Caturvedī, *Samt-sāhitya kī rūprekhā*, Bhārtī Bhaṁḍār, Ilāhābād 1984, pp. 148-151 e N.N. Upādhyāya, *Nāth aur samt sāhitya*, Kāśī Hindū Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1965, pp. 533-536. Molto curioso è il fatto che il termine *Nirañjan*, sebbene in Kabīr sia inequivocabilmente riferito all'Essere Supremo, nel Kabīr Panth sia venuto a indicare una specie di Demiurgo, che ostacola gli uomini nella conoscenza del vero Dio (cfr. H. Dvivedī, *Kabīr*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1976, III ed., pp. 68-70). Un uso analogo ha assunto anche in alcuni *sant* più recenti (cfr. P. D. Barāthvāl, *Hindī kāvyā meṁ nirguṇ sampradāya*, Avadh Publishing House, Lakhnaū 1968, pp. 197-199).

Śrī è un altro nome di Lakṣmī, la *śakti* di Viṣṇu, dea della prosperità e della

fortuna. Il Signore di Śrī (“Śrī Nātha”) è pertanto Viṣṇu stesso.

2a – L’incenso e i fiori sono fra le componenti essenziali del culto hindū. Fanno parte degli *upacāra*, cioè degli oggetti e dei gesti rituali di cui si compone una *pūjā* (su cui cfr. *supra*, cap. III, 3.6), e ancor oggi sono le due offerte rituali più comuni, sia nel culto domestico, sia in quello che ha luogo nei templi.

Con “*pañca hutāśanam*”, i cinque fuochi sacrificali (*hutāśana* è propriamente colui che mangia l’oblazione rituale, quindi Agni stesso), si allude qui all’esercizio ascetico – detto anche *pañcatapas* o *pañcāgnitapas* – ancor oggi praticato da molti asceti hindū, specie nei torridi mesi estivi, e consistente nello star seduti in posizione yoghica fra quattro fuochi durante le ore centrali della giornata, mentre il sole, al culmine del cielo, costituisce il quinto fuoco. Tale pratica (già prescritta da Manu per il *vānaprastha*, in *Manusmṛti* VI, 23) è molto diffusa soprattutto tra i Rāmānandī *tyāgī*, che attribuiscono una grande importanza all’uso rituale della *dhūnī* (per alcuni riferimenti bibliografici su questo tema cfr. cap. VI, nota 23). L’Autore vuole qui chiaramente significare che il vero sacrificio ascetico consiste nel bruciare quell’attaccamento che procede dai cinque sensi e che la vera offerta è quella interiore, che consiste nella conoscenza e nell’offerta della propria mente al Signore o, per un’interpretazione più consona al contesto yoghico, nel domare la propria mente attraverso la concentrazione yoghica. Il tema dell’interiorizzazione del culto, di quella che potremmo definire “*pūjā* interiore” – che abbiamo già incontrato in due canti di Rāmānanda editi da H. Dvivedī (cfr. *supra*, cap. IV, 1.2) – è ricorrente nelle opere dei *nāth* e dei *sant*. Cfr. per esempio *NSB*, v. 383, p. 34; *KG*, *Pad* 403, p. 168; Raidās, *Rāgu Gūjarī* 1, 1-5, in *GGŚ*, II vol., p. 503; *RV*, *Pad* 93, p. 226 e 103, p. 230; *DDG*, *Sākhī* IV, 241-244, p. 71; *NP*, 36, p. 273 e 164, 1, p. 351; *GSV*, 74, pp. 368-371. Si tratta qui di pensare non tanto a un vero e proprio rifiuto del culto esteriore, come lo si trova per esempio in Kabīr, quanto piuttosto a un invito a non fermarsi a quello, a interiorizzarlo. Del resto, anche nell’ottica tradizionale più ortodossa, il culto esterno è soltanto un supporto, un mezzo per arrivare a un’autentica trasformazione interiore. Si veda, per esempio, come tratta il tema del culto un autore come Gopināth Kavirāj il quale, oltre che un grande studioso, è stato anche un’autorevole voce della tradizione, in *Pūjātattva*, Vārāṇasī s.d. (edizione inglese *Puja-tattva*, Sri Krishna Sangha, Varanasi, 1976).

2b – *Jap* si potrebbe rendere letteralmente con “mormorio”: si tratta della ripetizione, a fior di labbra o mentalmente, di un *mantra* o del Nome di Dio. Su questa pratica, che assunse una grande importanza soprattutto coi movimenti popolari della *bhakti*, cfr. cap. III, 3.2. Un’importanza enorme è attribuita al *jap* anche nella *sāadhanā* dei *sant*. Per un approfondimento di questo tema, che meriterebbe una trattazione a sé, cfr. per esempio P. Caturvedī, *Samt sāhitya ke prerṇā-srot*, Rājṣāl and Sons, Dillī 1975, pp. 142-157.

Il termine *samādhi* – che etimologicamente esprime un’idea di congiunzione, unificazione, raccoglimento, nel senso letterale del “porre insieme” – designa gli stati supremi dello yoga, che si attingono quando il flusso mentale è totalmente arrestato e la mente diventa tutt’uno col suo oggetto. Indica anche gli stati di

massima unificazione interiore e, nelle scuole teiste, coincide con uno stato d'unione profonda con lo Spirito Supremo o di fusione con Lui. Nello *Yoga-darśana* è l'ottavo *aṅga*, al quale è dedicata la prima sezione degli *Yoga-sūtra* di Patañjali. Per un approfondimento rimando a M. Eliade, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1973, pp. 83-104. Cfr. anche *infra*, nota a 7d.

La *pūjā* è un atto di culto che consiste in azioni e gesti rituali ben determinati (gli *upacāra* di cui s'è parlato nel commento al v. 2a), sebbene comunemente sia considerato *pūjā* anche ogni piccolo atto di culto, come una semplice prostrazione, un'offerta di fiori o di incenso, l'applicazione di una *ṭīkā*... Secondo Shukdev Singh, l'interpretazione di questo verso potrebbe anche essere: «Nel perdono, nel *jap*, nel *samādhi*, nella *pūjā* omaggio al Dio Nirañjana». L'altra traduzione è stata da me preferita perché più coerente col contesto, in quanto continua il parallelo tra il culto esteriore e quello interiore.

3 – Nel testo questo verso e, quasi per intero, anche il verso successivo sono in sanscrito. L'inclusione di versi sanscriti nei canti dei *sant* non è un fatto comune, ma non può stupire se si pensa alla grande diffusione del sanscrito come lingua sacra, prima ancora che come lingua dotta, e non solo in riferimento a un autore come Rāmānanda, per il quale scrivere, insegnare, pregare in sanscrito doveva essere un fatto naturale, ma neppure nella probabile ipotesi che *Rāma rakṣā* sia opera di un qualche suo discendente spirituale. Nella fattispecie, questo verso è la citazione di uno fra gli *śloka* più belli e più noti della notissima *Guru-gītā*, un testo di chiara ispirazione *advaita*, interamente dedicato all'esaltazione della figura del Guru e della sua azione salvifica. Si tratta dello *śloka* 67 nell'edizione, per altro assai imprecisa, di Ganeshpuri 1978, e in quella di A. Rigopoulos, in *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India*, Carocci, Roma 2009, pp. 248-299 (accompagnata da una bella traduzione italiana). È anche lo *śloka* iniziale di vari *Guru-stotra* o *Guru-stuti* che possono apparire come forme abbreviate della *Guru-gītā*, giuntaci anch'essa in varie redazioni (due esempi si possono trovare in R. B. S. C. Vidyarnava, *op. cit.*, pp. 8-9 e in *Bṛhatstotraratnākara*, Ṭhākurprasād and Sons, Vārāṇasī 1974, p. 422). Lo *śloka* recita:

akhaṇḍamaṇḍalākāraṃ vyāptaṃ yena carācaram /
tatpadaṃ darśitaṃ yena tasmai śrīgurave namaḥ //

La sua inclusione in questo contesto, in cui si è appena parlato della *saṃdhyā*, ha una sua profonda ragion d'essere: la *Guru-gītā* è infatti uno dei testi utilizzati per lo *svādhyāya* ("lettura/studio fra sé") quotidiano e la recitazione o il canto del *Guru-stotra* rientra sovente nelle pratiche quotidiane accanto alla *saṃdhyā* stessa (secondo R.B.S.C. Vidyarnava addirittura la precede, dato che se ne raccomanda la recitazione al risveglio, prima ancora delle abluzioni rituali). Inoltre questi testi sono tenuti in grande considerazione negli ambienti vedantici (soprattutto in quelli śivaiti) e in molti *maṭh* sono recitati ogni giorno ai piedi del Guru o comunque in suo onore. Per inciso, la *Guru-gītā*, che oggi si presenta come parte dello *Skanda-purāna*, sembra essere un testo relativamente tardo, decisamente posteriore all'epoca di Rāmānanda. Tuttavia vari *śloka* di cui si compongono la *Guru-gītā* e i *Guru-stotra* sono rintracciabili qua e là anche in altri testi purāṇici e

tantrici, secondo le ben note dinamiche che sottostanno alla formazine di molti testi del genere. Dunque anche fosse possibile arrivare a una datazione della *Guru-gītā* o dei vari *Guru-stotra* come testi compiuti, sarebbe comunque impossibile datare il materiale di cui si compongono, come pure la tradizione orale che può averne preceduto la redazione scritta. (Sui problemi relativi alla datazione della *Guru-gītā*, oltre al già citato saggio di A. Rigopoulos, si veda anche, dello stesso autore, *The Guru-gītā or 'Song of the Master' as incorporated in the Guru-caritra of Sarasvatī Gaṅgādhara: Observations on Its Teachings and the guru institute*, in *Theory and practice of Yoga. Essays in Honour of Gerald James Larson*, Leiden-Boston, Brill 2005, pp. 241-244). Alla luce di queste considerazioni, può non essere azzardato supporre che l'uso di recitare lo *śloka* contenuto in *Rāma Rakṣā* e altri versi in onore del Guru che sono poi confluiti nei *Guru-stotra* e nella *Guru-gītā* vigesse anche nell'*āśram* di Rāmānanda e che l'uso si sia poi mantenuto negli *āśram* fondati dai suoi discepoli. Lo *śloka*, dunque, poteva essere ben noto anche ai più illetterati fra i suoi discepoli *sant*, come Kabīr e Raidās. Chiunque sia l'autore di *Rāma rakṣā* – Rāmānanda o uno dei suoi discepoli – dev'esser stato per lui un fatto naturale e consueto esprimere il suo omaggio al Guru con questo splendido verso a lui tanto familiare.

La mia traduzione dissente da quella di Vidyārṇava (in *op. cit.*, p. 9), che riferisce *akhaṇḍamaṇḍalākāram* a *tat padam*, il che mi sembra difficilmente sostenibile dal punto di vista grammaticale. La mia interpretazione riferisce invece *akhaṇḍamaṇḍalākāram* ("l'intera sfera dell'universo") a *carācaram* ("gli esseri animati e quelli inanimati"), anziché a *tat padam* ("quello Stato [supremo]"), concordando con quella di G. Kavirāj, che commenta questo verso in *Puja-tattva*, *cit.*, pp. 113-114, e con quella di Rigopoulos (in *Guru*, *cit.*, p. 267). Una terza possibilità interpretativa, che mi è stata suggerita da Stefano Piano, sarebbe quella di considerare le due relative coordinate fra loro, correlando entrambe le volte il pronome *yena* con *tasmai*. La traduzione suonerebbe: «Omaggio all'eccezionale Guru che ha rivelato quella meta [suprema] (*tat padam*) e che pervade la sfera indivisa dell'universo, gli esseri mobili e quelli immobili.»

4 – Se nel verso precedente il poeta si rivolgeva al Guru umano, qui si rivolge al Guru divino, a Colui che è contemporaneamente *ādi*, *anādi* e *ananta*. Come nella più pura tradizione *advaita*, così anche nei canti dei *sant* la figura del Guru umano e quella del Guru divino spesso si sovrappongono, si confondono, si identificano, al punto che in molti casi non si sa a quale si riferisca il poeta: il Guru esteriore, cioè il Guru in carne e ossa, è infatti considerato il riflesso del Guru interiore che è Dio stesso. Per approfondire l'importantissimo tema del Guru presso i *sant* rimando a P. Caturvedī, *Samt sāhitya ke prerṇā-srota*, *cit.*, pp. 109-131; P.B. Bārathvāl, *Hindī kāvya meṃ*, *cit.*, pp. 237-245 e P. Śukla, *op. cit.*, pp. 185-165. Per una approfondita presentazione della figura del guru nelle tradizioni indiane si veda il già citato studio di A. Rigopoulos, *Guru*.

5a – *Śrī Rāma rakṣā* è il *mantra* da cui prende nome questo poemetto e che significa "protezione di (da parte di) Śrī Rāma".

5b – La “liberazione priva di timore” nel testo è “*nirbhai mukti*”: ricordiamo che l’assenza di timore (*abhaya*) è fin dalle *Upaniṣad* una delle caratteristiche principali dello stato di liberazione, al punto che talvolta si parla dell’assenza di timore per riferirsi alla liberazione stessa (per esempio in *Taittirīya-upaniṣad* II, 7, 1 e in *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* IV, 2, 4). Infatti colui che, raggiungendo la liberazione, ha smesso d’identificarsi con l’individualità psicofisica, non ha più nulla da temere da parte di niente e di nessuno, giacché nulla può danneggiare l’*ātman* che è divenuto per lui l’unica vera Realtà.

6a – “Radice” rende “*mūla*” che sta per *mūlādhāra*, come accade anche altrove nei canti dei *sant* (per esempio in *KG, Pad 210, p. 119*). *Mūlādhāra* è il nome del primo *cakra* che, essendo posto alla base della *suṣumnā*, ne costituisce in qualche modo la radice. Si trova tra l’ano e l’organo genitale e viene raffigurato come un loto a quattro petali, all’interno del quale è inserito un quadrato giallo, simbolo della terra. In esso giace Kuṇḍalinī addormentata: sarà compito dello *yogin* risvegliarla e farla risalire di *cakra* in *cakra* verso il *sahasrāra*, il *cakra* raffigurato come un loto dai mille (*sahasra*) petali, che è posto sulla sommità del capo e che trascende tutti gli altri in misura infinita. Il senso di questo verso è che controllando il primo *cakra*, specialmente connesso con l’energia sessuale e le forze più grossolane (*sthūla*), si entra in contatto con il mondo sottile (*sukṣma*, qui “*asthūla*”). Anche in Kabīr si trovano passi in cui il controllo del *mūlādhāra* precede l’esperienza che si raggiunge nel *gagan* (su cui si veda il commento al verso seguente), per esempio: *mūla baṃdhi sara gaganā samānā*, in *KG, Pad 70, p. 85*.

6b – *Gagana garajaṃta dhuni dhyāna lāgā*: nel linguaggio dei *nāth* e dei *sant* *gagan*, “cielo”, indica di solito il *sahasrāra* che è anche chiamato *gagan maṇḍal*, *śūnya cakra*, *śūnya maṇḍal* o più semplicemente *śūnya*. *Gagan* può però anche indicare lo stato (*avasthā*) sublime che lo *yogī* attinge quando Kuṇḍalinī entra nel *sahasrāra* riunendosi con Śiva, stato di beatitudine assoluta che si pone al di là di ogni dualità e di ogni condizionamento, detto anche *śūnyāvasthā*, *sahajāvasthā* e *kevalāvasthā*. Anche la parola *dhuni* (sanscrito *dhvani*) si riferisce qui a un’esperienza mistica: quella dell’*anāhata-nāda*, termine sanscrito che significa letteralmente “suono non battuto” e che, nei canti dei *sant*, ricorre più frequentemente nella forma *apabhraṃśa* di *anahad nād* (quando non viene semplicemente indicato come *nād*, il suono per eccellenza). Si tratta del suono originario, incausato e non prodotto, onnipervadente ed eterno, da cui ha avuto origine la manifestazione dell’universo. Come *antardhuni*, “suono interiore” (per usare un altro termine ricorrente nei *sant*), il *nād* si manifesta fin dai primi stadi della pratica yoghica, al primo risvegliarsi di Kuṇḍalinī, dapprima con suoni roboanti paragonabili a quelli del mare o di un tamburo, e poi via via che Kuṇḍalinī attraversa i vari *cakra*, con suoni sempre più dolci e sottili, come quello del flauto e della *vīṇā*, per giungere a quello dell’ape nera, cui si paragona il suono ineffabile che si ode nel *sahasrāra*. Infine anche il suono più sottile si riassorbe e scompare nell’esperienza ultima e suprema dell’Assoluto che, nel suo

aspetto *sākāra*, si manifesta egli stesso come la *Dhuni* primordiale da cui ogni cosa trae origine e in cui alla fine si riassorbe. La successione dei suoni interiori in cui si manifesta il *nād* che è stata sopra descritta trova riscontro, per esempio, in un testo fondamentale per il nostro tema come la *Haṭha-yoga-pradīpikā* (IV, 84-87), ma, secondo altri testi, come la *Haṃsa-upaniṣad*, i primi a manifestarsi, in una successione di dieci suoni, sarebbero quelli sottili, mentre gli ultimi quelli roboanti (cfr. *Haṃsa-upaniṣad*, 2, in *Upaniṣat-saṃgrahaḥ*, ed. by J.L. Shastri, Motilal, Delhi 1970, p. 147). Anche Sundardās parla di una successione di dieci suoni, più simile a quella della *Haṃsa-upaniṣad* e culminante nel rombo del tuono (cfr. *SG, Jñāna samudra* 67, vol. I, p. 47).

Il fissare l'attenzione sul suono interiore – che si può inizialmente evocare chiudendo le orecchie con le mani (cfr. *Haṭha-yoga-pradīpikā* IV, 82) – è raccomandato come uno dei mezzi più potenti per sconfiggere le distrazioni e l'instabilità mentale, come un efficacissimo supporto per ingenerare il *dhyāna*, lo stato yoghico di ininterrotta concentrazione, che nel testo è stato reso con “contemplazione”. Dice la *Haṭha-yoga-pradīpikā* (IV, 91-92): “Questo suono interiore è il pungolo capace di controllare quell'elefante in amore che è la mente che vaga attraverso il giardino degli oggetti dei sensi. // La mente, catturata dal laccio del suono interiore, abbandona completamente l'instabilità; raggiunge una totale immobilità, come un uccello dalle ali tagliate”. (Traduzione di G. Spera, in *Svātmārāma, La lucerna dello Haṭha-yoga*, Promolibri, Torino 1990, p. 94). Nei canti dei *nāth* e dei *sant* innumerevoli sono i passi in cui si parla della *dhuni*, o dell'*anahad*, che risuona nel *gagan* o *gagan maṇḍal*; cfr. per esempio *GB, Sabdī* 32, p. 12 e 177, p. 60; *Pad* 62, p. 157; *KG, Pad* 7, p. 71 e 153, p. 103; *NP* 65, 1-3 e 135,2; Dharaṇīdās, citato da P.Śukla, in *op. cit.*, p. 131. Sul *nād* come mezzo per concentrare la mente cfr., per es., *DDG, Sākhī* IV, 160, p. 62 e *KG, Pad* 325, p. 148. Sul *gagan maṇḍal* cfr. anche Kabīr, *Sākhī-gramth*, ṭikākār Mahārāj Rāghavdās, Bābū Baijnāth Booksellers, Vārāṇasī 1983, XIV, 54-60, pp. 204-205. Per approfondimenti cfr. H. Dvivedī, *Sahaj-sādhanā*, Śāsan Sāhitya-pariṣad, Bhopāl 1967, p. 33; G. Kavirāj, *Bhāratīya saṃskṛti aur sādhanā*, Bihār-Rāṣṭra-bhāṣā-Pariṣad, Patnā, 1964, II vol, p. 45; A.K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-vacana-saṃgraha*, Motilal, Delhi 1988, pp. 167-168 e pp. 184-185; L. Silburn, *La kuṇḍalinī o L'energia del profondo*, traduzione di F. Sferra, Adelphi, Milano 1997, p. 27 e *passim*.

6c – Nel testo: *triguṇa rahita sīla saṃtoṣa maim*. “*Triguṇa rahita*”, cioè lett. “privo dei tre *guṇa*”, è colui che si è liberato dal condizionamento dei tre *guṇa*, che è diventato *guṇātīt* (per usare un termine assai comune nei canti dei *sant* e, prima ancora, nelle scritture hindū, nella forma sanscrita di *guṇātīta*), cioè in pratica colui che si è liberato da legami e condizionamenti di ogni tipo, dato che tutto ciò che esiste è soggetto all'azione dei tre *guṇa*. Egli si è pure elevato al di là delle coppie di contrari (*dvandvātīta*, cfr. *Bhagavad-gītā* 4, 22), come gioia e dolore, successo e insuccesso, amicizia e inimicizia, e nessuna sua azione può più produrre un legame karmico. Una bella descrizione del *guṇātīta* si trova in *Bhagavad-gītā* 14, 21-26. Quanto a “*sīla*” (scr. *śīla*), questo termine indica

tecnicamente il complesso delle norme che regolano la vita morale, condizione preliminare e imprescindibile di ogni disciplina spirituale (si pensi per esempio alla disciplina yoghica, il cui punto di partenza è l'osservanza dei cinque *yama*). "Contentamento" rende "*saṃtoṣa*", l'esser pago e soddisfatto di ciò che si ha in sorte come effetto del proprio *karma*, nella gioia e nella sofferenza, nell'onore e nel disonore, nella ricchezza e nella povertà... Si tratta di una delle virtù fondamentali in tutto l'orizzonte spirituale indiano, e naturalmente anche nei *sant*. Dice Kabīr che, paragonate a essa, tutte le ricchezze sono come polvere (*jo āvai santoṣa dhana, saba dhana dhūri samāna*, in *KD, dohā 237*, p. 98).

6d – *Om̐kāra*, la sillaba *Om̐*, è l'*ādinād*, il *nād* originario, primordiale, non causato e non prodotto (*anāhata* o *anahad*), il *Brahman* in forma di parola (*Śabda-brahman*), da cui sorgono e in cui si riassorbono tutti i suoni e l'universo intero. Cfr. *KG, Pad 121*, p. 96 (*om̐kāre jaga ūpajai, bikāre jaga jāi*) e *GB, Pad 11, 12*, pp. 98-99. Secondo G. Kavirāj (in *Puja-tattva, cit.*, p. 22), la concentrazione sulla *Om̐*, con le sue quattro misure o *mātrā* (il testo classico sulle quali è *Māṇḍukya-upaniṣad* III-IV), copre tutti quanti i *cakra*: il suono *a* si estende da *mūlādhāra* fino a *maṇipūra*, nella regione ombelicale, il suono *u* si estende fino all'*anāhata* nella regione cardiaca, il suono *m* si estende fino all'*ājñā-cakra*, posto fra le sopracciglia. Oltre a esso rimane solo più la pura vibrazione che costituisce la quarta misura della *Om̐*, quella che trascende tutte le altre e che simboleggia il *Brahman nirguṇa*. Le prime tre *mātra* sono invece simbolo del *Brahman saṃguṇa*: possono infatti anche significare, tra le altre cose, *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva* intesi come i tre aspetti o le tre funzioni di *Īśvara*. Per un approfondimento del tema di *Śabda-brahman* rimando al bel saggio di G.L. Beck, *Sonic Theology. Induism and Sacred Sound*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995.

7a – *Pañca tatta pañcabhūta pañca prakṛti*: a tutta prima può sembrare strano il fatto che il poeta menzioni qui, l'uno accanto all'altro, i cinque *tattva* e i cinque *bhūta*, dato che normalmente i cinque *tattva* designano nei canti dei *sant* proprio i cinque *bhūta*, cioè i cinque elementi fondamentali della manifestazione grossolana che sono *ākāśa*, lo spazio, *vāyu*, l'aria, *tejas*, il fuoco, *ap*, l'acqua e *pṛthvī*, la terra. Con questo significato il termine *tattva* (che nella lingua dei *sant*, come in questo passo, assume solitamente la forma di *tatta*) ricorre in *Gyāṃna tilaka* I, 1c e, per esempio, nella *sākhī* citata da P. Śukla, in *op. cit.*, p. 188 (il quale non ne cita per altro l'autore). Quest'uso inoltre è sovente riscontrabile anche in testi come la *Gheraṇḍa-saṃhitā* (es. III, 70-80). È ben vero che il termine *tattva* di per sé indica tutti i principi ontologici che si evolvono nella manifestazione universale: secondo una definizione di G. Kavirāj, è *tattva* tutto ciò in cui si evolve o si manifesta il *Tat* primordiale (cfr. *Puja-tattva, cit.*, p. 233). Da questo punto di vista i cinque *tattva* potrebbero anche indicare i *tanmātra*, se non uno degli altri due gruppi quinari dello schema classico del *Sāṃkhya* (cioè i *buddhēndriya* e i *karmēndriya*). Tuttavia l'ipotesi che a me pare assai più plausibile è che i cinque *tattva* indichino qui i cinque elementi grossolani nel loro aspetto cosmico e che i cinque *bhūta* indichino questi stessi elementi nella loro

forma individuata. Nella dottrina di Gorakhnāth i cinque *tattva* corrisponderebbero ai *mahātattva*, che costituiscono il corpo cosmico di Śiva (*ādyā piṇḍa*), e i cinque *bhūta* agli elementi che formano i *bhūta-piṇḍa* o *prakṛta-piṇḍa*, cioè i corpi individuali. Questa interpretazione mi sembra tanto più plausibile in quanto ai cinque *tattva* e ai cinque *bhūta* fanno seguito le venticinque *prakṛti* (nella traduzione, i “venticinque elementi costitutivi dell’universo”). Ora non può qui trattarsi dei venticinque elementi del Sāṃkhya, fra i quali, oltre tutto, i cinque *bhūta* sarebbero già inclusi. Si tratta invece dei venticinque elementi che, nella dottrina dei *nāth*, si evolvono dai cinque *bhūta* e che costituiscono proprio il *prakṛta-piṇḍa*. Essi comprendono elementi fisici, come le ossa e la pelle, che si evolvono da *pṛthvī*, ma anche elementi più sottili: sensazioni, come la fame e la sete, che si evolvono da *agni*, ed elementi psichici, come la paura e l’avversione, che si evolvono da *ākāśa*. Per un approfondimento rimando a H. Dvivedī, *Nāth sampradāya*, Naivedya Niketan, Vārāṇasī 1966, II ed., pp. 117-120 e a A.K. Banerjea, *op. cit.*, pp. 138-139. Una lista delle venticinque *prakṛti* si trova anche in *GB, Gorakha Ganeśa guṣṭi*, 1-5, p. 223. Si tratta comunque di una dottrina ben nota anche ai *sant*, che ne fanno frequente menzione chiamando questi venticinque elementi, oltre che *pacīs prakṛti* (come in *DDG, Sākhī*, IV, 117, p. 55), anche *pacīs nāginī*, *pacīs baradh* o più semplicemente *pāṃc pacīs* (come Rāmānanda, in *Gyāṃna tilaka* III, 29, Kabīr in *KV, Rāgubhairau* 17, 1, p. 381, e Garībdās, in *Aṃtarmukhī sādhanā*, V, 2, in P. Caturvedī, *Samt-kāvya*, Kitāb Mahal, Ilāhābād 1992, I ed. 1952, p. 156). Una raccolta di citazioni sull’argomento si può trovare in P. Śukla, *op. cit.*, p. 181. Cfr. anche V. Siṃh, *Kabīr kāvya koś*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṇasī 1987, pp. 430-431.

7b – Nel testo: *paṃca bhū ātmā paṃca bāī*, dove il termine *bhū* va legato ad *ātmā* e corrisponde probabilmente al sanscrito *bhūtātman*. La difficoltà che qui sorge è che, a quanto mi risulta da lunghe e infruttuose ricerche, non esiste alcuna lista di cinque elementi chiamati *bhūtātman*. Dunque, che cosa dobbiamo intendere per *bhūtātmā*? Secondo la *Maitry-upaniṣad* (III, 1-3), *bhūtātman* è l’*ātman* in quanto fruitore dei risultati karmici delle azioni, soggetto a trasmigrazione e soggiogato dall’illusoria identificazione con un io individuale. Come tale esso è, sebbene illusoriamente, rivestito da un corpo, anzi da più “corpi” (*śarīra*), e sottoposto a tutte le limitazioni che ne derivano. Alla luce di questo fatto non mi sembra azzardato ipotizzare che si alluda qui ai cinque involucri dello “spirito individuale”, o *bhūtātman*, ossia ai cinque *kośa*. Secondo la descrizione classica di *Taittirīya-upaniṣad* II, 2-5, essi sono: *annamayakośa*, l’involucro fatto di cibo, corrispondente al corpo fisico o “grossolano” (*sthūla śarīra*), che si percepisce nello stato di veglia; *prāṇamayakośa*, l’involucro fatto di *prāṇa*, *manomayakośa*, l’involucro fatto di mente, e *vijñānamayakośa*, l’involucro fatto di conoscenza, che, tutti e tre insieme, costituiscono il corpo sottile (*sūkṣma śarīra*), che si percepisce nello stato di sogno; infine *ānandamayakośa*, l’involucro fatto di beatitudine che costituisce il *kāraṇa śarīra*, o corpo causale, così detto perché è ciò che determina le rinascite future, essendo

formato da tutte le latenze prodotte dal *karman* passato; corrisponde all'esperienza dello stato di sonno profondo. *Pañca bāī* (scr. *vāyu*, "aria" o "vento") indica invece inequivocabilmente i cinque *prāṇa*, cioè i cinque principi vitali che costituiscono la parte inferiore del corpo sottile, detti anche *bāī* (cioè *vāyu*) perché sono, nel microcosmo del corpo umano, ciò che *vāyu* è nel cosmo. Essi sono: *prāṇa*, il soffio anteriore, più strettamente connesso con la respirazione e da cui dipendono anche la deglutizione e l'odorato; *apāna*, il soffio discendente preposto all'escrezione e al parto; *samāna*, il soffio centrale o medio, preposto alla digestione e all'assimilazione del cibo; *udāna*, il soffio ascendente, da cui dipendono la parola e il canto; *vyāna*, il soffio diffuso o pervadente, che tutti li coordina e da cui dipendono il movimento e la circolazione sanguigna.

7cd – "Parola non pronunciata" è "*anahada sabda*" (sanskrito *śabda*). *Śabda*, nel suo uso più comune, significa "parola" (ma anche "suono", "voce"); "*anahada sabda*" è quindi un'espressione equivalente ad *anāhata* o *anahad nād*, su cui cfr. *supra*, commento a 6b. Come accade in questo passo, nei canti dei *nāth* e dei *sant* il suono dell'*anahad* si accompagna spesso all'unificazione dei *prāṇa*, sovente significati dall'immagine dell'incontro o dell'unione di Sole e Luna (su cui cfr. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 253-255). Si veda per esempio *GB*, *Gyāna tilaka*, 35, p. 216; *KG*, *Pad* 173, p. 109; *DDG*, *Pad* XXIII, 32, 1, p. 479; Garībdās, *Aṃtarmukhī sādhanā*, 1, in P. Caturvedī, *Samta kāvyā*, *cit.*, p. 156.

Vi è in questo passo un'evidente allusione a quell'unificazione profonda dell'essere umano che si raggiunge sottoponendosi a una disciplina spirituale, specie se basata sullo yoga, com'è quella praticata dai *sant* (sull'unificazione tramite lo yoga cfr. M. Eliade, *op. cit.*, p. 101). L'idea di unità o di unificazione è presente anche in molta della terminologia usata nello yoga (oltre che nella parola "yoga" stessa): si pensi al termine *ekāgratā*, che indica la concentrazione su un unico (*eka*) oggetto, e al termine *samādhi* (su cui cfr. il commento a 2b *supra*), che significativamente viene da alcuni tradotto con "unificazione" (per esempio da G. Spera, in *La lucerna dello Haṭha-yoga*, *cit.*, p. 110), "perfetto raccoglimento" (per esempio A. Comba, in S. Piano, *Enciclopedia dello Yoga*, Promolibri, Torino 2006, IV ed., 1996, p. 296, *sub voce*) e "assorbimento": tutti significati implicati nel termine sanscrito. Proprio nel *samādhi* si opera l'integrazione profonda di tutti gli elementi fisici e psichici costituenti l'individualità umana che sono stati qui elencati e che vengono percepiti come formanti un'unità (la loro riunione "in una stessa visione", *sama diṣṭi*).

Quanto all'incontro e all'unione dei *prāṇa*, si parla qui di un fatto ben preciso, descritto nei testi di *haṭha-yoga*, cioè dell'unificazione del soffio ascendente, di quello discendente e di tutte le energie vitali nella *suṣumnā*, che si attua attraverso l'esercizio del *prāṇāyāma* e di altre specifiche pratiche yoghiche. Sullo stato che ne deriva, comportante il trascendimento del mondo fenomenico e l'"uscita dal Tempo", rimando ancora una volta a M. Eliade, *op. cit.*, pp. 254-255.

8b – "Raggio" rende "*ḍaṃka*", letteralmente "pungiglione". I nove pianeti (*navagraha*) sono Sūrya (Sole), Candra o Soma (Luna), Budha (Mercurio), Maṅgala o Aṅgaraka (Marte), Bṛhaspati o Guru (Giove), Śukra (Venere), Śani

(Saturno), Rāhu e Ketu. Sulla visione dei pianeti e della loro influenza nelle Scritture hindū, si veda supra, cap. II, nota 12. Considerando che, secondo tale visione, la sfera d'influenza dei *navagraha* si estende a tutti gli aspetti dell'attività umana e che temibile è il loro influsso negativo, perforare i *navagraha* significa qui probabilmente distruggere tutte le avversità che da essi derivano e, più ancora, porsi al di là della portata del loro influsso, negativo o positivo che sia, superando quindi la sfera dell'esperienza umana ordinaria che ad esso è soggetta. Un'idea simile a questa si trova espressa in *GB, Gyāna tilaka* 20, p. 212 e in *KG, Pad* 162, p. 106.

8c – “Parti” rende “*kalā*”: questo termine – che, tra gli altri significati, ha quello primario di “porzione”, “parte di un tutto” – riferito alla luna, indica un sedicesimo del suo diametro e ha, nella tradizione agamica come in quella dei *nāth* e dei *sant*, un significato tecnico molto preciso: designa infatti le sedici potenze, forze o energie (*śakti*) della Luna, intesa come il principio della vita e dell'immortalità (cfr. anche il commento al verso seguente). Le *kalā* svolgono ciascuna una funzione particolare, sia nel cosmo sia nel corpo umano, e insieme collaborano al mantenimento dell'armonia e dell'unità del tutto. Quindici di esse corrispondono alle quindici *tithi*, i giorni lunari del calendario tradizionale hindu che scandiscono lo scorrere del tempo. La sedicesima invisibile *kalā* – che corrisponde allo stato di pienezza (*purṇā*) e che, nell'iconografia di Śiva, è simboleggiata dalla falce di luna sul suo capo – trascende lo scorrere del tempo (l'avvicinarsi delle quindici *tithi*, che sono in essa riunificate e attingono in essa la loro pienezza) e al tempo stesso lo rende possibile. Perciò questa sedicesima *kalā* prende anche il nome di *amṛta kalā*, la “*kalā* immortale”: nell'universo, così come nel corpo umano, essa è considerata la sede dell'*amṛta*, il nettare dell'immortalità detto anche *soma* o *mahārasa*, il “grande succo” che è il principio stesso della vita (non per nulla sul piano fisico, si manifesta nel seme virile). Mentre le quindici *kalā* corrispondenti alle *tithi* si riempiono e si svuotano di *amṛta* in continuazione (con riferimento alla quindicina chiara, di luna crescente, e alla quindicina scura, di luna calante), la sedicesima *kalā* ne costituisce la fonte permanente, assicurando così la vita dell'universo e, sul piano microcosmico, anche di quella umana. Di particolare interesse è la descrizione che di questo processo fa Abhinavagupta in *Tantrāloka* VI, II (specialmente 92-97), stabilendo precise corrispondenze tra i giorni lunari e il respiro (cfr. Abhinavagupta, *La luce dei Tantra. Tantrāloka*, a cura di R. Gnoli, Adelphi, Milano 1999, pp. 144-145). Alcuni testi – tra i quali lo stesso *Tantrāloka* (III, 137-140, *ed.cit.*, p. 66) – parlano anche di una diciassettesima *kalā*, che è inattiva sul piano fenomenico (*nivṛttikalā*) e che trascende tutte le altre, pur costituendone l'infettibile essenza, il “seme” (*bīja*) immortale. Essa coincide con la suprema *Śakti* (*parā śakti*), la *Śakti* nella sua forma di pura Coscienza (*parasamvit*), non ancora rivolta alla manifestazione dell'universo, mentre le altre *kalā*, essendo *pravṛttikalā*, coinvolte nel processo di manifestazione, mantenimento e dissolvimento dell'universo, sono aspetti della *Śakti* nella sua forma non suprema (*aparā śakti*). Significativamente, nella *Siddhasiddhānta-paddhati* (I, 64)

Gorakhnāth assegna un nome a ciascuna delle diciassette *kalā* della Luna (*ullolinī, kallolinī, uccalantī*, ecc.), ma chiama la diciassettesima semplicemente *amṛtakalā* (*saptadaśī kalā nivṛtṭiḥ sā'mṛtakalā*, p. 6 del testo edito da K. Mallik in *Siddha-siddhānta-paddhati and other works of the Nātha Yogīs*, Poona Oriental Book House, Poona 1954; sulla concezione delle *kalā* in Gorakhnāth cfr. A. K. Banerjea, *op. cit.*, pp. 157-158). Per un approfondimento dell'idea di *kalā* sul piano specificatamente dottrinale rimando a L. Silburn, *op. cit.*, pp. 45 ss.; G. Kaviraj, *Nāda, Bindu and Kalā*, in *Selected Writings*, M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebrations Committee, Varanasi 1990, pp. 91-95 e a Swami Pratyagatmananda, *Philosophy of the Tantras*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. III, *The Philosophies*, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Calcutta 1953, II ed., pp. 442-443. Per le *kalā* nello yoga tantrico (quello che, in varia misura, è praticato anche dai *nāth* e dai *sant*) cfr. D.G. White, *The Alchemical Body. Siddha Tradition in Medieval India*, Munshiram Manoharl, New Delhi 2006 (I ed. Chicago 1996), pp. 36-41. Infine, per un parallelo nel Buddismo tantrico, cfr. A. Wayman, *The Buddhist Tantras*, Routledge, London 1973, pp. 161-163.

8d – Come è ben noto, nel linguaggio dello *haṭha-yoga*, usato anche dai *sant*, la Luna e il Sole simboleggiano rispettivamente le *nāḍī idā* e *piṅgalā*, che si originano e sfociano a sinistra e a destra della *suṣumnā*, la *nāḍī* centrale, la quale è a sua volta simboleggiata da Agni, il Fuoco. Ma la chiave di lettura di questi versi dobbiamo cercarla in un'altra valenza simbolica dei due luminari. Come si è visto nel precedente commento, la Luna rappresenta anche il principio dell'immortalità e, nel microcosmo del corpo umano, è misticamente collocata al di sotto del *sahasrāra* (cfr. supra, nota a 6a). Da essa, più precisamente dalla sua sedicesima (o diciassettesima) *kalā*, stilla l'*amṛta*, il nettare dell'immortalità, ma, nell'uomo comune esso viene costantemente bevuto e prosciugato dal Sole, che rappresenta il principio, complementare alla Luna, del mutamento, dell'impermanenza e della distruzione, ed è posto nel *mūlādhāra* o nella zona ombelicale (cfr. per esempio *Haṭha-yoga-pradīpikā* III, 77 e *KG, Pad*, 362, p. 157). Impedire che ciò avvenga, “bere l'*amṛta*” attraverso opportune pratiche yogiche, anziché permettere che venga distrutto dal Sole, equivale a bloccare quel processo degenerativo che porta inevitabilmente l'uomo verso la malattia e la morte, capovolgendo in tal modo quella che è la normale tendenza della natura. Perciò lo *yogī* può far sì che il Sole si “rovesci”, rovesciando la sua naturale tendenza distruttiva, salga al cielo – il *gagan* (su cui cfr. supra, commento a 6b) che è la dimora della Luna – e a essa “dia protezione”, anziché continuare a prosciugarne il nettare immortale. Con la riunificazione dei due principi opposti e complementari di Luna e Sole, con tutto quello che implica, e da ultimo con il ricongiungimento di Śiva e Śakti, lo *yogī* ha superato le limitazioni spazio-temporali, si è liberato dal giogo doloroso dell'impermanenza e può celebrare la sua vittoria sulla morte. Il fuoco che allora si manifesta non è quello di Kālāgni, il Tempo che divora e consuma inesorabilmente tutte le cose, il fuoco del Sole, ma è il fuoco dell'Assoluto, nella cui beatitudine suprema scompaiono per sempre

vecchiaia, sofferenza e ogni forma di tribolazione (i pianeti, i demoni e gli spiriti di vario tipo, di cui si parla ripetutamente anche nei versi successivi).

8e – Nel testo “*daṃkanī saṃkanī*” che corrispondono al sanscrito *ḍākinī* e *śākinī*. Le *ḍākinī* sono deità terrifiche, femminili, comuni al tantrismo hindū e a quello buddhista. In ambito hindū sono esseri spaventosi che, al seguito di Kālī, frequentano i luoghi di cremazione e si cibano di carne umana. Nel tantrismo buddhista, le *ḍākinī* pur mantenendo il loro aspetto terrifico, assumono un ruolo positivo come guide e protettrici degli *yogin*, aventi il compito di distruggere le illusioni e gli attaccamenti mondani e di stimolare le forze interiori del risveglio e dell’illuminazione. Cfr. C. Gianotti, *Corpo femminile e manifestazioni della saggezza nel buddhismo indo-tibetano*, in *Voci e conflitti*, ed. A. Consolaro, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2010, pp. 65-67, e Lama Anagarika Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, Albin Michel, Paris 1960, p. 269. Le *śākinī* costituiscono un’altra categoria di spiriti demoniaci femminili, ben nota anche nel Jainismo. In questo contesto, molto probabilmente, *ḍākinī* e *śākinī* – come le varie categorie di esseri demoniaci di cui si parla nei versi seguenti e anche più oltre, nei vv. 17, 20 e 21 – rappresentano semplicemente tutte le forze negative che ostacolano il cammino spirituale, contro le quali lotta lo *yogin*.

9a – La strada in questione non può essere, in questo contesto, che la *suṣumnā* la quale, collegando il *mūlādhāra* col *sahasrāra*, è immagine, nel corpo umano, dell’*axis mundi* che collega la Terra col Cielo.

9b – *Āgama nigama mahārasa amṛta piyā*: l’interpretazione data è quella preferita da Shukdev Singh e comporta la lettura di *āgama* in luogo di “*agama*”. A parer mio, però, questo passo può essere interpretato anche senza emendare il testo, riferendo “*agama nigama*” a “*paṃtha*” che compare nel verso precedente. In questo caso “*agama*” e “*nigama*” avrebbero lo stesso significato di *Gyāna tilaka* III, 58a e, dunque, il senso di questi due versi sarebbe: «percorsi la strada fra la terra e il cielo / impervia e inaccessibile, bevvi l’*amṛt*, il succo sublime». La prima interpretazione è però suffragata dal fatto che “*agama*” e “*nigama*”, rispetto a “*mahārasa*”, compaiono nello stesso verso e per giunta in posizione tipicamente attributiva. Nel composto sanscrito *āgamanigama* il termine *nigama* si riferisce ai testi vedici, mentre *āgama* designa i testi tantrici nel loro complesso (cioè gli *Āgama* in senso stretto, i *Tantra* e le *Samhitā*), ma può includere anche i testi puranici, quelli dei *darśana* e i testi sacri delle varie scuole yoghiche e devozionali. Con questi significati, per esempio, i due termini compaiono nel *Rāmcaritmānas*, in *Bāla-kāṇḍa* 1,7; 6,5; 12; 121,1, *Ayodhyā-kāṇḍa* 95,3; 237; 254, 4, 299,4; *Uttara-kāṇḍa* 13,5... L’espressione *āgama nigama* sottolinea la complementarietà dei Tantra e dei Veda, poiché in un’ottica tradizionale i Tantra hanno la funzione di esplicitare ciò che nei Veda è detto in modo implicito, anche se tale complementarietà a volte non è scesa da una certa contrapposizione. Su questo significato tradizionale del termine *āgama*, definito in rapporto a *nigama*, cfr. K. Mishra, *Tantra. Lo Śivaismo del Kāśmīr*, Lakṣmī,

Savona 2012, p. 63 e pp. 32-33. Nelle scuole tantriche esiste anche una diversa interpretazione di *āgama* e *nigama*, secondo la quale il primo termine indica il complesso di testi che contengono le risposte di Śiva interrogato dalla Devī, mentre il secondo indica l'insieme di quei testi che raccolgono le risposte della Devī interrogata da Śiva. Cfr. H.N. Chakravarty, *Tantric Spirituality*, in *Hindu Spirituality . Vol. II. Postclassical and Modern*, edited by K.R. Sundararajan and Bithika Mukerji, Motilal, Delhi 2003, I ed. 1997, p. 217.

9c – Nel testo: *bhūta preta daitya dānava*. I *bhūta* sono spiriti dall'aspetto mostruoso e difforme (si veda per esempio la descrizione di *Brahmāṇḍa-purāṇa* II, 3, 7, 359b-370), spesso malevoli verso l'uomo e ritenuti responsabili di malattie e disgrazie di vario genere. Per questa ragione è necessario scacciarli con *mantra* appropriati (cfr. R.B.S.C. Vidyarnava, *op. cit.*, p. 141) e propiziarli con offerte. I *bhūta* fanno parte del corteo di esseri terrifici che accompagna Rudra-Śiva (ad esempio in *Bhāgavata-purāṇa* IV, 2, 15 e IX, 14,6 e in *Līṅga-purāṇa*, I, 103, 25 dove partecipano al matrimonio tra Śiva e Umā). I *preta*, che sono spesso associati ai *bhūta* e ai *pisāca* (ad esempio in *Bhāgavata-purāṇa* X, 6, 27), sono per alcuni versi assimilabili ai fantasmi in Occidente: si tratta infatti di spiriti inquieti di defunti che, pur avendo un corpo immateriale, sono sempre affamati e assetati e si cibano di sostanze immonde, come sangue e secrezioni corporee; le loro azioni di maleficio e di disturbo sono dirette soprattutto ai bambini. Ai *preta* – le azioni malvage che fruttificano in questa forma di esistenza, la loro natura, i loro malefici, il modo di propiziarli e di liberarli – sono dedicati vari *adhya* dell'*Uttarakhaṇḍa* (detto anche *Pretakhaṇḍa*) del *Garuḍa-purāṇa* II, 10-12, 17-18. I *daitya* e i *dānava*, matronimici derivati rispettivamente da Diti e Danu (cfr. per esempio *Brahmāṇḍa-purāṇa* II, 3, 5-6), designano due categorie di *asura*, gli esseri demoniaci in continua lotta con i *deva*, le cui gesta riempiono tanta parte della letteratura vedica e puranica.

9de – La parola resa con “diamante” è “*vajra*”, che significa al contempo sia “diamante”, sia “folgore”. Questo termine, che è anche il nome della magica arma di Indra, ha assunto una grandissima importanza nell'Induismo e nel Buddhismo tantrico (che non a caso è chiamato Vajrayāna o “via del *vajra*”). In essi *vajra* indica sia la Realtà Ultima, significata dalla luce, dalla durezza e dall'impenetrabilità del diamante, sia l'esperienza suprema, simile alla folgorazione irresistibile e improvvisa del fulmine. Il termine *vajra* ha un largo impiego anche presso i *nāth* e nello *haṭha-yoga*, dove entra nella composizione di parole indicanti alcuni tipi di tecniche yogiche considerate tra le più efficaci per il raggiungimento del fine supremo, come *vajrāsana* e *vajrolī mudrā* (sulle quali cfr. per esempio *Haṭha-yoga-pradīpikā* I, 37; III, 7; 83-91; 114-115; IV, 14 e Gorakhnāth, *Yoga bīja*, edited and translated by B.M.Awasthi, Swami Keshawananda Yoga Institute, Delhi s.d., 90, p. 48).

L'immagine della lotta o della battaglia, ricorrente in questi canti, è una tra le più usate da tutti i mistici sotto tutti i cieli: si tratta della lotta contro le forze del male e della lotta contro il proprio io che spesso, in parte o completamente, coincidono.

In questo passo, come sovente accade nei canti dei *nāth* e dei *sant*, la lotta è contro la Morte (nel testo “*kāla*”, che significa anche il Tempo come grande distruttore). Nei *nāthyogī* la sconfitta della Morte può avere un significato anche fisico giacché l’ottenimento del *siddha deha*, il corpo perfetto e immortale (ma non “materiale”), è una delle mete raggiungibili attraverso lo yoga da essi praticato. In genere però la sconfitta della Morte significa la liberazione dalle rinascite, con la definitiva emancipazione dal *saṃsāra*, che di morte e d’impermanenza è sostanziato. Sul tema si veda P. Caracchi, *La visione della morte nei canti dei sant*, in *Luoghi dei morti (fisici, rituali e metafisici) nelle tradizioni religiose dell’India*, a cura di S. Piano, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2005, pp. 163-194.

La capanna di cui qui si parla equivale molto probabilmente alla grotta del cuore, su cui si veda il commento a *Gyāṃna tilaka* III, 24.

10ab – Garuḍa è il *vāhana* (“veicolo”) di Viṣṇu, raffigurato generalmente con ali e zampe d’avvoltoio, becco di rapace, e spesso un corpo umano o, per lo meno, mani e braccia umane. I *nāga* e le *nāginī* sono esseri semidivini di natura ofidica, anche se spesso sono rappresentati in forma umana o semiumana, guardiani delle acque terrestri e talvolta anche di immensi tesori celati in esse. Nei confronti dell’uomo i *nāga* possono svolgere la funzione di geni tutelari e protettori – come tali li ritroviamo per esempio alle porte dei templi come *dvārapāla* –, ma se non propizi, possono anche esser causa di ostacoli e disgrazie di vario tipo. Le *nāginī*, in particolare, possono assumere l’aspetto di fanciulle affascinanti e prosperose, che insidiano gli asceti più austeri e seducono re e guerrieri, come nell’episodio di *Mahābhārata*, *Ādiparvan* CCXIV, in cui Arjuna è sedotto dalla *nāginī* Ulūpī durante il suo soggiorno nella foresta. Numerosissimi sono nella mitologia indiana i miti che hanno come tema l’inimicizia tra Garuḍa e i *nāga*: questo tema non è che la variante indiana del tema dell’inimicizia tra uccelli e serpenti presente in quasi tutte le mitologie del mondo. In essa è adombrata, tra le altre cose, la contrapposizione delle forze solari e celesti, che elevano l’uomo al di sopra della sfera mondana, e le forze lunari, acquatiche e terrestri, che legano l’uomo al “mondo” e ai godimenti terreni e che comprendono anche le forze dell’inconscio. Proprio in questa prospettiva Garuḍa simboleggia qui la *sādhanā*, il cammino spirituale attraverso il quale l’uomo raggiunge l’unione con Dio: Garuḍa becca e uccide *nāg* e *nāginī* che possono per contro simboleggiare le *vṛtti* della mente o tutto ciò che lega l’uomo al *saṃsāra*. Per esempio a una *nāginī* Kabīr paragona la donna, in quanto occasione di lussuria (come in *KG*, *Sākhī* XX, 1, p. 30). Secondo il suggerimento di Shukdev Singh, per comprendere questo passo, è anche necessario tener presente la concezione indiana secondo la quale se una persona che è stata morsicata da un serpente riesce a vincere il sonno provocato dal morso, riesce anche a sfuggire alla morte che altrimenti ne deriverebbe. È significativo il fatto che nell’India tradizionale per guarire il morso di un serpente è usato un *mantra* detto *garuḍa-mantra* e che il medico tradizionale che lo pronuncia per guarire chi viene morsicato è detto popolarmente *gāraḍū*. Ne fa menzione anche Kabīr, in *KG*, *Pad* 83, p. 89 e 308,

p. 144, dove il *gāraḍū* è Dio stesso che libera il *sant* dal veleno di quel serpente che è il *samsāra*. Per un approfondimento della mitologia e del complesso simbolismo relativi a Garuḍa e ai *nāga*, anche nella sua connessione con i miti extra-indiani riguardanti l'inimicizia tra uccelli e serpenti, rimando a H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano 1993, pp. 61-86 e soprattutto all'illuminante saggio di D. Failla, *Garuḍa e i nāga*, Alkaest, Genova 1982.

10c – Il testo dice soltanto *piṃjare paṛo suā*, ma la gabbia (“*piṃjare*”) di cui qui si parla è chiaramente il corpo umano mentre il pappagallo (“*suā*”) è il *jīvātman*. L'uso del paragone della gabbia e del pappagallo (o dell'uccello in genere) per simboleggiare rispettivamente il corpo e lo spirito, più raramente la mente, è molto comune nei *nāth* e nei *sant*. Si vedano per esempio i seguenti passi: *GB, Pad 22*, 3, p. 115; *Gyāna tilaka* 20, p. 212 e *Kuch pad*, p. 241; *KG, Sākhī*, V, 13-14 e 20-21 e *KB, Sākhī*, 283, p. 170; *Raidās*, in *GGS, Rāga Sorāṭhi*, 6, 1, vol. II, p. 839; *DDG, Sākhī*, II, 38, p. 19 e 82, p. 24; *Rajjab*, in P. Śukla, *op. cit.*, p. 123. Il paragone si trova anche in un testo sufico medioevale: il *Padmavat* di Jāyasī (cfr. *Jāyasī Gramthāvalī*, Sampādak R. Śukla, Nāgrīpracārīṇī Sabhā, Vārāṇasī 1991, XVII ed., XXV, 2, p. 100). Ricordiamo che l'uccello ricorre già nei testi vedici come simbolo dello spirito: basti pensare ai due celebri passi di *Śvetāśvatara-upaniṣad* IV, 6 e *Muṇḍaka-upaniṣad* III, 1, 1, dove si parla di due uccelli posati sullo stesso ramo, l'uno dei quali ne mangia i frutti, mentre l'altro lo sta a guardare. Essi indicano rispettivamente il *jīvātman* ancora imprigionato nella *māyā* e impegnato nella fruizione degli oggetti dei sensi e l'*ātman* scevro da ogni identificazione con una individualità psicofisica e quindi non più interessato agli oggetti dei sensi. Lo Spirito Supremo è simboleggiato da un pappagallo anche in *Śvetāśvatara-upaniṣad* IV, 4, oltre che in alcuni fra i passi dei *sant* sopra citati.

10d – Mi pare che in questo passo si possa leggere una chiara allusione all'ottenimento del *siddha deha* (su cui cfr. il commento a 9de *supra*). Che altro infatti potrebbe essere un corpo divenuto “*nirmala*”, immacolato, immune da malattia e sofferenza, dove il pappagallo dello spirito rimane anziché volar via? Il *siddha deha* è un corpo immateriale, totalmente trasfigurato e glorificato, che non lascia ombra né impronte e non è percepibile al tatto, che può attraversare i muri e assumere le dimensioni volute. Sull'ottenimento del *siddha deha* e sulle sue caratteristiche cfr. V.V. Ramana Sastri, *The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas*, in *The Cultural Heritage of India, cit.*, vol. IV, *The Religions*, ed. by H. Bhattacharya, 1956, rep. 1975, pp. 302-304 e G. Kaviraj, *Notes on Religion and Philosophy, cit.*, pp. 76-79.

11a – Si tratta di particolari suoni mistici che sono manifestazioni di quello che i *sant* chiamano l'*antardhuni*, su cui cfr. il commento a 6b. Di questi suoni si fa spesso menzione nei canti dei *nāth* e dei *sant*. Ma mentre nei *nāth* l'esperienza di questi suoni mistici è solitamente messa in connessione con determinati stati yoghici, nella prospettiva spiccatamente devozionale dei *sant* può anche essere

semplicemente collegata anche con la pratica del *jap* (su cui cfr. il commento a 2b *supra*) e col costante rammemoramento di Dio (*sumiraṇ* su cui cfr. commento a *Pad 1*, 2a).

11b – Nel testo “*samadṛṣṭī*”: è lo sguardo illuminato dello *yogī* in grado di mantenere la stessa inalterata attitudine mentale nei confronti di tutti gli esseri e di tutte le cose, non vedendo altro che l’*ātmā* in tutto ciò che lo circonda. Questa attitudine mentale è descritta per esempio in *Bhagavad-gītā* 5, 18; 6, 8-9 e 29-30; 14, 24-25. Per l’efficacia della concentrazione sul suono interiore rimando ancora al commento a 6b *supra*.

11c – La presenza della luce (nel testo “*jhilamilā jyotī*”) è una caratteristica costante dell’esperienza mistica ed è un tema ricorrente anche nell’opera poetica dei *sant*. In *Dādū* si trovano addirittura dei versi che tentano di esprimere un’esperienza di luce così intensa che il poeta fa ricorso a quasi tutta la gamma dei termini a sua disposizione per esprimerla. Si veda per esempio *DDG*, *Pad XV*, 19, p. 432: *parama nūra parama teja parama joti prakāsa*. Si vedano inoltre i *pad XXV*, 1, p. 484 e *XII*, 1, p. 420. Pure *Sundardās* sembra far ricorso a tutto il lessico a sua disposizione (*nūr*, *teja*, *jyoti*) per esprimere la travolgente esperienza della luce: luce nella luce, luce che incontra la luce (*nūra meṃ nūra hai teja meṃ tejahi jyoti meṃ jyoti milai mili jaiye*, in *Ātma anubhava* in: *Him̄dī sam̄tkāvya sam̄grah*, sampādak G. Dvivedī, P. Caturvedī dvārā sam̄sodhit tathā parivarddhit, Hindustānī Akademy, Ilāhābād 1974, p. 176). L’immagine della luce che incontra o che si fonde con la luce ricorre anche in *Kabīr* per alludere all’esperienza dell’unione con Dio: *jotihi joti samānī*, in *KG*, *Pad 72*, p. 86. Cfr. anche *Pad 31*, p. 77. Tra gli innumerevoli altri passi che si potrebbero citare sull’argomento, mi limito a ricordarne alcuni altri in cui l’esperienza della luce viene messa in connessione, come qui accade, con la manifestazione del suono divino interiore: *GB*, *Pad*, 62, p. 157; *DDG*, *Sākhī*, IV, 79, p. 51 e *Pad*, XXIII, 33, 6, p. 479; Nāmdev, in *GGŚ*, *Rāga Sorāṭhi*, 1, 2, vol. II, p. 833 (tradotto da S. Piano in *Canti religiosi dei Sikh*, Rusconi, Milano 1999, II ed., p. 248); Yārī Sāhab, in *Bhajan-sam̄grah*, Gītāpres, Gorakhpur 2003 (IXL ed.), 755, p. 246.

11d – *Nād* e *bindu* (nel testo “*nāda bimda*”) significano rispettivamente “suono” (cfr. *supra*, nota a 6b) e “punto” oppure “goccia”. Si tratta di due termini molto importanti, sia nella tradizione tantrica, sia in quella dei *sant* che da essa in buona misura dipende, grazie all’influenza dei *nāth*. Dal punto di vista dottrinale, *nāda* e *bindu* hanno un significato estremamente complesso e articolato. Ricordiamo soltanto che, nella loro forma suprema o *para*, coincidono rispettivamente con *icchā śakti* e *kriyā śakti*, le *śakti* del desiderio (o della volontà) e dell’azione che, insieme con la *śakti* della conoscenza (*jñāna śakti*), precedono e stanno alla base del processo di manifestazione dell’universo. Il primo sorgere in Śiva del desiderio di manifestare se stesso si configura infatti come il Suono Supremo, indistinto e increato (l’*anahata-nāda* o *icchā śakti*) che si concentra a sua volta in un “punto” o *bindu* (*kriyā śakti*) di pura luce, di dinamismo assoluto, pronto a esplodere nella manifestazione universale. Per un approfondimento rimando

ancora una volta ai già citati saggi di G. Kaviraj, *Nāda, Bindu and Kalā*, e di Swami Pratyagatmananda, *Philosophy of the Tantras*. Nella fisiologia mistica che sta alla base della *sādhanā* praticata dai *nāth* e dai *sant*, *nāda* e *bindu* rappresentano rispettivamente la *śakti*, che si manifesta nel suono interiore, e Śiva (o Rāma per i *sant*), come la luce suprema posta nel *sahasrāra*. E come il *nāda* si manifesta in modi diversi, dai suoni più grossolani a quelli più sottili procedendo di *cakra* in *cakra* dal *mūlādhāra* verso il *sahasrāra*, così anche il *bindu* di luce è presente in ogni *cakra*, al centro di esso, come manifestazione del *Bindu* supremo. Quest'idea ha anche una rappresentazione grafica nel *bindu*, cioè nel punto indicante la nasalizzazione, che si pone al di sopra delle cinquanta lettere, *varṇa* o *aṅsara*, dell'alfabeto sanscrito inscritte nei petali dei loti simboleggianti i *cakra*, le quali sono invece manifestazioni del suono. E come la molteplicità dei suoni, raffigurati dalle lettere, esprime il potere di differenziazione o di manifestazione del molteplice dall'Uno attraverso il suono, potere che è proprio della *śakti*, così l'unicità del *bindu* – la nasalizzazione nella quale tutti i suoni terminano dissolvendosi – esprime l'idea dell'Uno e Supremo Signore. Unificare *nāda* e *bindu*, a partire dal *mūlādhāra* fino al *sahasrāra*, significa realizzare in sé quell'unione degli opposti – di Śiva e Śakti, di Sole e Luna – che è il fine supremo dello *yogī*. Nei *sant* il mezzo privilegiato per raggiungere questo fine è in genere indicato nella pratica del *jap* (cfr. *supra*, commento a 2b): attraverso tale pratica la mente, divenuta calma, si fissa nel *nāda* e questo si assorbe progressivamente nel *Bindu* supremo, determinando così l'unificazione di tutto l'essere in Dio. Rimando chi volesse approfondire questo processo all'opera di G. Kaviraj, *Puja-tattva*, cit., pp. 244-46 e p. 180. Nel linguaggio simbolico dei *nāth* e dei *sant*, il termine *bindu* può indicare anche il seme virile, cioè la manifestazione più grossolana di quell'energia vitale che ha la sua quintessenza sottile nell'*amṛt*, il nettare d'immortalità che cola dalla Luna (su cui cfr. *supra*, le note a 8c e 8d). Preservare questo prezioso *bindu* – che è anch'esso manifestazione di Śiva – dal cadere verso il basso e da ogni dispersione è di vitale importanza per lo *yogī*, non solo perché la sua perdita equivale alla perdita di energia vitale e, in ultima analisi, alla morte, ma anche perché alla sua instabilità corrisponde l'instabilità della mente e del *prāṇa* che a esso sono intimamente collegati (cfr. *Haṭha-yoga-pradīpikā* IV, 28-29). Quest'energia va quindi preservata, controllata e incanalata verso l'alto, lungo la *suṣumnā*, dove il *bindu* s'incontra e si unisce col *nāda* fino a che entrambi si assorbono completamente nel *Bindu* supremo, sito nel *sahasrāra*. Su quest'unione di *nāda* e *bindu* cfr. *Haṭha-yoga-pradīpikā* III, 64 e 100; GB, *Sabdī* 54-55, p. 20; KG, *Pad* 196, p. 115 e 326, p. 149

12a – *Sumni kai neharau sumni sījhata rahai*: la traduzione segue l'interpretazione proposta da Shukdev Singh, secondo il quale “*neharau*” è una forma di passato dal verbo *nihārnā*. Questa interpretazione è suffragata dal fatto che, considerando *neharau* come una forma verbale, il verso risulta avere una certa qual coerenza col contesto, conformandosi, almeno in parte, allo stesso modello seguito nei versi successivi. Fino al verso 16, 2 il poeta crea infatti una specie di motivo, di *pattern*, secondo uno stile assai comune, specialmente nella poesia e nei canti popolari. La conformità non è comunque piena, perché nei versi

successivi il verbo è sempre *milnā*, nella forma di gerundio in *i* (*āpusūṃ āpu mili āpu jāgyā / sarīra soṃ sarīra mili sarīra nirakhatā rahai, / jīva saum̐ jīva mili brahma jāgyā // naina saum̐ naina mili naina nirakhata rahai /*). Non mi sembra pertanto azzardato affermare che il verso si presta anche a un'altra interpretazione, considerando “*neharau*” come una forma flessa di *nehara* (*naihar* in hindī moderna) che significa “casa” e, più precisamente, “casa paterna”. In questo caso la resa italiana suonerebbe: «Nella dimora dello *śūnya*, lo *śūnya* è divenuto manifesto.» Il senso di ciò sarebbe che lo *śūnya* è la vera “casa” dell'uomo, il suo essere autentico, dove *śūnya*, il “vuoto”, è naturalmente riferito all'Assoluto. Suffragherebbe questa interpretazione anche un verso di Kabīr, in cui si parla della dimora (*naiharau*) dello *śūnya* posta nel *gagan maṇḍal* (su cui cfr. *supra*, nota a 6b): *sahaja suṃni kau naiharau, gagana maṇḍala sirimaura* (citato da V. Simh, in: *Kabīr kāvya koś*, cit., p. 166, *sub voce naiharau*).

Problematica è stata anche la resa di “*sījhata rahaī*”: il verbo *sījhnā*, che deriva dalla radice sanscrita *sidh* (la stessa da cui deriva *siddha*), esprime un senso di compimento, di pienezza e dunque può avere i significati di “giungere a compimento”, “maturare”, “cuocere”, “stagionare”, “essere ottenuto”..., tutti significati difficilmente applicabili allo *śūnya*. La resa italiana si giustifica considerando il manifestarsi dello *śūnya* come il suo pieno attingimento da parte dello *yogī*.

Per quanto riguarda l'uso del termine *śūnya*, abbastanza comune nei canti dei *sant* e ancor più in quella dei *nāth*, esso trova spiegazione nell'influenza del Buddhismo Mahāyāna, dove *śūnya* è la parola usata forse più d'ogni altra per indicare l'Assoluto nei termini di un rigido apofatismo. L'influenza buddhista è giunta ai *sant* attraverso la mediazione del tantrismo hindū, nel quale s'innesta anche la corrente dei *nāth*: ricordiamo che nel Medioevo il tantrismo ha avuto un grande sviluppo trasversale a Induismo e Buddhismo, favorendo continue e profonde influenze reciproche, nonché lo sviluppo di pratiche e dottrine comuni. Basti pensare che vi sono figure di *yogī* e di esseri semidivini – come quelle dei nove *nāth* (fra cui si annovera lo stesso Gorakhnāth) e degli ottantaquattro *Mahāsiddha* – che sono venerate sia dagli hindū, sia dai buddhisti. Sull'uso di *śūnya* nel tantrismo medioevale e nei *sant* cfr. il saggio di K. M. Sen, *The Conception and Development of the Śūnya Doctrine in Mediaeval India*, in *Proceedings and Transactions of the Seventh All-India Oriental Conference*, Baroda 1935, pp. 405-432 e P. Śukla, *op. cit.*, pp. 125-133. Infine, si tenga presente che il termine *śūnya*, soprattutto se contenuto in espressioni come *śūnya maṇḍal* o *śūnya cakra*, può anche indicare il *sahasrāra-cakra*, come già è stato accennato nel commento al v. 6b.

12b – Da qui fino al verso 16b (testo citato nel precedente commento) la poesia assume un andamento simile a quello di certi canti o di certe filastrocche popolari, anche per il contenuto piuttosto enigmatico che, almeno in alcuni punti, dà l'impressione di essere semplicemente ispirato al gusto di indulgere al

“motivo” e al ritmo del canto o del verso. In questa serie di “incontri” delle varie facoltà, caratteristiche, stati e disposizioni interiori dell’uomo con se stesse e con Dio, bisogna molto probabilmente vedere ancora un’allusione al superamento di ogni possibile dualità e all’unificazione profonda di tutto l’essere, che è frutto della pratica yoghica. Nella sua introduzione alle poesie di Rāmānanda, P. D. Bārathvāl così commenta questi versi: «Tutte le parti del corpo, insieme con i loro elementi costitutivi, non rimangono più proprie, ma diventano del *Paramātmā* e tutto l’essere s’identifica con Lui. Là tutti gli elementi palesemente contrari fra loro perdono ogni qualità contraria. Tutta l’esperienza diventa unificata. Tutti i sensi, essendo rivolti verso Rāma, cominciano a gustare la gioia di ogni esperienza in forma pura». (*RHR*, p. 8)

12d – Qui e al verso 16b con “anima” è stato reso il termine *jīva*, lett. “vivente”: è l’*ātman* in quanto illusoriamente identificato con una individualità psicofisica (anche *jīvātman*). Cfr. *supra*, nota a 10c. Per il *jīva* nella dottrina del *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara*, cfr. cap. III, 2.3.

13c – “Suono” nel testo è “*nāda*”: è molto probabile che si tratti di quel suono mistico di cui s’è parlato *supra*, nel commento al verso 6b.

14ab – *Nirati* e *surati* sono due termini pressoché intraducibili, che ricorrono molto spesso nei canti dei *sant* e che incontreremo ancora anche più oltre. Il loro uso è praticamente sconosciuto prima di Gorakhnāth e si può quindi ipotizzare che siano state introdotte nella letteratura hindī proprio dai *nāth*. La loro etimologia e il loro significato sono stati fatti oggetto di molte discussioni da parte degli studiosi. Per quanto riguarda il termine *surati* – che normalmente viene per primo quando, come molto spesso accade, *surati* e *nirati* sono usati in coppia – il parere più autorevole è forse quello di H. Dvivedī, che lo fa derivare da *smṛti*, di cui sarebbe una forma *apabhraṁśa* (in *Surati aur nirati*, in *Sahaj-sādhanā*, cit., pp. 73-74). Il suo significato etimologico è dunque quello di “ricordo” e, nella fattispecie, indica il rammemoramento costante e ininterrotto del nome di Dio, che si persegue con la pratica interiorizzata del *jap*. Negli stadi più avanzati, la *surati* è l’attenzione costante al suono divino interiore (*dhuni*) che culmina con l’assorbimento (*laya*) nell’*anahad*. E poiché fortissima è nei *sant* l’istanza della *bhakti*, questo rammemoramento, quest’attenzione sono sempre ispirati da un fervente amore devozionale. Così il termine *surati* acquista anche il senso di *su-rati*, dove *rati* è un’intensa passione amorosa rivolta naturalmente alla Divinità. La *surati* è quindi un rammemoramento pieno d’amore. Essa può realizzarsi solo a condizione che l’attenzione e l’interesse dello *yogī* si rivolgano dall’esterno all’interno e si distacchino dagli oggetti dei sensi, dalle cose del “mondo”. Questo distacco è la *nirati*, che è dunque quasi un sinonimo di *vairāgya*. Per usare il linguaggio dei *sant*, attraverso la *nirati* colui che è *bahirmukh*, “rivolto verso l’esterno”, diventa *antarmukh*, “rivolto verso l’interno”, capovolgendo quella che è la tendenza comune a ogni uomo (dove l’uso del termine *ultā sādhanā*, l’esercizio o la pratica del “rovesciamento”). In

qualche caso *nirati* indica addirittura lo stato così detto di *kaivalya* (“isolamento”, su cui cfr. il commento a *Gyāṁna tilaka* III, 17b) o di *samādhi* (su cui cfr. supra, note a 2b e a 7cd), proprio in quanto tale stato comporta un totale distacco dal mondo oggettuale. Anzi, secondo alcuni studiosi, sarebbe proprio questo il significato di *nirati*, significato a cui si giunge anche interpretando *nirati* come *niratiśaya rati*, cioè come la *rati* “insuperabile”, oltre la quale non si può andare, e quindi “suprema”. Così intesa, la *nirati* diventa lo sbocco naturale della *surati*, la meta stessa a cui la pratica della *surati* conduce. Probabilmente entrambi i significati – di *nirati* come *vairāgya* e come *samādhi* – sono legittimi, a seconda dei contesti. In ogni caso, nella prospettiva devozionale dei *sant*, se la *surati* non può sussistere senza la *nirati*, a sua volta la *nirati*, privata dell’amore devoto e appassionato che la *surati* comporta, non avrebbe ragion d’essere perché si ridurrebbe a uno sterile e arido esercizio ascetico. In altre parole, il distacco non è mai visto come fine a se stesso, ma serve solo a preparare l’incontro con l’Amato o, se s’interpreta *nirati* come *samādhi*, anche lo stato yoghico supremo appare desiderabile solo se coincide con uno stato di unione con Lui. Ecco perché, anche se *surati* e *nirati* sono necessarie l’una all’altra, dal punto di vista dei *sant* è *surati* ad essere più importante. Lo prova anche il fatto che, mentre la parola *surati* è spesso usata anche da sola, non altrettanto accade di *nirati*: a mia memoria, non esistono canti dei *sant* in cui la parola *nirati* compaia da sola. Quanto qui è stato detto sul significato di *surati* e *nirati* non può certo esaurire tutta la loro pregnanza semantica, specialmente per quanto riguarda *surati*: basti pensare che nel *Kabīr kāvya koś* (cit., p. 330, *sub voce*) sono riportate ben sei accezioni del termine, tutte suffragate da citazioni di passi di Kabīr! Sul tema di *surati* e *nirati* cfr. P. Caturvedī, *Samt-sāhitya kī rūp rekhā*, cit., pp. 154-158; I. Simh, *Bhurkurā kī samt-paramparā*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṅasī 1988, pp. 256-257; J. Simh - V. Simh, *Kabīr vāṅī pīyūṣ*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṅasī 1995, V ed., pp. 39-41 e 45-47; P. Śukla, *op.cit.*, pp. 143-146; N. N. Upādhyāya, *op.cit.*, pp. 199-202, e soprattutto il bel saggio di H. Dvivedī, recante appunto il titolo di *Surati aur nirati*, in *Sahaj-sāadhanā*, cit., pp. 56-79.

14c – “Contemplazione” anche qui rende “*dhyāna*”, lo stato yoghico di cui si è già detto *supra* nel commento a 6b. La definizione classica dello stato di *dhyāna*, come il fissarsi uniforme e ininterrotto della mente sull’oggetto di concentrazione (*dhāraṇa*), si trova in *Yoga-sūtra* III, 2. Cfr. anche il commento di M. Eliade, in *op.cit.*, p. 79.

15b – *Ajapā jap* è un altro termine chiave del linguaggio dei *sant*. Traducendo *jap* con “mormorio” (cfr. il commento a 2b *supra*), *ajapā jāp* potrebbe esser reso con “mormorio non mormorato” o, più liberamente, con “ripetizione non ripetuta” o “preghiera non pronunciata”, ma qualunque resa non può che essere approssimativa e non può che impoverirne la pregnanza di significato. *Ajapā jāp* è infatti il *jāp* dello *haṁsa mantra*, detto anche *ajapā gāyatrī* (per esempio in *Gheraṇḍa-saṁhitā* V, 84), il *mantra* che il respiro ripete in ogni essere umano entrando e uscendo dal corpo, almeno 21.600 volte in un giorno. Secondo le

parole di Gorakhnāth, *haṃsa haṃseti mantra* ‘yaṃ jīvo japati sarvadā («il jīva ripete in continuazione questo *mantra*: *haṃsa haṃsa*» in *Yogabīja*, *cit.*, p. 64). Lo *haṃsa mantra* è perciò il canto della vita stessa, della divina Śakti che si manifesta in ognuno come energia e vita. Durante l’inspirazione, si produce il suono *so* e durante l’espiazione il suono *ham*. Entrando e uscendo dal corpo, il respiro ripete dunque il *mantra so’ham*, “io [sono] questo”, laddove *so* (per *saḥ*), “questo”, è lo Spirito supremo, il *Paramātman*, e ‘*ham* (per *aham*), “io”, è il *jīvātman*. Se invece consideriamo prima l’espiazione e poi l’inspirazione avremo *haṃsaḥ*, che, come parola unica, indica l’oca selvatica, l’uccello che, nella mitologia hindū, è stato assunto a simbolo del *jīva*, sia quando ancora, illusoriamente, è legato al suo corpo mortale ed è quindi soggetto a tutte le limitazioni spazio-temporali che ne derivano (lo *haṃsa* che nuota sull’acqua), sia quando è liberato e sciolto da ogni vincolo samsarico (lo *haṃsa* che vola libero nel cielo). *So’ham* e *haṃsaḥ*, entrambe queste espressioni (che, come dice Kabīr, sono la stessa cosa: *sohaṃ haṃsā eka samāna*, in *KG*, *Pad* 53, p. 82) alludono alla sostanziale unità tra lo Spirito supremo e quello individuale e sono tra quei *mantra* upaniṣadici (*so’ham* compare per esempio in *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, I, 4,1) nei quali si ritiene che sia contenuta l’essenza dell’insegnamento vedico. Se, come si è detto, l’*ajapā jāp* si produce spontaneamente in ogni essere umano, essendo legato alla sua stessa vita, solo lo *yogī* può arrivare ad ascoltarne la musica sublime, controllando opportunamente il respiro e il pensiero – che a esso è intimamente legato – attraverso il *prāṇāyāma*. In questo ascolto dello *haṃsa mantra* consiste l’*ajapā jāp* inteso come pratica yoghica, pratica che, secondo Baṛathvāl, i *sant* avrebbero mutuato ancora una volta da Gorakhnāth (cfr. *Hindī kāvya meṃ*, *cit.*, p. 267). Sull’argomento si veda il saggio di Gopināth Kavirāj, *Ajapā rahasya*, in *Bhāratīya saṃskṛti aur sādhanā*, *cit.*, vol.I, pp. 340-355. Cfr. anche, dello stesso autore, *Puja-tattva*, *cit.*, p. 244; H. Dvivedī, *Sahaj sādhanā*, *cit.*, p. 66; N. N. Upādhyāya, *op. cit.*, pp. 388-389; V. N. Upādhyāya, *Samt-vaiṣṇav kāvya par tāṃtrik prabhāv*, Vinod Pustak Mandir, Āgrā 1962, pp. 246 ss; A. K. Banerjea, *op. cit.*, pp. 167-169.

15d – Anche in un verso di Raidās nello stato di *unmanī* si ha l’incontro della mente con la mente: *unmana mana mana hī mile*, in *RV*, *Pad* 32, 6, p. 194. Col termine *unmanī* (nel testo “*unamunī*”) si designa lo stato yoghico al di là di ogni dualità (cfr. *Haṭha-yoga-pradīpikā* IV, 61) in cui la mente, distaccata dagli oggetti dei sensi, rivolta verso l’interno e unificata col *prāṇa*, perde totalmente la sua naturale instabilità e raggiunge la calma assoluta. Il termine *unmanī* è perciò di fatto un sinonimo di *samādhi*, come esplicitamente affermano la *Gheraṇḍa-saṃhitā* (VII, 18) e la *Haṭha-yoga-pradīpikā* (IV, 3), che lo usa più volte in questo senso, anche nella variante *manonmanī*. Nella pratica dello *haṭha-yoga*, lo stato di *unmanī* si attinge quando il *prāṇa* comincia a scorrere nella *suṣumnā* (cfr. *Haṭha-yoga-pradīpikā* II, 40-41 e IV, 20) e in particolare quando Kuṇḍalinī raggiunge il *sahasrāra* (nel linguaggio dei *nāth* e dei *sant* il *gagan* o lo *śūnya maṇḍal*). Secondo le suggestive descrizioni simboliche che essi ne danno, nello stato di *unmanī* le porte dei sensi vengono chiuse, la Luna e il Sole, *nāda* e *bindu* si riuniscono, si ode il suono dell’*anahad*, si beve il mistico succo dell’*amṛt* (il

mahāras), si gode di una beatitudine illimitata e si ottiene la visione dell'Essere supremo o l'unione con Lui. Cfr. per esempio *GB, Sabdī* 50-55, pp. 19-20; 128, p. 45; *Pad* 6, p. 92; *KG, Sākhī* I, 9, p. 1; V, 15-16, p. 10; *Pad* 17, p. 74; 72, p. 86 e 203-204, pp. 117-118; *KVD* 40, p. 265; *DDG, Pad* II, 14, p. 344 e XXIII, 32, p. 479; Amardās, *GGS, Sirī Rāgu, Saloka* 21, 2, vol. I, p. 283; *SG, Padāvalī Granth*, 102, p. 1027. Altre citazioni si possono trovare in P. Śukla, *op. cit.*, pp. 150-152. È significativo il fatto che, come osserva P. Caturvedī in *Samt-sāhitya kī rūprekhā, cit.*, p. 140, il termine *unmanī* sia riferito da Kabīr anche alla Realtà suprema.

16a – Nel linguaggio dei *nāth* e dei *sant* il simbolo della “porta”, quando viene riferito al corpo umano, indica, in senso generale, gli organi sensoriali di percezione che mettono in contatto l'uomo con la realtà esterna e, in senso più “tecnico”, i nove orifizi del corpo umano: bocca, occhi, orecchie, narici e orifizi d'evacuazione e riproduzione. Con questo significato *dvāra* compare già nelle *Upaniṣad* e nella *Bhagavad-gītā*: nella *Śvetāśvatara-upaniṣad* (III, 18) si parla di una città (il corpo) a nove porte, dove risiede lo *haṃsa*, e la stessa espressione, *navadvāre pure*, sempre riferita al corpo umano, si trova anche in *Bhagavad-gītā* 5, 13. I *nāth* e i *sant* insistono spesso sulla necessità di custodire o di chiudere queste porte che si aprono sul mondo esterno, affinché si possa aprire la decima invisibile porta, attraverso la quale si penetra nel mondo interiore, e che “tecnicamente” designa in genere la *suṣumnā* o il *brahmarandhra* (il “foro di Brahmā”, nel quale la *suṣumnā* sfocia, situato nel cranio e, precisamente, nella zona corrispondente alla “fontanella” dei neonati; nella fisiologia mistica della yoga, subito al di sotto del *sahasrāra*, col quale in alcuni testi sembra coincidere). Cfr. per esempio *GB, Pad* 9,1, p. 94; 27, 3, p. 120; *Ātmabodha* 10, p. 175; Beṇī, *GGS, Rāga Rāmakalī* I, 4, vol. III, p. 649. Sul simbolismo della decima porta cfr. G. Kaviraj, *Notes on Religion and Philosophy, cit.*, pp. 54-55. In questo contesto il termine “porta” potrebbe simboleggiare sia genericamente le aperture dei sensi, sia la decima porta dove, secondo le parole di Gorakhnāth, risiede il Signore Nirañjan (*dasavaiṃ dvāra nirañjana unamana bāsā, GB, Pad* 11, 3, p. 98). Se accettiamo la prima ipotesi, potrebbe essere valida l'interpretazione di Shukdev Singh, che vede in questo passo (*dvāra saum dvāra mili*) un'allusione al mutuo incontro dei sensi che può avvenire nel corso della pratica yoghica e in conseguenza del quale, in un *siddha yogī*, le funzioni caratteristiche dei vari sensi possono essere interscambiate, per arrivare al punto di “vedere e sentire a distanza, senza relazione col naso, le orecchie, gli occhi ecc.” (cfr. Svāmī Kārpātrī, *Liṅgopāsanarāhasya* I.3.5 in: *Symboles du monothéisme hindou. Le liṅga et la Déesse*. Préface du Svarūpānanda Sarasvatī, traduit du l'hindī et du sanskrit par J.L. Gabin et G. Pellegrini, Cerf, Paris 2013, p. 294).

Lo specchio di cui qui si parla potrebbe essere la mente (o il “cuore”) dell'uomo che, quando si trova nella calma assoluta, purificata da ogni turbamento e da ogni attaccamento, diventa lo specchio purissimo in cui si riflette l'immagine divina. Con questo significato il termine *darpaṇ* è spesso usato dai *sant*, che esortano a tener pulito lo specchio interiore perché in esso possa apparire il *darśan* dell'Amato. Cfr. per esempio *DDG, Sākhī* X, 78 e 82, p. 120; XVIII, 2, p. 203;

Pad V, 2, 2, p. 352; XXIII, 14, 4, p. 473; *KG, Sākhī XIII*, 8, p. 22; *Pad 262*, p. 132 e *KB, Sākhī 29*, p. 151; 160, p. 161; *SG, Adbhuta Upadeśa 3*, vol. I, p. 174; *RSV 84*, 31, p. 160 (dove per “specchio” si trova il termine “*ārasī*”).

16b – “Senza corpo” nel testo è “*videha*”, che può significare anche “separato dal (vi) corpo (*deha*)”. Il termine *videha* può essere riferito sia agli esseri spirituali, privi di corpo (come per esempio in *Yoga-sūtra I*, 19), sia all’uomo liberato, il *jīvanmukta*, quando con la morte fisica viene a cadere anche l’ultimo effimero legame che lo áncora al *samsāra*. Nello stato di *videha* può trovarsi anche lo *yogī*, quando esercita il suo potere di mandare volontariamente la propria mente fuori dal corpo (cfr. G. Kavirāj, *Bhāratīya saṃskṛti aur sādhanā, cit.*, vol. II, p. 25). *Videha* infine è anche l’*ātman*, in quanto solo illusoriamente esso appare come legato a un corpo, mentre in realtà è in sé da sempre e per sempre svincolato da qualunque legame col divenire. Quest’ultima accezione del termine mi pare che offra a questo verso la chiave di lettura più convincente.

16d – *Sveta phaṭika maṇi hīra vedhyā*: con questa splendida immagine, suggestiva e piena di luce, il poeta allude naturalmente all’esperienza suprema, all’unione con Dio. Parole assai simili le ritroviamo anche in Gorakhnāth (*mana hīrai hīrā bedhilā*, «il diamante ha perforato il diamante della mente», in *GB, Pad 54*, 1, p. 149), in Ghoṛā Caulī (*bedhyā hīrā māṇika pāyā*, «forato il diamante ho trovato il rubino», in *NSB 132*, p. 12) e in Kabīr (*jaham jaham dekho, jaham taham soī, mana mānika bedhyo hīrā*, «dovunque guardo non vedo altro che Lui, il diamante ha perforato il rubino della mente», in *KB, Śabda 7*, p. 113). Per comprendere meglio quest’immagine, giova ricordare che il cristallo (qui “*phaṭika*”, *sphaṭika* in sanscrito) – si tratta naturalmente di cristallo di rocca o quarzo – è, nella tradizione vedantica, simbolo dell’*ātman*: infatti, pur essendo in sé trasparente e luminoso, esso assume i colori delle superfici colorate a cui viene sovrapposto, proprio come noi sovrapponiamo erroneamente all’*ātman* le nostre rappresentazioni mentali, identificandoci erroneamente con esse (cfr. per esempio *Īśvaragītā II*, 25 e 28, tradotta da M. Piantelli in *Hinduismo antico. Volume primo. Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Mondadori, Milano 2010, pp. 1269-1385). Nello *yoga darśana*, il cristallo indica invece la mente (*citta*), che può riflettere sia gli oggetti dell’esperienza sia lo spirito (*puruṣa*) e assumerne ingannevolmente la forma: quando la mente riflette il *puruṣa*, ne assume naturalmente la trasparenza e la luminosità (cfr. i commenti di Bhoja e di Vyāsa ad *Yoga-sūtra I*, 41 e IV, 23).

Quanto a *hīrā*, il diamante – quando non simboleggia la conoscenza (come per esempio in *KG, Sākhī I*, 29, p. 3 e 48, 2, p. 61) – è, nei *sant*, simbolo della Realtà suprema poiché, come osserva H. Dvivedī, essa è «la più preziosa, la più splendente e la più infrangibile fra tutte le gemme» (in *Kabīr, cit.*, p. 293; si noti che lo stesso simbolismo può caratterizzare anche il termine *vajra*, che significa, oltre che “folgore”, anche “diamante”. Cfr. *supra*, nota a 9de). *Hari hīrā jana jauharī*, «Hari è il diamante e l’uomo il gioielliere [che deve comprarlo]», dice esplicitamente Kabīr (in *KB, Sākhī 169*, p. 162). E Dhanna parla di *prabhu hīre*, il “diamante del Signore” (in *GGS, Rāgu Āsā*, 1, 1, vol. II, p. 412). Troviamo

frequentemente questo paragone anche in Dādū: Hari è un diamante immortale d'inestimabile valore (*amara amolika*), che giace sulla sponda della Trivenī (su cui cfr. il commento a *Yoga cimtāmaṇi* 11c), oppure si trova lungo la strada: qualcuno lo prende a calci e raccoglie in sua vece un ciottolo. O ancora è esposto al mercato, ma nessuno lo compra, tutti gli preferiscono merci di nessun valore, solo il gioielliere è disposto ad acquistarlo a qualunque prezzo (*DDG, Pad, I, 75, 3, p. 337 e Sākhī XII, 87-88, p.137. Cfr. anche Pad I, 41, p. 323 e XX, 6, p. 456*). Appare naturale pensare alla perla di grande valore a cui viene paragonato il Regno dei Cieli e al mercante che vende tutti i suoi averi per acquistarla, di cui si parla in Matteo,13, 45-46.

17a – Il simbolismo legato alla Luna e al Sole è stato illustrato *supra* nel commento a 8d. Molto probabilmente trattenere la Luna e il Sole significa qui arrestare il flusso del *prāṇa* in *iḍā* e *piṅgalā* (simboleggiati da Luna e Sole) e farlo confluire nella *suṣumnā*. Tuttavia quest'espressione potrebbe alludere più genericamente anche alla vittoria sul Tempo, che viene scandito proprio dal sorgere e dal tramontare del sole e dalle fasi della luna (il calendario tradizionale hindū è un calendario lunare), e quindi anche alla vittoria sulla Morte, su cui cfr. *supra* il commento a 9de.

17b – “Grida di lotta e di sfida” rende “*haṇavaṃta huṃkāra*”. Secondo Shukdev Singh, *haṇavaṃta* sta per Hanumān, il cui nome viene spesso invocato dai lottatori – di cui è il “patrono” – prima di iniziare una lotta, battendo la mano sulla coscia (su questi temi cfr. P. Lutgendorf, *Hanuman's Tale. The Message of a Divine Monkey*, Oxford University Press, New York 2007, pp. 257-260 e J. S. Alter, *The Wrestler's Body. Identity and Ideology in North India*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992, specialmente cap. 8). Pronunciato in particolari circostanze, il nome di Hanumān è quindi diventato un grido di lotta e di sfida. Ricordiamo che Hanumān è il protettore dei Rāmānandī, *nāgā* sulla cui bandiera è raffigurata la sua effigie (cfr. cap. VI, 4), ed è parimenti molto venerato dai *nāthyogī*, come un grande *siddha* dagli straordinari poteri. Sul senso della lotta nella pratica spirituale si veda ancora *supra*, il commento a 9de. Il termine *vīr*, che di per sé significa “maschio”, “eroe”, “guerriero”, in questo contesto indicherebbe, secondo Shukdev Singh, una particolare categoria di esseri demoniaci: non mi è stato possibile reperire alcuna conferma testuale a questa sua affermazione, ma sembra esser confortata dal senso di tutto il contesto. Più oltre, al verso 21c (al cui commento rimando), *vīr* avrebbe invece il significato di *yakṣa*.

18 – Davvero enigmatico questo verso, che nel testo recita: *gaṃga ulaṭī calai bhānu pacchima milai, nikasiyā bimba parakāsa kīyā*. La Gaṅgā, nella maggioranza dei casi, simboleggia *iḍā*, mentre *piṅgalā* è simboleggiata dalla Yamunā. Non mi sembra però il caso di questo passo, soprattutto perché, generalmente, quando si parla delle correnti di *iḍā* e *piṅgalā*, esse vengono chiamate in causa entrambe. Nell'interpretazione di Baṛathvāl (in *RHR*, p. 7), la

Gaṅgā è qui simbolo di *surati* che rovescia il flusso mentale, generalmente rivolto agli oggetti dei sensi, e lo orienta verso Dio. M. Gupta, commentando un passo di Kabīr dove figura l'espressione *ulaṭī gaṅga*, attribuisce a essa un significato analogo, che potrebbe adattarsi a questo contesto: è il moto della mente che si è capovolto, rivolgendosi dal mondo esterno a quello interno (*ulaṭī gaṅga nīra bahi āyā*, in *Kabīr-gramthāvalī*, Ilāhābād 1969, *Pad* 74, pp. 188-189).

Se qui può destare qualche perplessità l'interpretazione del simbolo della Gaṅgā, l'immagine del sole che sorge a Occidente è invece assai trasparente per chiunque abbia dimestichezza con l'*ulṭā bhāṣā*, di cui è un chiaro esempio. L'Occidente simboleggia infatti la *suṣumnā*: penetrando in essa il Sole sale a incontrare la Luna e cessa di prosciugare il liquido d'immortalità che da essa stilla (cfr. il commento a 8c e a 8d *supra*). Come conseguenza la vecchiaia e la morte sono sconfitte e risplende la luce del *Brahman* (il Sole non più simbolo di distruzione e di morte, ma simbolo della Realtà Suprema) che si mostra allo *yogī*. È stato reso con "disco solare" il termine *bimba* che ha effettivamente questo significato primario sia in sanscrito, sia in hindī. Ma esiste un altro significato, altrettanto importante, del termine *bimba* che, in questo contesto, può sussistere accanto al primo e arricchisce la suggestione del verso, suggestione che purtroppo si perde nella resa italiana. Scrive Baṛathvāl (*RHR*, p. 9): «...Allora al *sādhak* appare manifestamente il *Brahman* nella sua forma di *bimba* e non nella forma di *pratibimba*», laddove *bimba* è il manifestarsi di una cosa nella sua forma propria, nel suo autentico modo di essere, mentre *pratibimba* ne è l'immagine riflessa. Il *Brahman*, insomma, si manifesta allo *yogī* per ciò che è in sé e può essere contemplato "faccia a faccia", scevro da ogni velo. Raffronti con questo verso si possono trovare per esempio in *GB*, *Pad* 19, 2, p. 110 (dove il sorgere del Sole a Occidente è accompagnato dal suono dell'*anahad*) e *Gyāna tilaka* 29, p. 214 e 40, p. 217; *GGS*, *Rāgu Rāmkaṭī*, *Beṇī kī bāṇī*, 1, 7, vol. III, p. 649. L'immagine del Sole che sorge a Occidente ricorre ancora in *Yoga cīmāmaṇī* 15b. In tutto il verso i verbi principali sono al passato ("*nikasyā*", "*kīyā*", "*jīyā*"), ma mi è sembrato opportuno renderli al presente per motivi poetici, anticipando del resto di poco l'uso del presente che compare nel verso successivo ("*sādhate*").

19a – *Kuṇīkuṇī ruṅruṅī jhuṅjhuṅī* sono parole onomatopeiche che alludono ai vari suoni con cui si manifesta il *nād* interiore (nel testo "*nāda nādam*"). Sull'argomento cfr. *supra* il commento a 6b.

Di difficile interpretazione è il passo successivo: *suṣamanā kācha ke sāja sājā* (dove "*saṣamanā*" sta chiaramente per *suṣumnā*). Il verbo *kāchnā* si riferisce propriamente all'atto di drappeggiare e di fissare in vita la *dhoti* o la *sārī*, ma può anche avere il significato generico di "indossare" (proprio perché gli abiti tradizionali, non essendo cuciti, si annodano e si drappeggiano intorno al corpo). Probabilmente il poeta si riferisce qui al controllo del *prāṇa* che da *iḍā* e *piṅgalā* è stato fatto confluire, attraverso le pratiche yoghiche, nella *suṣumnā*. Quanto a "*sāja sājā*", secondo Shukdev Singh, l'adornarsi dello *yogī* simboleggia qui il suo successo nella pratica, l'esser divenuto un *siddha*, l'aver superato la dualità e così via. Si tenga presente che nel passo successivo egli parla di sé come di un

siddharājā e che un *rājā* è solitamente adorno di ornamenti e di insegne regali.

19b – “Sigillo” rende “*mudrā*”, termine che nel linguaggio dello *haṭha-yoga* designa particolari posizioni yoghiche associate a esercizi di controllo del respiro. Tali posizioni sono «destinate a “sigillare”, ossia a trattenere all’interno del corpo, il “soffio vitale” (*prāṇa*) o lo sperma (*bindu*)» (S. Piano, *Enciclopedia dello Yoga*, cit., p. 212, *sub voce*; per altre spiegazioni dei vari significati del termine *mudrā* e per una ricca bibliografia sull’argomento cfr. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 375-377). La *Haṭha-yoga-pradīpikā*, la *Gheraṇḍa-saṃhitā* e la *Śiva-saṃhitā* dedicano un intero capitolo alle *mudrā*, alla loro esecuzione e ai benefici che ne derivano. Nella *Haṭha-yoga-pradīpikā* si parla di dieci *mudrā* (cap. III), mentre nella *Śiva-saṃhitā* ne sono descritte undici (cap. IV) e nella *Gheraṇḍa-saṃhitā* venticinque (cap. III). In tutti questi testi però delle cinque *mudrā* qui elencate compare soltanto la *khecarī mudrā*. Per eseguirla correttamente è necessario, preventivamente, tagliare a poco a poco il frenulo della lingua e tirarla fino a farle raggiungere lo spazio fra le sopracciglia attraverso un procedimento lungo e delicato, che secondo i testi, può durare sei mesi, ma nella pratica anche alcuni anni. Durante l’esecuzione di *khecarī* la lingua deve essere rovesciata e introdotta nella cavità che si apre dietro al palato, ostruendone completamente l’apertura, mentre la mente deve concentrarsi sull’*ājñā-cakra*. Secondo Śivānanda, *khecarī mudrā* va praticata seduti in *siddhāsana* e con lo sguardo fisso in quello spazio fra le sopracciglia che corrisponde appunto all’ *ājñā-cakra* (cfr. *Kundalinī Yoga*, Shivanandanagar 1968, VIII ed., pp. 148-149). Quanto al significato del termine *khecarī*, la *Haṭha-yoga-pradīpikā* (III, 41) dice che «questa *mudrā* è chiamata *khecarī* dai *siddha* poiché la mente si muove (*carati*) nello spazio (*khe*) tra le sopracciglia e la lingua si muove nello spazio (*khe carati*) che ha raggiunto» (traduzione di G. Spera, in *La lucerna*, cit., p. 66). La *khecarī mudrā* è considerata una delle *mudrā* più potenti e più efficaci (*na khecarī samā mudrā*, *Haṭha-yoga-pradīpikā* I, 43 e *Śiva-saṃhitā* V, 30) perché, praticandola, lo *yogī* attraversa la decima porta (cfr. il commento a 16a *supra*), giunge dove stilla dalla Luna il nettare dell’immortalità e lo “beve”, impedendo che sia prosciugato dal Sole. Su *khecarī mudrā* cfr. *Haṭha-yoga-pradīpikā* III, 32-54 e IV, 43-50; *Gheraṇḍa-saṃhitā* III, 25-32 e VII, 9; *Śiva-saṃhitā* IV, 31-37; Gorakhnāth, *Gorakṣā Śataka* 64-70, in G. W. Briggs, *Gorakhanāth and the Kānphaṭa Yogīs*, Motilal, Delhi 1973, I ed. 1938, pp. 297-298. Cfr. anche A. K. Banerjea, *op. cit.*, pp. 186-187; S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, Firma KLM, Calcutta 1976, III ed., pp. 242-243; H. Dvivedī, *Kabīr*, cit., p. 61 e S. Piano, *Enciclopedia dello Yoga*, cit., p. 164-165, *sub voce*. Le altre *mudrā* elencate in questo verso, che non compaiono nei testi classici dello *haṭha-yoga* da me esaminati, sono elencate nello stesso ordine in una breve composizione di Gorakhnāth dal titolo *Aṣṭamudrā*, che le nomina dopo altre tre, assenti anch’esse nei testi di *haṭha-yoga*. Gorakhnāth non ne fornisce una descrizione dettagliata, ma mette semplicemente in connessione la *khecarī mudrā* con il sapore, la *bhūcarī* (lett.: “che si muove sulla terra”) con il profumo, la *cācarī* (lett.: “che si muove velocemente”) con la vista, l’*agocarī* (lett.: “inaccessibile”) con la parola, e l’*unmanī* con la Luce Suprema (*parama joti*, *GB*, p. 247). *Khecarī*, *bhūcarī*,

cācarī, *agocarī* e *unmanī* sono descritte anche nel *Vairāgyāṃvara*, un testo scritto nella seconda metà del Diciottesimo secolo in una forma arcaica di nepālī. Śaśidhara, il suo autore, è considerato uno fra i primi e più eminenti esponenti di una corrente yoghica nepalese, quella dei *josmanī* che, significativamente, molto hanno in comune con i *sant* e i *nāth*. Secondo il *Vairāgyāṃvara*, *khecarī* consiste semplicemente nell'appoggiare la lingua in fondo al palato, *bhūcarī* nel concentrare mentalmente lo sguardo nello spazio fra le sopracciglia, *cācarī* nel rimanere concentrati con gli occhi chiusi, con *agocarī* la concentrazione si porta sulle orecchie, infine con *unmanī* la vista interiore si rivolge al *Brahman*. Il *Vairāgyāṃvara* è parzialmente tradotto da S. Timalšina, in *The Yoga System of the Josmanīs*, in *Yoga in Practice*, ed. by D. G. White, Munshiram Manoharlal, Delhi 2014, pp. 315-324; per le pratiche di cui ci stiamo occupando si veda p. 320 e p. 313, dove, per altro, esse, nella traduzione di Timalšina, non sono definite come *mudrā*, ma solo, genericamente, come *yogic practices*. Nell'impossibilità di avere accesso diretto al testo, è difficile sapere se Śaśidhara le classifichi come *mudrā*.

La descrizione di una *bhūcarī mudrā*, che non sembra aver nulla a che fare con la pratica dei *josmanī*, si può trovare nell'*Enciclopedia dello Yoga* (cit., p. 63), sotto l'omonima voce curata da R. Rizzi, che però non cita alcuna fonte testuale. Per quanto riguarda la *unmanī mudrā* (nel testo "unmunī"), sembra plausibile la sua connessione con lo stato di *unmanī*, su cui si veda il commento a 15d *supra*).

20a – L'espressione "*ghāṭa aughāṭa*" (qui resa con "impervi sentieri") è molto comune nel linguaggio dei *sant* (generalmente nella forma *aughāṭ ghāṭ*, in conformità con la norma secondo la quale in hindī l'aggettivo precede il nome). *Ghāṭ*, oltre a significare la sponda di un fiume o la scalinata che a esso degrada (come in *Gyāṃna tilaka* III, 23), può anche indicare più in generale un pendio, un declivio, un sentiero montagnoso, tutto saliscendi. *Aughāṭa* è la forma arcaica di *avaghaṭa* che significa "difficile", "tortuoso", "scosceso", "impervio" e anche "pauroso". *Avaghaṭ/aughāṭ ghāṭ* simboleggia generalmente l'arduo cammino interiore del *sādhak*, che comporta spesso sofferenza, fatica, travaglio. In questo senso è sinonimo di *agam panth*, un'altra espressione tipica dei *sant* che ricorre anche nei canti ascritti a Rāmānanda (*Yoga cimtāmaṇi* 20a e *Gyāṃna tilaka* III, 58a). *Aughāṭ ghāṭ* si trova per esempio in *KG*, *Sākhī* V,9 e 28, pp. 10-11; XXXI, 5, p. 42; *Pad* 86, p. 89; 202, p. 117; 234, p. 124; *DDG*, *Sākhī* XXIII, 23, p. 233; *Pad* VII, 8,1, p. 368; *Raidās*, in *GGG*, *Rāgu Gauṛī Bairāgaṇi*, I, 1, vol.I, p. 964; *NP* 120, p. 329 e 122, p. 330.

20b – *Bāgh* e *bāghin* (che probabilmente sta per *bāghinī*) sono, secondo Shukdev Singh, divinità locali, di villaggio (ma *bāgh* nel linguaggio comune può significare anche "tigre"). Le sessantaquattro *yoginī* sono esseri divini, o semidivini, dall'aspetto terrifico, attendenti di Durgā e considerate talvolta come sue epifanie. I testi tantrici le mettono in relazione con i sessantaquattro *bhairava* (divinità terrifiche al seguito di Śiva) di cui sono le spose. In epoca medievale diversi templi furono dedicati alle sessantaquattro *yoginī*, fra i quali particolarmente celebre è il più antico fra i templi di Khajurāho, il Caumṣaṭh

Yoginī Mandir, che da esse prende nome. Notevoli, anche per la bellezza delle loro *mūrti*, sono poi i templi circolari di Hīrāpur e di Rānīpur Jhariā in Orissa (su cui si veda V. Deheja, *Yoginī Cult and Temples*, National Museum, Delhi 1986). Molte sono le leggende, fiorite soprattutto nel Medioevo, sulla possessione da parte delle *yoginī*, avente spesso le caratteristiche di una possessione diabolica. A questo riguardo molto interessante è il ventesimo capitolo del *Netra-tantra*, a esse dedicato. Secondo questo testo l'azione delle *yoginī* è solo in apparenza malvagia e crudele. In realtà la loro opera di possessione di un essere ha lo scopo di sacrificarlo a Śiva, il che comporta la sua riunificazione con Śiva stesso, cioè la sua liberazione. Cfr. H. Brunner, *Un tantra du Nord: le Netra Tantra*, in "Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient", LXI, 1974, pp. 183-187. Sulle *yoginī* cfr. anche D.G. White, *Yoginīs*, in *Brill's Encyclopedia of Hinduism. Vol. I. Regions, Pilgrimage, Deities*, edited by K. A. Jacobsen, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 823-827.

20c – Nel testo *khecarā bhūcarā khetrapālā nau graha dūta pākhaṇḍa tārūṃ*. *Khecar* e *bhūcar* sono coloro che si muovono rispettivamente sul cielo e sulla terra. Il termine *khecar* viene usato a volte come sinonimo di *vidyādhar* (geni "portatori della sapienza", generalmente antropomorfi ma aventi la facoltà di assumere una forma a piacimento), ma può esser riferito genericamente anche ad altre categorie di spiriti e di geni, come gli *yakṣa* (su cui cfr., poco oltre, il commento a 21c) e i *gandharva*, cioè i musicisti celesti, in grado di spostarsi nell'aria (cfr. R. Pāṇḍey, *Hindū Dharmakoś*, Uttar Pradesh Hindī Saṃsthān, Lakhnāu 1978, p. 219 *sub voce* "Khecar"). Questo secondo significato è, nel nostro caso, preferibile, visto che qui il termine *khecar* è associato a *bhūcar* che, a quanto mi risulta, non indica una categoria particolare di esseri, ma può esser riferito genericamente agli esseri demoniaci o semidivini che dimorano sulla terra. I "*khetrapālā*" (sanscrito *kṣetrapāla*) sono divinità minori, custodi o protettori di un terreno o di un campo, che vanno propiziate in particolari occasioni, per esempio durante la cerimonia di ingresso in una nuova casa. Sui nove pianeti cfr. *supra*, commento a 8b. "*Dūta*", che di per sé significherebbe "messaggero", secondo Shukdev Singh qui sta per *daitya* (su cui cfr. *supra*, commento a 9c). Per quanto riguarda il termine "*pākhaṇḍa*", esso potrebbe essere interpretato anche come "magia" o "potere magico". Si veda, per esempio, l'uso che fa di questo termine Tulsīdās in *Rāmcaritmānas*, *Laṅkākāṇḍa*, 101, 1, dove *pākhaṇḍa* è il potere di Rāvaṇa di evocare spiriti maligni ed esseri spaventosi sul campo di battaglia.

21a – Secondo Shukdev Singh si tratta di un grido d'aiuto. Tutto il contesto del resto, sembra supportare questa interpretazione, anche se l'espressione *dohāī* (o *duhāī*) *phirmā* può indicare anche il diffondere un pubblico annuncio (specialmente tramite banditore) o il proclamare un fausto avvenimento.

21b – Il disco (*cakra*) è un *āyudha* ("arma") particolarmente legato alla figura di Viṣṇu, che lo porta infilato nell'indice di una mano. Si tratta di un'arma terribile

che viene scagliata contro l'avversario dopo averla fatta ruotare intorno a un perno d'acciaio. Assunto a emblema della potenza Maurya, pare che sia ancora in uso presso alcuni tribali dell'Orissa. Simbolo solare per eccellenza, il *cakra* di Viṣṇu di nome Sudarśana, "bello da vedere" (o più letteralmente "dalla bella visione"), è collegato, fra i *guṇa*, col *rajas* e rappresenta la potenza infinita della sua mente. È spesso raffigurato con sei raggi o con sei petali che simboleggiano le sei stagioni dell'anno (primavera, estate, stagione delle piogge, autunno, inverno, stagione delle rugiade) e reca la scritta *hrim*, il *mantra* della dissoluzione. Il suo roteare continuo infatti manifesta e distrugge incessantemente l'universo: è quindi simbolo del potere divino di emanare e riassorbire in sé l'universo e al tempo stesso del procedere ciclico del Tempo (il succedersi delle stagioni), che tutto travolge nel suo vortice inesorabile. Il *cakra* viene spesso usato da Viṣṇu (e, naturalmente, dai suoi *avatāra*) per proteggere i devoti o castigare i malvagi. Celebre è l'episodio dell'uccisione, per decapitazione, da parte di Kṛṣṇa, di Śiśupāla, il demoniaco re di Cedi, durante il sacrificio di Yudhiṣṭira (*Mahābhārata*, II, 38, 1-29), episodio che ispirò anche lo *Śiśupālavadha*, celebre poema epico di Māgha. Dal contesto si evince che anche in questo passo il *cakra* ha soprattutto una funzione protettiva nei confronti di tutte le nefaste influenze che possono ostacolare il cammino spirituale del *sādhak*: come già si è detto (cfr. *supra*, commento a 8e), è questo il significato di tutte le varie categorie di esseri demoniaci o semidivini qui nominate, che potrebbero in qualche modo esercitare un'influenza negativa sull'uomo. Questa funzione protettiva del *cakra* risulta chiaramente più avanti, al verso 23a. Sul *cakra* e gli altri *āyudha* di Viṣṇu cfr. *supra*, cap. III, nota 78 e *VRRJ*, note 13-14, pp. 36-37.

21c – L'interpretazione di questo passo è molto problematica, perché, il testo sembra essere fortemente corrotto (questa era anche l'opinione di Hazārīprasād Dvivedī da me consultato al riguardo nel 1978). "Asceta" rende "*avadhū*" che sta per *avadhūt*: il termine deriva dalla radice *dhū* che, preceduta dal preverbo *ava*, significa "scuotere via", "rimuovere", "togliere" e indica per l'appunto colui che ha rimosso ogni attaccamento, ha scosso via da sé ogni dualità. In questo senso generale l'appellativo *avadhūt* è praticamente un sinonimo di "liberato" e può essere attribuito a chiunque, monaco o laico, abbia troncato i vincoli samsarici e si sia elevato anche al di là di *tyāg* ("distacco") e *bhog* ("fruizione"). Cfr. H. Dvivedī, *Nāth sampradāya*, cit., p. 149. In una seconda accezione, più particolare, *avadhūt* può designare categorie ben precise di asceti. Già nelle fonti antiche esaminate da P. Olivelle, il termine *avadhūta* era riferito a una delle più alte categorie di asceti, che rinunciavano persino a elemosinare il proprio cibo; essi aspettavano che venisse loro offerto da un donatore che doveva gettarlo per terra e che essi mangiavano senza servirsi delle mani. Cfr. *Collected Essays II. Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Firenze University Press, Firenze 2008, p. 78. In tempi più recenti, *avadhūt* divenne uno dei termini più comuni, fra quelli usati dai *nāthyogī*, per designare i *nāth* che intraprendono la vita ascetica; tale designazione si diffuse poi anche fra altri ordini ascetici dell'India settentrionale, aventi generalmente in comune la caratteristica di

trovarsi, più o meno, ai margini dell'ortodossia brahmanica. Riferito a essi, il termine *avadhūt* può anche assumere il significato di essere sciolto da tutte quelle regole e da quelle restrizioni rituali e di purità esteriore, che caratterizzano l'osservanza *smārta*. Anche i Rāmānandī Vairāgī definirono se stessi *avadhūt*, probabilmente per effetto dell'influenza dei *nāth* (cfr. cap. VI, 2.2). Secondo N.N. Upādhyāya, lo stesso Rāghavānanda, guru di Rāmānanda, era un *avadhūt* (*op. cit.*, p. 80). Sul tema dell'*avadhūt* di particolare interesse è il secondo capitolo, dal titolo *Avadhūt kaun hai?*, del saggio di H. Dvivedī su Kabīr (*Kabīr, cit.*, pp. 37-44). Cfr. anche P. Śukla, *op. cit.*, pp. 155-157 dove sono raccolte varie citazioni di Gorakhnāthe di Kabīr sull'argomento.

Con "geni" è stato reso "*vīra*", che secondo Shukdev Singh indica, come s'è accennato (nel commento a 17b), gli *yakṣa*, chiamati anche *vīr* da un'antica tradizione polare, ancora viva in molti villaggi dell'India settentrionale. Gli *yakṣa* sono una specie di geni che popolano le foreste e risiedono negli alberi. Capeggiati da Kubera, non sono generalmente malefici, anzi, hanno spesso la funzione di geni tutelari; tuttavia possono talvolta intervenire negativamente nella vita dell'uomo, per cui si ritiene opportuno propiziarli con offerte e riti appropriati. Il già citato *Netra-tantra* contempla anche il caso di possessione da parte degli *yakṣa*: in tal caso, per scacciarli, è necessario propiziare Kubera con un atto di culto (H. Brunner, *art. cit.*, p. 177; sugli *yakṣa* si veda anche A. Keßler, *Yakṣas and Yakṣinīs*, in *Brill's Encyclopedia of Hinduism, cit.*, pp. 801-806). Pur senza contestare l'interpretazione di Shukdev Singh di *vīr* come *yakṣa*, non escluderei l'ipotesi che il termine qui si riferisca semplicemente ai *vīr* o *bīr* della religiosità popolare: personaggi eroici che, dopo una morte precoce e cruenta, vengono venerati come esseri semidivini, assumendo spesso la funzione di *lokapāl* o di *kṣetrapāl* (su cui cfr. supra 20c e relativo commento), cioè di guardiani e protettori del luogo in cui vengono venerati. Sono quindi anch'essi assimilabili a "geni" tutelari. Tuttavia, se da un lato quest'interpretazione apparirebbe la più semplice e la più immediata, deponendo a suo favore la stessa evidenza linguistica, da un altro la connotazione generalmente positiva di questi *bīr* non giustificherebbe i termini negativi con cui qui si parla di essi. È ben vero che anche i *bīr*, nella credenza popolare, possono in qualche caso diventare pericolosi se viene trascurato il loro culto. Per maggiori informazioni sui *bīra* cfr. l'interessante saggio di D. M. Coccari, *The Bir Babas of Banaras and the Deified Dead*, in *Criminal Gods and Demon Devotees*, edited by A. Hildebeitel, Manohar, New Delhi 1990, pp. 251-296.

Con "lemure" è stato reso "*vetāla*", designante una particolare categoria di esseri demoniaci che infestano i cimiteri e i luoghi di cremazione e che potrebbero essere assimilati in parte anche ai vampiri per la loro sete di sangue. Si dice che possano rianimare i cadaveri e servirsene poi per compiere ogni sorta di misfatti.

22 – L'esperienza del sentirsi avvolti dalla sollecitudine amorosa e paterna di Dio, che sostiene e protegge il suo devoto istante per istante, viene sovente descritta dai *sant* con parole molto simili a queste. Dice Dādū: "Il Signore è il mio protettore, che sta sopra il mio capo" (*rākhaṇahārā rāma hai, sira ūpari mere*, in

DDG, *Sākhī* XXIV, 69, p. 244). E Malūkdās: “Il Signore sta sul mio capo, istante per istante si prende cura di me” (*sāheba merā sira khaṛā, palaka-palaka sudhale*, in B. Miśra “Mādhav”, *op. cit.*, p. 70).

23b – Con le parole *caṃḍa sūra doī eka ghara rahebo karai*, si allude chiaramente all’unificazione di *iḍā* e *piṅgalā*, simboleggiati da Luna e Sole (cfr. *supra*, commento a 8d), nella *suṣumnā* che è la loro vera “casa”. Espressioni analoghe a questa si trovano per esempio in *GB, Sabdī* 105, p. 36 (*caṃḍa sūra doū nija ghari rākhyā*); in *KG, Sākhī* V, 10, p. 10 (*sūra samāṃṇauṃ caṃḍa mem dahūni kiyā ghara eka*) e *Pad* 211, p. 119 (*caṃḍa sūra ekaṃtari kiyā*).

Nella resa del passo seguente, *jītiyā saṃgrāma devādhidevā*, l’interpretazione che qui viene proposta considera “*devādhidevā*” come apposizione del soggetto. L’interpretazione sostenuta in un primo tempo da Shukdev Singh considerava *devādhidevā* come complemento oggetto di *jītiyā*: «ho vinto in battaglia dèi e superdèi». Dal punto di vista linguistico è sicuramente una traduzione non soltanto sostenibile, ma forse anche più convincente. Tuttavia tale interpretazione assimilerebbe gli dèi alle varie categorie di esseri malefici, o potenzialmente malefici, di cui si parla nei versi precedenti: è quindi più difficilmente sostenibile dal punto di vista logico. Il considerare l’uomo che ha raggiunto la liberazione (qui l’uomo che “ha vinto la battaglia”) come superiore agli dèi è invece perfettamente in linea con il punto di vista tradizionale, condiviso anche dai *nāth* e dai *sant*. Si tenga conto del fatto che solo l’uomo può attingere lo stato assoluto della liberazione e che gli stessi dèi, per raggiungerla, devono necessariamente rinascere come uomini.

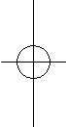
24a – Nel testo il nome di Kuṇḍalinī non compare, ma nell’aggettivo “*pheri*” (letteralmente “girata”, “avvolta”, dal verbo *pherṇā* che significa “girare in tondo”) il riferimento a Kuṇḍalinī è palese: il suo stesso nome significa “l’avvolta”, “l’arrotolata” (da *kuṇḍala*, “anello”, “cerchio”, “spira di serpente”). Nei comuni esseri umani, infatti, Kuṇḍalinī giace addormentata nel *mūlādhāra-cakra*, arrotolata in tre spire e mezza (o in otto spire, secondo altri testi), col capo, rivolto verso il basso e posto all’imboccatura della *suṣumnā* in modo da ostruirne completamente l’apertura. Per salire lungo la *suṣumnā* verso il *brahmarandhra*, Kuṇḍalinī deve anzitutto capovolgersi e radrizzarsi. Sul “bere l’*amṛt*” (il “nettare”) cfr. *supra*, commento a 8c e 8d. Per quanto riguarda il valore simbolico del “veleno”, si è già accennato al fatto che “veleno” è tutto ciò che lega l’uomo al *saṃsāra* (cfr. *supra*, commento a 10ab). Veleno è dunque l’attaccamento in tutte le sue forme, veleno sono gli oggetti dei sensi, i piaceri mondani, veleno è il *saṃsāra* stesso. Il suo antidoto per i *sant* è costituito dall’*amṛt*, inteso come amore per il Signore, come *bhakti*. Dice Dādū che Rāma è l’*amṛt*, mentre tutto il resto non è che una vampata di veleno (*amṛta rūpī rāmma hai saba visa jhāla*, in *DDG, Sākhī* XII, 78, p. 136), ma il veleno non può più scorrere dove c’è il *prema*, il “succo dell’amore” (*Sākhī* X, 12, p. 111). Il veleno tuttavia può anche simboleggiare l’elemento sottile che scaturisce dal Sole e che è causa di decadimento e di morte, in contrapposizione all’*amṛt*, come nettare d’immortalità,

secreto dalla Luna. Questo simbolismo non di rado sembra convivere accanto all'altro in uno stesso testo, come nella *sākhī* di Dādū dove si dice che nell'uomo c'è sia il veleno, sia l'*amṛt*: chi mangia il veleno muore, chi beve l'*amṛt* diventa immortale (XXVI, 18, p. 258). Se nel verso 10, 2 il termine "veleno" era probabilmente usato nel primo significato, qui è il secondo a prevalere dato che il "veleno" vi è contrapposto all'*amṛt*, inteso come il fluido sottile stillante dalla Luna. Tuttavia, come nella *sākhī* di Dādū sopra citata, non si può escludere che il primo significato sia presente accanto al secondo, tanto più che il superamento del "mondo" è una condizione imprescindibile per il raggiungimento dello Stato Supremo, comunque esso venga inteso.

24b – Anche qui, come nel verso 11c, l'esperienza della luce va di pari passo con quella del *nād*, di cui il ronzio dell'ape nera non è che la manifestazione più elevata. Tale esperienza è connessa col *sahasrāra-cakra* (cfr. il commento a 6b *supra*), che presumibilmente è il loto di cui qui si parla: tutti i *cakra* sono infatti rappresentati sotto forma di loti con un differente numero di petali, ma di solito è nel *sahasrāra*, il loto dai mille petali e il loto per eccellenza, che si ode il sublime ronzio dell'ape nera. Cfr. anche più oltre *Yoga cīmāmaṇi* 15 e *Gyāṃna tilaka* III, 35b.

GYĀMNA LĪLĀ

1. O stolto, possedendo questo corpo che cosa hai guadagnato?
Hai sprecato la tua vita senza lodare Rāma.
Non hai conosciuto la via dell'amore devoto per Rāma.
Sciocco, negli affari mondani hai dimenticato te stesso.
2. Dicendo "è mio, è mio" sei andato errando
e mai hai custodito il rammemoramento di Hari.
Alle donne hai dato il tuo amore
e nel tuo cuore Rāma non è mai venuto.
3. Cari ti sono stati i piaceri della *māyā*
e non ti sei mai ricordato del Creatore.
Per il tuo tornaconto sei corso nelle quattro direzioni
e non hai mai cantato le lodi di Govinda.
4. Mentre eri così affaccendato in vili occupazioni
sopraggiunse il messaggero del Signore.
Fermò il tempo e paralizzò le tue membra:
figli, figlie, donne, nessuno ti fu compagno.
5. Le gravi azioni che avevi compiuto,
quelle vennero ora con te come compagne.
Esse ti condussero alla presenza di Yama.
Dharmarāja le prese per esaminarle.
6. «Chi ha compiuto queste azioni?
Impudente, non hai lodato il Creatore,
che ti ha fatto nascere dall'acqua
e ti ha dato questa forma di uomo.
7. Poiché hai dimenticato te stesso, cieco e stolto,
sei venuto legato presso Yama.
8. Le tue orecchie non hanno mai ascoltato le storie di Hari,



così non sei sfuggito alle rinascite.

Mai sei rimasto in compagnia dei buoni,
mai la tua bocca ha pronunciato il nome di Rāma!»

9. Uomini e donne, siate tutti devoti a Rāma!

Dharmarāja così pensa e dice:

«Nessuno dia la colpa a me:
io faccio sì che ciascuno fruisca del frutto delle sue azioni.

10. Voglio separatamente il bene e il male.

Le azioni che compì io le conosco.

E del frutto delle tue azioni ti faccio fruire,
assolvendo al compito ricevuto dallo Spirito supremo.

11. Il Signore mi ha dato l'incarico.

Ti sottopongo a un attento esame.

Attimo per attimo prendo nota della tua vita,
peso le tue azioni e tutto ciò che ti riguarda.»

12. Oh, chi ti proteggerà se non Hari?

Ricorda il Creatore e donagli la tua mente e il tuo cuore.

Nei pericoli Hari ti salva.

Notte e giorno ricorda il nome di Murāri.

13. Purissimo è il suo Nome, sopra ogni altro nome:

se lo ripete, anche in un essere indegno risplenderà la luce.

Così dice Rāmānanda: comprendi!

Custodisci il ricordo di Hari e non andrai nel regno di Yama.

Nota introduttiva – Barathvāl dichiara di aver trovato il manoscritto di *Gyāṃna līlā* (“Il gioco della conoscenza”) presso il Darbār Pustakālaya di Jodhpur (*RHR*, p. 2). Il testo da lui edito discorda solo in alcuni particolari da quello riportato nella seconda appendice da Hazārīprasād Dvivedī (pp. 28-29), tratto da una raccolta di manoscritti appartenente a Udayaśaṅkar Śāstrī. Anche B. Upādhyāya (in *op. cit.*, pp. 280-281) riporta la parte finale di un manoscritto di *Gyāṃna līlā* (il numero 746 della raccolta della Nāgrīpracāriṇī Sabhā) che concorda sostanzialmente con i due precedenti. B. Upādhyāya considera incerta l’attribuzione di questa poesia a Rāmānanda e dubbi ancor più seri esprime B. Śrīvāstav, che riporta il brano citato da B. Upādhyāya (*op. cit.*, pp. 138-139). Tuttavia resta un fatto degno di nota l’esistenza di tre manoscritti di differente provenienza, ma concordanti nel testo e nell’attribuzione. Notevole anche il fatto che il nome di Rāmānanda compaia nel verso finale, contenente il così detto *bhaṇitā* (“colui che parla”) o *chāp* (“sigillo”), cioè il nome dell’autore, per quanto nei canti dei *sant*, com’è ben noto, il *bhaṇitā* non sia una sicura garanzia per l’autorialità di un testo. Sul tema cfr. P. Caracchi, *Il “canone dinamico” e la letteratura del bhakti-kāl*, in *Atti della prima Giornata di Studi metodologici di Indologia (GSMI 1)*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2008, pp. 11-23.

Il tema di *Gyāṃna līlā* è uno fra i più ricorrenti nell’opera poetica dei *sant*; lo ritroveremo anche nel primo fra i *pad* che seguono. Si tratta dell’idea così ben espressa, in ambito cristiano, dalle celebri parole dell’*Imitazione di Cristo*: «*Vanitas vanitatum et omnia vanitas, praeter amare Deum et illi soli servire*» (I, 2). Qui in particolare la vanità degli affanni e dei piaceri mondani appare in tutta la sua drammaticità, nella prospettiva della morte, per l’uomo che, avendo sciupato in essi tutta la sua vita, si trova ad affrontare il tribunale di Yama, re e giudice dei morti. A giudicarlo in realtà saranno le azioni che egli stesso ha compiuto e che sono tutto ciò che lo segue dopo la morte. Questo tema è spesso toccato da Kabīr, per esempio in *KG, Pad 96*, p. 91 e 243, p. 127; *KB, Śabda 89*, p. 141 e 107, p. 146; *KD 143*, p. 58; *Au cabaret de l’Amour. Paroles de Kabīr*, traduit du hindi médiéval, préfacé et annoté par C. Vaudeville, Gallimard/UNESCO 1959, XLII-XLVII, pp. 97-102 (testi tratti quasi tutti dal *Guru Granth*). Cfr. anche *DDG, Sākhī XXXIV*, 17-18, p. 292; *RSV 69*, pp. 153-154; Trilocan, in *GGS, Sirī Rāgu*, 2, vol. I, p. 285; Nānak, *GGS, Āsā kī vāra 3*, vol. II, p. 350 (tradotto da S. Piano, in *Canti religiosi dei Sikh, cit.*, p. 115). Sui temi presenti in questo canto si veda anche P. Caracchi, *La visione della morte nei canti dei sant, cit.*

1ab – In tutta la tradizione hindū, e anche nei *sant*, la vita umana e la condizione di uomo (scr. *manuṣyatva*), pur con tutta l’imperfezione e il dolore che la caratterizzano, è considerata come la più desiderabile in vista del raggiungimento della liberazione. Dādū definisce il corpo umano come la “porta della liberazione” (*maniṣā deha mukati kā dvārā*, *DDG, Pad XXIII*, 12, p. 472) e, al pari di Kabīr e di altri *sant*, esorta ripetutamente a non perdere la rara e preziosa opportunità costituita dalla nascita come uomo, ma a impegnarsi a fondo per utilizzarne tutte le potenzialità nel cammino verso Dio. Cfr. *DDG, Sākhī IX*, 10, p. 109; *Pad I*, 31, p. 319; 36, p. 321; 41, p. 323; *XX*, 5, pp. 455-456; *KG, Sākhī*

XII, 34-35, p. 19; *KD* 255, p. 105; *RV, Pad* 44, p. 202 e *GGS, Rāgu Sorāṭhi* 3, vol. II, p. 837.

2a – *Merī merī karato phiriyau* : fanno eco a queste le parole di Kabīr (*KG, Pad* 243, p. 127) e di Nāmdev (*NP, 22, p. 266*): *merī merī karatām janama gayau*.

2b – Il “rammemoramento di Hari” rende “*Hari sumiraṇa*”. Hari, che significa letteralmente “fulvo”, è uno dei più comuni appellativi di Viṣṇu. Su *sumiraṇa* cfr. il commento a *Pad* 1, 2a.

3b – Nel testo “Creatore” è “*sirajanahāro*” che sta per *srjanhār*, sanscrito *srjanahāra*. Si tratta di un termine composto in cui il primo elemento è la parola *srjana* che, al pari di *srṣṭi*, deriva dalla radice sanscrita *srj* ed esprime l’idea di “sprigionamento” o di “emanazione”; il secondo elemento è il suffisso *hāra* che corrisponde a *vālā* nella hindī moderna. *Srjanahāra* significa dunque, più precisamente, “sprigionatore”, “emanatore”. Si tenga presente che il termine “Creatore”, quando è usato in un contesto hindū, non può avere lo stesso significato che ha nel Cristianesimo e nelle religioni semitiche giacché l’idea di creazione dal nulla è estranea alla visione hindū: nella visione più comune, l’universo è piuttosto manifestato da *Īśvara* all’inizio di ogni ciclo cosmico, emanando o “sprigionandosi” da Lui come le scintille si sprigionano dal fuoco o come il filo della ragnatela è emesso dal ragno. Sono paragoni che si trovano nelle *Upaniṣad*: cfr. *Bṛhadāranyaka-upaniṣad* II, 1.20 e *Muṇḍaka-upaniṣad* I, 1.7 e II, 2.1.

3d – Govinda significa “mandriano” ed è un appellativo di Viṣṇu nel suo *avatāra* di Kṛṣṇa, che fu allevato fra i mandriani e fu mandriano egli stesso fino a che non uccise il malvagio zio Kāṃsa, che aveva usurpato il trono di Mathurā.

4d – Molto similmente un verso di Kabīr recita: *mātā pitā loka suta banitā, aṃta na cale saṃgāta*, «Madre, padre, gente, figli, sposa, alla fine non ti hanno accompagnato» (*KG, Pad* 400, p. 167). Cfr. anche *KG, Pad* 320, p. 147; *RV, Pad* 77, 1-2, p. 216 e *GGS, Rāgu Basaṃtu, Mahakalā* 9,1,1 e 4,2, vol. IV, pp. 223 e 225.

5cd – Yama (nel testo “*Jama*”) è il dio dei morti che, secondo il mito, assunse questo ruolo grazie al fatto di esser stato il primo uomo a morire. Figlio di Vivasvant, egli è anche uno dei *dikpāla*, i custodi delle direzioni dello spazio cui compete la signoria del Sud, che è tradizionalmente la direzione dei morti. L’iconografia lo ritrae di colore rosso, con un laccio per accalappiare i morti e una mazza, simbolo del suo potere di dispensare i castighi. Egli inoltre cavalca un bufalo nero, che è il suo *vāhana* (“veicolo”). La sua figura temibile, spesso paurosa, ha sempre avuto un posto di rilievo nell’immaginario popolare relativo al destino dopo la morte, come colui che accompagna l’anima nell’al di là e soprattutto come giudice implacabile. In questa veste compare spesso anche nei

canti dei *sant*. Oltre a molti fra i passi citati nelle note precedenti, si veda anche *KV, Rāgu Sūhī* 5, 3, p. 348 e *Rāgu Mārū* 7, 2, p. 367.

Dharmarāja, “re del Dharma” (nel testo “*Dharama rāya*”), è il titolo che compete a Yama in quanto amministratore della giustizia. Secondo il mito, anche nella sua vicenda terrena egli fu re: il primo re dell’umanità. Per approfondimenti cfr. R. Söhnen-Thieme, *Yama*, in *Brill’s Encyclopedia of Hinduism. Vol. I. Regions, Pilgrimage, Deities*, edited by K. A. Jacobsen, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 807-815.

6c – Molto probabilmente bisogna vedere qui un’allusione al seme maschile, come in *Gyāṃna tilaka* III,41c, al cui commento rimando.

8a – Nell’Induismo devozionale, l’ascolto delle storie sacre (qui *hari kī kathā*) è considerato un potente mezzo salvifico. Già esaltato nei *Purāṇā* come occasione per acquisire grandi meriti religiosi (cfr. S. Piano, *Parola detta, parola scritta, parola “respirata”*, in *Parola e pensiero nell’India*, “Humanitas”, n. 3, maggio-giugno 2006, pp. 467 ss.), acquista un ruolo centrale nel *Rāmcaritmānas*, dove la *rāmkaṭhā* – la storia di Rāma, che è il principale tema narrativo del poema – oltre a essere raccontata dai quattro narratori principali, “rimbalza” continuamente sulla bocca di diversi suoi personaggi. Nella visione di Tusīdās, che rispecchia un sentire ancor oggi comune fra i devoti hindū, si può parlare di una vera e propria mistica della *kathā*, in grado di operare potenti trasformazioni interiori in chi l’ascolta. Sul significato e il ruolo della *kathā* nel *Rāmcaritmānas* si veda il brillante saggio di P. Lutgendorf *The View from the Ghats: Traditional Exegesis of a Hindu Epic*, in “The Journal of Asian Studies”, vol. 48, no. 2 (May, 1989), pp. 272-288.

8c – Nel testo: *sādha kai saṃgata maim*, dove *sādha* è una variante del sanscrito e hindī *sādhu*, che significa “buono”, “retto”, “onesto” e che oggi è usato soprattutto come termine generico per indicare chiunque abbia abbracciato la vita religiosa in una delle sue più svariate forme. L’espressione *sādha kai saṃgata* è dunque equivalente a *satsaṅga*, “la compagnia dei buoni”, considerato dai *sant* come uno dei mezzi più potenti per ottenere e per sviluppare la *bhakti* e quindi per raggiungere l’unione con Dio; lo afferma ripetutamente anche il *Rāmcaritmānas* (es. in VII, 45, 3, p. 1071 e 61, p. 1087), che nomina il *satsaṅga* come prima fra le nove principali forme di *bhakti*, seguita dal fervore per l’ascolto delle storie sacre (cfr. III, 35, 4, p. 739). Innumerevoli sono i passi che si potrebbero citare al riguardo del *satsaṅga*. Kabīr considera la “compagnia dei buoni” come il paradiso in terra (*KV, Rāgu Bhairau*, 16, 4, p. 381), come la meta suprema della vita umana (*KG, Pad* 399, *ṭeka*, p. 166) e arriva a dire che, come il rame si trasforma in oro grazie alla pietra filosofale, così egli si è trasformato in Rāma in virtù del *satsaṅga* (*KV, Rāgu Bhairau* 5, 3-4, p. 374). Espressioni molto simili si trovano anche in Raidās, secondo il quale attraverso il *satsaṅga* sono distrutti innumerevoli peccati (cfr. *Samt Raidās. Paricay tathā kavītāem*, sampādak Yogeś Gupta, Hind Pocket Books, Dillī 1989, p. 132 e p. 77. Di Raidās

cfr. anche *ibidem* p. 52 e pp. 113-114; *GGS, Rāgu Dhanāsarī* 2, 2, vol. II, p. 929; *RV, Pad* 73, p. 215). Si veda anche la XV sezione della *Granthāvalī* di Dādū che è interamente dedicata a questo tema (*DDG*, pp. 176-191). Al *satsaṅga*, al servizio e alla venerazione dei devoti è data grande importanza anche nel *Vaiṣṇavamātābjabhāskara* (*VMBP* VII, 4-7, pp. 591-594 e IX, 5, p. 619), dove ritroviamo l'idea che col *satsaṅga* si distruggano i peccati d'innumerevoli vite. Sul tema cfr. cap. III, 3.4.

8d – Al nome di Dio, al suo costante ricordo (*nām smaraṇ*) e alla sua ripetizione (*jap*, su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 2b) è attribuita dai *sant* un'enorme importanza come efficacissimo mezzo di salvezza, il più facile e il più indicato per l'attuale, corrotta era Kali. Il nome di Dio è così potente da redimere anche il peggiore dei peccatori, da purificare da tutti i peccati, da cancellare in un attimo il *karma* accumulato nel corso di molte esistenze, mentre per la dimenticanza di questo santo Nome provengono all'uomo mali e disgrazie senza fine. Il nome di Dio è il tesoro più prezioso del *sant*, in esso egli trova il suo rifugio, la sua forza, la sua pace. La mente che su di esso devotamente si concentra può vincere la sua naturale instabilità più che non utilizzando un qualunque altro supporto di concentrazione: nel Nome la mente s'immerge e s'accheta. Cfr. per esempio *KG, Sākhī* II, 2-6, p. 4; 20, p. 5; *L*, 9-10, pp. 62-63; *Pad* 296, p. 141; 321, p. 147; 333, p. 151; 386, p. 163; 380, p. 161; *KB, Ramainī* 34, p. 92; *DDG, Sākhī* II, pp. 13-28; *X*, 69-70, pp. 118-119; *Pad* I, 2, p. 308; *NP*, 63, pp. 290-291; 127-128, pp. 333-334; 138, p. 339; *Raidās, GGS, Rāgu Gauṛī Bairāgaṇi* 1, 1, vol. I, p. 966; *Rāgu Dhanāsarī* 3, vol. II, p. 929. La devozione al Nome ha assunto una grandissima importanza anche nel Sikhismo, come dimostrano gli innumerevoli canti del *Guru Granth* a esso dedicati, a partire da un significativo brano del *Japjī* (nella traduzione di S. Piano in *Canti religiosi dei Sikh, cit.*, pp. 60-61). L'insegnamento dei *sant* e dei maestri del Sikhismo su questo tema si colloca in una linea di perfetta continuità con la tradizione puranica e tantrica. Sull'argomento si veda S. Piano, *Fonti puraniche nel pensiero religioso dei maestri del Sikhismo*, in "Indologica Taurinensia", vol. X, 1982, pp. 252-256.

10d – "Spirito supremo nel testo è "*āda puruṣa*", dove "*āda*" sta per *ādi*, che significa "originario", "primordiale", ma anche "primo" nel senso di "supremo".

11b – Il termine che qui è reso con "esame" è "*kasauṭī*", che indica propriamente la pietra nera sulla quale si prova l'autenticità dell'oro sfregandovelo. Si tratta di un sistema empirico ancor oggi usato dagli orafi indiani per testare oggetti d'oro. Cfr. *KG, Pad* 17, p. 73: *kanaka kasauṭī jaise kasi lei sunārā, sodhi sarīra bhayo tana sārā*, «come l'orafo sfrega l'oro sulla *kasauṭī*, così tutto il mio corpo è stato provato».

12d – *Murāri* è un epiteto di Viṣṇu-Kṛṣṇa che significa "nemico di Mura", un demone dalle cinque teste che Kṛṣṇa uccise col suo disco, *Sudarśana* (su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 21b). Su questo episodio si veda per esempio *Bhāgavatapurāṇa* X, 59, 6ss e *Viṣṇu-purāṇa* V, 29, 17-19.

PAD 1 – *Hari bina janma vṛtha khoyo re*

Tek. Senza Hari hai sprecato la tua vita.

A che pro la fama e il prestigio?

Hai dormito con la mente accecata, ebbra di ricchezza.

1. Dilettevole a vedersi è l'altissimo albero
e il pappagallo è attirato dai fiori di *semal*.

Simili a quel frutto sono figli, donne e piaceri dei sensi,
alla fine piangerai percuotendoti il capo.

2. Con il costante rammemoramento di Dio, il canto delle sue lodi, la compagnia
dei buoni,
non hai lavato la sozzura interiore della mente.

Dice Rāmānanda: hai sprecato la gemma della tua vita,
perché non hai contemplato i piedi del Signore di Śrī?

Nota introduttiva — Questo primo *pad* è incluso nella *Sarvāṅgī* di Rajab o Rajjab, donde l'ha tratto Baṛathvāl (cfr. *RHR*, p. 1) che ne riporta integralmente il testo anche in *Hindī kāvya meṁ nirguṇ saṁpradāya, cit.*, pp. 80-81. La *Sarvāṅgī* include, oltre alle composizioni poetiche dello stesso Rajab, anche quelle di ottantotto poeti che componevano in sanscrito, hindī e persiano, tra i quali si annoverano il suo celebre maestro, Dādū, e inoltre Kabīr, Raidās, Nāmdev e altri *sant* popolari nel suo tempo o a lui contemporanei. La *Sarvāṅgī* di Rajab nel suo complesso è, a quanto mi risulta, tuttora inedita, ma tutte le composizioni di Rajab che vi sono contenute sono state edite e tradotte da W. M. Callewaert (in *RSV*). Questo lavoro contiene anche uno studio su Dādū, il Dādū Panth e la stessa *Sarvāṅgī*, oltre a un'utilissima lista degli autori e delle sezioni (pp. 430-438). Da questa lista si desume che due sono i *pad* attribuiti a Rāmānanda contenuti nella *Sarvāṅgī*: il 69.1 e il 97.1. Winand Callewaert, da me interpellato molti anni or sono, mi aveva precisato che il *pad* 1 della sezione 69 (*Upadeśa citāvanī*) coincide con questo primo *pad*, mentre il *pad* 1 della sezione 97 (*Tīratha tasakāra*) è *Kahāṁ jāise*, cioè il quinto *pad* dell'edizione di Baṛathvāl. Callewaert ha poi pubblicato i *pad* di Rāmānanda (che mi aveva cortesemente inviato) in *The Hagiographies of Anantadās*, Curzon, Richmond 2000, pp. 405-408, traendone i testi dalla collezione di manoscritti *rājasthānī* di Lovanio. Il manoscritto di questo *pad* e di *Kahāṁ jāise* è il n. 27, datato del 1676. I testi di questo primo *pad* nell'edizione di Callewaert e in quella di Baṛathvāl sostanzialmente concordano.

L'inclusione di questo *pad* nella *Sarvāṅgī* di Rajab, anche se, come sappiamo, non può garantire l'autenticità della sua attribuzione a Rāmānanda, è un fatto degno di nota, data la grande autorevolezza di quest'opera, sostenuta anche da P. Caturvedī (cfr. *Uttarī Bhārat kī saṁt paraṁparā*, Bhāratī Bhaṁḍār, Ilāhābād 1972, III ed., p. 177 e pp. 538-539). Il fatto che nell'ultimo verso l'autore si riferisca a Dio col termine di *śrīpati* (sul cui significato si veda il commento a 2b), tenderebbe comunque a far escludere l'ipotesi che possa trattarsi di un poeta *nirguṇ*: se l'autore non è Rāmānanda stesso, deve trattarsi probabilmente di un poeta *rāmānandī*. Com'è ben noto, i *sant* utilizzano infatti, con molta libertà, i nomi presenti nelle tradizioni hindū per riferirsi a Dio, come Rāma, Hari, Govinda..., ma ben difficilmente si trova nei loro canti un appellativo come questo, che mal si presta a indicare Dio senza identificarlo con una personalità divina ben precisa. Significativamente nella traduzione che dà di questo verso P. Agrawal (citata più oltre nel commento a 2b) il termine *śrīpati* non compare affatto! Non si può far a meno di pensare che tale soppressione sia funzionale all'interpretazione che dà Agrawal del personaggio di Rāmānanda e di questi *pad*, come tipica espressione della poesia *nirguṇ* che ha in Kabīr il suo campione (cfr. specialmente *supra*, cap. V, 8, nota 104).

Anche dal punto di vista tematico, il tema di questo *pad* - l'illusorietà di tutti i beni mondani a fronte dell'unica cosa che davvero conta, cioè la devozione per il Signore - non è particolarmente tipico dei canti dei *sant*, ma è più o meno comune a tutti i poeti del *bhakti-kāl*. Per esempio, molto simile è il contenuto di

un *pad* di Sūrdās (cfr. *Sūrsāgar sār saṭik*, saṃpādak Dhīrendra, Sāhitya bhavan, Ilāhābād 1974, II ed., *Vināy tathā bhakti*, 33, p. 33). Per questo tema nei *sant* si veda la XII sezione delle *Sākhī* della *Granthāvalī* di Kabīr (*KG*, pp. 16-21) e di quella di Dādū (*DDG*, pp. 127-146; particolarmente incisive le *sākhī* 40-43, p. 132) e alcuni *pad* di Raidās (*RV* 23, 33, 64, 101, 104).

Nell'edizione di Baṛathvāl, i versi di questo *pad* e di quelli seguenti non sono numerati, ma la numerazione è stata da me aggiunta per comodità di citazione. Per questo primo *pad* ho seguito la numerazione del testo di Callewaert.

Ṭek (Ritornello)— *Hari bina janma vṛthā khoyo re*. Fa eco a questo un verso di Dādū: *Hari vīna janama gaṃvāyau* (*DDG*, *Pad* VI, 17, 3, p. 361). Per quanto riguarda il “dormire” di cui qui si parla, il riferimento non è naturalmente al sonno fisico, ma a quello stato interiore in cui la mente è obnubilata dagli attaccamenti e dai desideri mondani e giace nell’oscurità dell’infatuazione e dell’ignoranza. È quel sonno che fa esclamare a Kabīr: «Perché continui notte e giorno a dormire?» (*KG*, *Pad* 312, p. 145, cfr. anche *Sākhī*, II, 11-16, pp. 8-9). È quel sonno al quale egli paragona la vita e l’intero *saṃsāra* (*Pad* 245, p. 127), quando non sono illuminati dall’amore devoto per il Signore. In termini simili a quelli usati da Rāmānanda si esprime anche Dādū: «Per tutta quanta la vita ha continuato a dormire, ma poi giunge il pentimento». (*DDG*, *Pad* XXIII, 12, 3, p. 472).

1a – Nel testo “*saibala*”: si tratta di un albero maestoso, la *Salmalia Malabarica*, detto *śalmālī* in sanscrito e *silk-cotton-tree* in inglese. I suoi grandi fiori rossi attirano il pappagallo, ma egli rimane poi col becco intrappolato nei suoi frutti, che, pur essendo simili a piccoli manghi, contengono soltanto una specie di cotone vischioso. Per questo motivo, nei canti dei *sant*, l’albero di *śalmālī* è spesso l’immagine dei piaceri mondani e della loro natura effimera e illusoria: essi attraggono l’uomo, ma lo lasciano poi con l’amaro in bocca. Si veda per esempio *KG*, *Sākhī*, XII, 13, p. 16; *Pad* 190, p. 114 e 313, p. 145; *KB*, *Śabda* 13, pp. 115-116 e *Sākhī* 163-165, p. 161; *DDG*, *Pad* VI, 16, 2, p. 360 e XX, 6, 2, p. 456; *NP*, 217, p. 369; Nānak, *GGS*, *Āsa kī vāra*, 14, vol. II, p. 366 (tradotto da S. Piano, in *Canti religiosi dei Sikh*, cit., p. 118); Tulsidās, *Dohāvalī* 259, Gītā Press, Gorakhpur 1984, XXV ed., p. 89.

1b – Quello di percuotersi il capo è un gesto indicante pentimento che corrisponde a quello di picchiarsi il petto in Occidente. Nel testo *sīsa dhuni dhuni*: si tratta di un’espressione assai comune. La si ritrova, per esempio, anche nel *Rāmcaritmānas*, in *Uttarkāṇḍ*, 43, p. 1069.

2a – *Sumirana bhajana sādha kī saṃgati*: sono tre fra i principali mezzi a disposizione del *bhakta* per raggiungere l’unione con Dio. *Sumiraṇ*, in sanscrito *smaraṇa*, consiste nel tenere presente alla mente il pensiero del Signore e può essere considerato l’equivalente hindū di quello che, in ambito cristiano, è il coltivare la consapevolezza della presenza di Dio. La pratica di *sumiraṇ* (su cui

cfr. anche *Bhagavad-gītā* 8, 7 e 14) acquista una grande importanza nella via devozionale dei *sant* dove è strettamente associata alla pratica del *jap*: il rammemoramento del Signore deve diventare un elemento costante della vita interiore fino al punto da costituire una specie di sfondo permanente e immutabile in ogni momento della vita, qualunque cosa si faccia, si dica o si pensi, nella veglia come nel sonno. È lo stato così ben illustrato dagli esempi, divenuti celebri, che si trovano in un *pad* di Nāmdev: quello della madre, la quale, pur impegnata nelle faccende domestiche, ha sempre in mente il suo bambino che dorme nella culla e quello della portatrice d’acqua che, pur parlando e ridendo, fa sempre attenzione alla brocca che porta sul capo (cfr. *GGS, Rāgu Rāmakalī*, 1, vol. III, p. 645, traduzione di S. Piano, in *Canti religiosi dei Sikh, cit.*, p. 249). Particolarmente significative sono, al riguardo di *sumiraṇ*, le *Sākhī* di Dādū in *DDG*, IV, 150-164, pp. 60-62: quando *sumiraṇ* diventa uno stato interiore spontaneo, tutto l’essere dell’uomo ne viene trasformato e unificato in Dio, il cui santo Nome risuona in tutto il corpo, in ogni poro della pelle. Anche Garībdās dice che c’è *sumiraṇ* quando il suono divino pervade ogni poro del corpo (*sumirana taba hī jāniye, jaba romrom dhuni hoyā*, citato da B. Miśra “Mādhav”, in *Sant sāhitya aur sādhanā*, National Publishing House, Dillī 1969, p. 250). Cfr. anche *DDG, Sākhī* II, pp. 13-18 e *KG, Sākhī*, II, pp. 46. *Sumiraṇ* può a volte può essere sinonimo di *surati* (su cui si veda la nota a *Rāma rakṣā* 14b).

“*Bhajana*”, qui tradotto con “il canto delle sue [di Dio] lodi”, deriva dalla radice sanscrita *bhaj* (la stessa da cui deriva *bhakti*) che significa “prendere parte”, “fruire” e, tecnicamente, in un contesto religioso, “adorare”, “venerare”. Il senso del termine *bhajana* in sanscrito è dunque quello di un culto, di un’adorazione che comporta il prendere parte alla vita della Divinità, l’entrare in comunione con essa. Nella hindī moderna, e già talvolta nell’uso dei *sant*, il significato di *bhajan* si è andato restringendo e, nella maggioranza dei casi, indica semplicemente il canto delle lodi del Signore, la salmodia del suo nome o delle sue qualità. *Bhajan* indica anche un genere popolare di canto devozionale, spesso eseguito coralmemente. È sicuramente difficile stabilire con sicurezza quale fra i significati del termine *bhajan* prevalga nell’uso che qui se ne fa, ma il contesto sembra suggerire che si tratti del secondo. Per *sādha kī saṃgati* cfr. il commento a *Gyaṃna līlā* 8c.

2b – Il testo recita: “*rāmānaṃda ratana jama trāsaiṃ śrīpati pada kāhe na joyau re*”. L’interpretazione è stata problematica perché non mi sembrava convincente quella propositami da Shukdev Singh: “Dice Rāmānanda: perché, temendo Yama, non hai contemplato il gioiello dei piedi del Signore di Śrī?” La mia resa si basa sulla lettura di *janama* (lett. “nascita”, con riferimento alla vita umana) in luogo di *jama* (“Yama”) e considera *ratana jama* come oggetto di *trāsaiṃ*, invece di legare *ratana* a *śrīpati pada* come nell’interpretazione di Shukdev Singh. Ancor meno convincente è la traduzione di P. Agrawal in *In search of Ramanand* (2009), *cit.*, p. 159: “Don’t waste your life in false pride that comes from wealth and status”. Tra l’altro, come abbiamo già avuto modo di rilevare, nella traduzione di P. Agrawal il termine *śrīpati* (il “Signore di Śrī”) è sparito del tutto,

così come il nome di Rāmānanda. Del resto la sua traduzione di tutto il *pad* è assai approssimativa.

Il “Signore di Śrī” o lo “Sposo di Śrī” è un appellativo di Viṣṇu, la cui *śakti* è Lakṣmī, dea della bellezza, della prosperità e della fortuna, chiamata anche Śrī.

La vita umana è spesso paragonata a un gioiello prezioso: Dādū, per esempio, la definisce *hīrā amolika*, un “diamante d’inestimabile valore” (in *DDG, Pad I*, 41, p. 323). Sull’inestimabile valore della vita umana nella visione dei *sant* cfr. la nota a *Gyāṁna līlā* 1ab.

Ṭek. Poiché nulla di permanente vi è nel *saṃsārā*,
il nome di Rāma è il mio unico sostegno.

1. La formica ghiotta di zucchero, mangia lo zucchero
e nello zucchero rimane intrappolata.

Attratta dallo zucchero, vi trova un dolce diletto,
ma poi ne ricava soltanto dolore.

2. Durante il sonno egli fu re
e godette ogni tipo di piaceri.

Ma come possono essere chiamati piaceri
se al risveglio si rivelarono fallaci?

3. “Io” e “mio” distruggono la conoscenza
e impediscono l’assorbimento nell’*ātmā*.

Rāmānanda canta cose degne di un Guru
in modo che persone differenti possano comprenderlo.

Nota introduttiva – Il testo di questo *pad* – che ripropone il tema dell’illusorietà dei piaceri terreni – è stato rinvenuto da Baṛathvāl in un’ampia antologia (*vrhat saṃgrah*) redatta nel 1768 (*saṃvat* 1825), della quale per altro egli non riporta né il titolo né il nome del redattore (*RHR*, p. 2). Una versione dello stesso *pad* assai simile a questa fu reperita da H. Dvivedī fra i manoscritti custoditi presso la Nāgrīpracāriṇī Sābhā di Benares in due copie, l’una delle quali farebbe parte di una non meglio identificata *Sarvāṅgī* (cfr. *RHR*, *Bhumikā*, p. 1 in nota). Nella seconda appendice (*Parīśiṣṭha II*, p. 27), egli ne riporta il testo, che presenta solo qualche marginale variante rispetto a quello edito da Baṛathvāl. È comunque assai probabile che la *Sarvāṅgī* consultata da H. Dvivedī e l’ampia antologia di cui parla Baṛathvāl siano da identificarsi con la *Sarvāṅgī* di Gopāldās, perché il *pad* vi è presente (in *GSV* 87, 18, p. 424), sebbene con alcune varianti sia rispetto al testo di Baṛathvāl sia rispetto a quello di Dvivedī. Anche il *Pad* 3 è stato edito da W. M. Callewaert, in *The Hagiographies of Anantadās*, cit., basandosi su 6 manoscritti della collezione *rājasthānī* di Lovanio, di tre dei quali si conosce la data: il 27 del 1676, il 30 del 1658, il 32 del 1675. Uno dei manoscritti, il 33, contiene la *Sarvāṅgī* di Gopāldās, di cui il nostro *pad* fa parte (pp. 405-406). In mancanza di una numerazione dei versi nell’edizione di Baṛathvāl, ho adottato quella del testo della *Sarvāṅgī* di Gopāldās.

Ṭek – *Tātaim nā kachū re saṃsārā / merai rāmma ko nāṃva adhārā* / Fanno eco a queste le parole di Kabīr: *na kachu re na kachū rāmma binām*, «Nulla, proprio nulla c’è senza Rāma» (in *KG*, *Pad* 399, p. 166). Sull’importanza che riveste nell’insegnamento dei *sant* il nome di Dio cfr. il commento a *Gyāṃna līlā* 8d.

1ab – Nel testo il termine per “zucchero” è “*gura*”: si tratta precisamente dello zucchero greggio, ancora comprensivo di melassa, che costituisce il primo prodotto della lavorazione del succo della canna da zucchero. Nei villaggi è tuttora prodotto artigianalmente e non è difficile vederne la preparazione nei caratteristici pentoloni a forma emisferica (simili ai wok giapponesi). La formica ghiotta di *gur*, che si tuffa in questo nettare ancora semi liquido e che, al suo solidificarsi, ne rimane imprigionata, è simbolo dell’uomo che perde se stesso perseguendo i vani piaceri mondani. Un paragone simile si trova anche in Kabīr: si veda *KG* XXV, 6, p. 37; *KD* 154, p. 63 e il *bhajan* tradotto da D. N. Lorenzen in *Praises to a Formless God*, SUNY, Albany 1966, p. 219 (con l’unica differenza che qui l’insetto in questione è una mosca).

1d – Questo passo richiama alla mente *Bhagavad-gītā* XVIII, 38 sul piacere di natura rājasica: «È ricordata come rājasica quella gioia / che, procedendo dal contatto dei sensi coi loro oggetti, / all’inizio è simile ad ambrosia, / ma poi si trasforma e diventa come un veleno». (Traduzione di S. Piano in *Bhagavad-gītā. Il canto del Glorioso Signore*, cit., p. 274).

2 – I piaceri della vita sono qui paragonati a quelli sperimentati in un sogno. Si tratta di un tema caro ai maestri del Vedānta, oltre che assai comune nei canti dei

sant: le esperienze dello stato di veglia sono, al pari di quelle vissute in un sogno, impermanenti e dunque effimere, vane, illusorie. Dal punto di vista della Realtà suprema, esse sono accomunate dalla stessa inconsistenza ontologica, ma quest'inconsistenza all'uomo ordinario appare con maggiore immediatezza se osservata nell'esperienza del sogno. Su questo tema cfr. *KG, Pad* 400, p. 167; *DDG, Sākhī* XII, 8-10, p. 128 e *Pad* XVIII, 7, 3-4, p. 441; *RSV*, 69, 27, p. 154; *RV, Pad* 57, 2, p. 208; Nānak, *GGS, Rāgu Basaṃtu, Himḍola, Mahalā* 9, 1, 1, vol. IV, p. 223; Arjan, *GGS; Rāgu Gauṛī* 80, 11, 2, vol. I, p. 513; Tulsīdās, *Rāmcāritmānas* II, 92, p. 458 e *Dohāvalī* 247, p. 84; Saint Jñāneśvara, *Garland of Divine Flowers. Selected Devotional Lyrics*, Transl. by P. V. Bobde, Motilal Banarsidass, Delhi 1987, 88 (869), p. 40.

3ab – Si è reso con “assorbimento nell’*ātmā*” il testo *ātma samādhi*. Nei *sant* ricorre spesso l’idea che “io” e “mio” siano alla radice di tutti i mali e siano l’ostacolo più grave sul cammino verso la liberazione. Fra i numerosi passi che si potrebbero citare sull’argomento cfr. *KG, Pad* 102, p. 92; 243, p. 127; 263, p. 132; 349, p. 154; *KD* 98, p. 40 e 221-222, pp. 91-92; *DDG, Sākhī* XV, 52, p. 182; *Pad* I, 40-41; pp. 322-323 e 63, pp. 330-331; VI, 224, p. 361; *NP* 22, p. 266.

3cd – *Rāmānaṃda gura gami gāvai / tātai bhina bhina samajhāvai*: l’interpretazione di questo testo è stata particolarmente laboriosa e dibattuta. La presente traduzione si basa sull’interpretazione di *gami* come *gamyā*, nel significato di *yogya* (attestato anche dal *Mānak hindī koś, sub voce*) e riferisce “*bhina bhina*” (*bhinna* nella *hindī* contemporanea) ai destinatari dell’insegnamento piuttosto che ai suoi contenuti, ma il testo è suscettibile di altre interpretazioni. *Gami* può anche essere considerato come un gerundio in *i* dalla radice verbale *gam-*, pertanto *guru gami* potrebbe essere interpretato come «avendo conseguito [lo stato o la dignità proprie di un] *guru*». Diversamente l’*Ādikālīn hindī śabdakoś* (di B. Tivārī e R. Simh, Prabhāt Prakāśan, Dillī 1988) considera *gami*, in questo verso di Rāmānanda che cita *sub voce*, come derivato dall’arabo *gama* e avente il significato di “dolore”, “sofferenza”. Interpretando *gami* in tal senso, la resa potrebbe essere: «Il guru Rāmānanda canta il dolore». Ma questa interpretazione, pur giustificabile grammaticalmente, appare poco convincente dal punto di vista del significato (opinione condivisa anche da Shukdev Singh). Infine, nella seconda parte del verso, “*bhina bhina*” potrebbe riferirsi, oltre che a persone “differenti”, anche ai contenuti dell’insegnamento di Rāmānanda; quindi la resa potrebbe anche essere: “...in modo da impartire insegnamenti differenti”. Dal punto di vista del significato, si tratta di un’interpretazione altrettanto plausibile, poiché, com’è ben noto, un vero maestro sa adeguare contenuti e modalità del suo insegnamento alla personalità, alle capacità e al grado di sviluppo spirituale di ciascuno dei suoi discepoli. Molto discutibile appare l’interpretazione di Agrawal: “I tell you, meditate on this, for my Guru has taught me the secrets of life and death” (cfr. *In search of Ramanand, cit.*, p. 159).

PAD 4 - *Sahajai sahajai saba guna jāilā*

Tek. Spontaneamente, spontaneamente tutti i *guṇa* si sono dileguati e saldamente si sono uniti il Glorioso Signore e il suo devoto.

1. Praticando il *jap* ci fu la liberazione:
così il servo rimase col suo Signore.
2. Non ha fine l'oceano di nettare,
il *prāṇa* lo beve e non ne è mai sazio.
3. Dice Rāmānanda: ho incontrato il Signore e con lui rimarrò.
Continuerò a bere finché ci sarà succo.

Nota introduttiva – Baṛathvāl afferma di aver trovato questo breve *pad*, come già il *Pad 1*, nella *Sarvāṅgī* di Rajab (cfr. *RHR*, p. 1). Con poche varianti, questo stesso *pad* è incluso nella *Padāvalī* di Nāmdev (*NP* 45, p. 277), edita da W.M. Callewaert e M. Lath (ma non rientra nella scelta di *pad* da essi tradotti). A chi attribuirne dunque la paternità? Nel testo edito da Baṛathvāl, essa sembra chiaramente indicata nell’ultimo verso, dove compare il nome di Rāmānanda, ma nella versione della *Padāvalī* di Nāmdev in luogo di Rāmānanda si legge *rāmma nāmmām* (mentre il resto del verso è identico nelle due versioni). Pur tenendo presente che l’ultimo verso – il cosiddetto *bhaṇitā*, che contiene il nome del compositore – è insieme col *tek* la parte più facilmente alterabile di una composizione (cfr. L. Hess, *Three Kabir Collections: A Comparative Study*, in *The Sants - Studies in a Devotional Tradition of India*, ed. by K. Schomer and W.H. McLeod, Motilal, Delhi 1987, p. 124), non si può fare a meno di rilevare che il nome di Rāmānanda non compare neppure fra le varianti presenti nei quattro manoscritti sui quali Callewaert e Lath hanno basato l’edizione critica di questo *pad*, varianti che essi riportano in nota. Il più antico fra questi manoscritti risale al 1669 (cfr. la lista a p. 253) e fra essi si annovera anche un manoscritto della *Sarvāṅgī* di Gopāldās, datato del 1724 (nel testo della *Sarvāṅgī* di Gopāldās edito dallo stesso Callewaert il *pad* in questione è il 105, 9 e si trova a p. 461). Anche la *Sarvāṅgī* di Rajab è una delle fonti manoscritte usate da Callewaert e Lath per l’edizione della *Padāvalī* di Nāmdev, ma nel manoscritto consultato dagli editori, risalente al 1714, questo *pad* sarebbe assente (cfr. la lista a p. 129). Il problema è reso ancor più intricato dal fatto che gli editori lo includono in un gruppo di *pad* non reperibili nella *Sarvāṅgī* di Rajab, nonostante il fatto che a essi facesse riferimento una precedente edizione della *Padāvalī* di Nāmdev pubblicata a Pune nel 1964 e curata da Bagīrath Mīśra e Rāj Nārāyaṇ Maurya (cfr. p. 92). Da tutto ciò si potrebbe dedurre che Baṛathvāl, i due editori della *Padāvalī* del 1964 e Callewaert e Lath abbiano consultato tre diversi manoscritti della *Sarvāṅgī* di Rajab: nel primo di essi il nostro *pad* sarebbe attribuito a Rāmānanda, nel secondo sarebbe attribuito a Nāmdev, mentre nel terzo sarebbe del tutto assente! Comunque siano andate le cose, se si considera il fatto che l’edizione del *pad* curata da Callewaert e Lath si basa su quattro fonti manoscritte, mentre l’unica fonte dell’edizione di Baṛathvāl è la *Sarvāṅgī* di Rajab, appare evidente che l’attribuzione del *pad* a Rāmānanda è fortemente dubbia. Non sarebbe avventato ipotizzare che il vero autore di questo *pad* non sia né Rāmānanda né Nāmdev, ma un terzo personaggio a noi ignoto: di certo esso appartenne al repertorio dei “cantori vaganti” (su cui cfr. cap. IV, 1.1) che l’hanno attribuito ora all’uno ora all’altro. Del resto gli stessi curatori della *Padāvalī*, nella loro introduzione, sottolineano l’impossibilità di risalire con certezza ai canti originali di Nāmdev, tanto nel numero come nella forma (cfr. *NP*, pp. 3-4).

In mancanza di una numerazione dei versi, si è seguita quella della *Padāvalī* di Nāmdev.

Ṭek – Il testo recita: *sahajaim sahajaim saba guna jāilā*, dove *sahajai* è una forma avverbiale da *sahaja*. Il termine sanscrito *sahaja*, hindī *sahaj*, riveste una grande importanza nel linguaggio dei *nāth* e dei *sant* e in generale in quello di

molti movimenti religiosi medioevali hindū e buddhisti, uno dei quali, quello dei *sahajiyā*, da esso deriva addirittura il suo nome. Etimologicamente *sahaja* deriva dalla radice *ja*, “nascere”, col prefisso *saha*, “insieme”, e significa perciò “innato”, “congenito”, “connaturato” e, per estensione, anche “spontaneo”, “facile”, “naturale”. Il *Sahaj* per eccellenza è innanzi tutto l’Assoluto stesso, in quanto costituisce la vera natura dell’uomo e del cosmo, e *sahaj* è anche lo stato raggiunto dall’uomo che entra in contatto con la sua natura spirituale e divina, realizzando al tempo stesso l’unione con Dio nell’esperienza suprema. Quest’esperienza è *sahaj* anche per la sua natura di semplicità assoluta, al di là della distinzione soggetto-oggetto e di ogni altra dualità possibile. *Sahaj* inoltre è il cammino da percorrere, caratterizzato da semplicità e naturalezza: per i *sant* ciò significa soprattutto il rifiuto di complicazioni rituali e dottrinali e l’abbandono fiducioso in Dio con l’atteggiamento semplice e naturale del bimbo nei confronti della madre o dell’amata nei confronti dell’amato. Per un approfondimento del *sahaj* nel Medioevo indiano di particolare importanza è il saggio di H. Dvivedī, *Sahaj-sādhanā*, Śāsan Sāhitya-pariṣad, Bhopāl 1963. Si veda anche, dello stesso autore, *Sahaja Samādhi and Khasam Bhav in Medioeval India*, in “Proceedings and Transactions of the All India Oriental Conference”, XII session, B.H.U., 1943-44, Banaras Hindu University 1946, vol. II, pp. 378-90; G. Kavirāj, *Sahaj aur siddha-dhārā*, in *Bhāratīya sādhanā kī dhārā*, Bihār-rāṣṭrabhāṣā-pariṣad, Patnā 1984, pp. 81-132; P.D. Barathvāl, *Hindī kāvya meṁ nirguṇa sampradāya*, cit., pp. 185-192; N.N. Upādhyāya, *op.cit.*, pp. 420-429 e pp. 537-546; K. Banerjea, *Sant Kabīr: The Spirituality of Sahaja Sādhanā*, in *Hindu Spirituality. vol. II. Postclassical and Modern*, edited by K.R. Sundararajan and B. Mukerji, Motilal, Delhi 2003 (I ed. 1997), pp. 482-483; in italiano G. Calia, *Sahaja Yoga*, Ubaldini, Roma 1985 (specialmente cap. I) e R. Mukerjee, *Storia e cultura dell’India*, Il Saggiatore, Milano 1962, pp. 278-293. Un impiego del termine analogo a questo si trova per esempio in *DDG*, *Pad XXIII*, 4, p. 469; *KV*, *Rāgu Asā*, 12, 4, p. 325 (tradotto da S. Piano in *Canti religiosi dei Sikh*, cit., p. 238) e *KG*, *Pad 203*, p. 117.

Nel testo l’aggettivo “*saba*” fa pensare che qui il poeta non si riferisca tanto ai tre *guṇa* classici del *sattva*, del *rajas* e del *tamas*, quanto piuttosto alle qualità e alle determinazioni di ogni tipo (che dai tre *guṇa* comunque discendono): l’idea è che chi ha raggiunto l’unione con Dio è divenuto, come Lui stesso, *guṇātīt*, al di là dell’azione dei *guṇa*. Sul *guṇātīt* si veda il commento a *Rāma rakṣā* 6c.

1a – Sul *jap* cfr. note a *Rāma rakṣā* 2b, 11d e 14b.

1b – *Yoṁ sevaga svāmī saṁga rahīlā*. Fanno eco a queste le parole di Kabīr: *sāhaba sebaga eka saṁga* (*KD*, 278, p. 116).

2 – Sull’*amṛt* (il “nettare”) e sul “bere l’*amṛt*”, rimando alle note a *Rāma rakṣā* 8c, 8d, 11d e 24a. L’*amṛt* può significare qui sia il nettare dell’immortalità che cola dalla Luna posta nel *sahasrāra*, sia l’amore per il Signore, sia, come spesso accade nei *sant* e come mi sembra più probabile in questo contesto, entrambe le cose insieme. Si parla del *prāṇa* che beve l’*amṛt* anche in *KG*, *Pad 151*, p. 203.

3b – Si tratta naturalmente di una bevuta – e di un’ebbrezza – destinata a non finire perché, come si legge nel verso precedente, «non ha fine l’oceano di *amṛt*»: è dunque la conquista della “vita eterna”! Il termine per “succo” è “*rasa*”, che qui equivale all’*amṛt* del verso precedente. Un’espressione molto simile a questa la troviamo in *DDG, Sākhī IV*, 287, p. 77. È ancora a questo “succo” che Dādū si riferisce, quando dice che ogni poro del suo corpo ne è assetato (*rom rom rasa pyāsa hai*, in *DDG, Sākhī III*, 123, p. 40). Sull’*amṛt* come *mahāras* cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 8c. Il termine *ras*, specie come *rām-ras*, molto più che non il termine *amṛt*, indica nei *sant* anche l’amore per il Signore come bevanda inebriante che, una volta bevuta, trasforma tutto l’essere del devoto e lo rende ebbro di Lui. Cfr. per esempio *KG, Sākhī VI*, p. 13; *Pad* 74, p. 86; 121, p. 93; 173, p. 109; *DDG, Sākhī IV*, 287-317; pp. 77-81; VIII, 77-80, pp. 105-106; *Pad I*, 56, p. 328 e 72, p. 335; *RSV* 60, p. 151; *SG, Padāvalī Granth*, 102, *ṭek*, p. 1027.

PAD 6 - *Sahaja sunna maim citi vasaṃta*

Tek. La mente ha preso dimora nel *sahaj śūnya*,
così è ora e così sarà per sempre.

1. Là non vi sono desideri, non vi è la sillaba *Om*,
là non c'è ombelico, non canali sottili,
2. Là non Brahmā, Śiva, Viṣṇu,
là non i ventiquattro *avatāra*,
3. Là non si mostra l'addobbo di *māyā*.
Il Signore di Rāmānanda pervade l'universo intero.

Nota introduttiva – Baṛathvāl afferma di aver tratto questo breve *pad* dalla stessa opera antologica da cui ha tratto il *Pad* 3 (cfr. *RHR*, p. 2), quindi, presumibilmente, dalla *Sarvāṅgī* di Gopāldās. Nell’edizione di Callewaert, il *pad* compare, con poche varianti, nella sezione 63 (*GSV*, p. 322, 3). Callewaert ne ha edito il testo anche in *The Hagiographies of Anantadās, cit.*, p. 408, insieme con quello degli altri cinque *pad*, basandosi pure su altri due manoscritti *rājasthānī* presenti nella collezione in film di Lovanio: il n. 27 del 1676 e il n. 32 del 1675. Il testo edito da Callewaert presenta poche varianti, rispetto a quello edito da Baṛathvāl. Lo stesso si può dire per il testo edito da H. Dvivedī di seguito a *Kahām jāise* nel *Parīṣiṣṭa* 2 (p. 26).

Anche per questo *pad*, non essendovi una numerazione dei versi nell’edizione di Baṛathvāl, è stata seguita quella della *Sarvāṅgī*.

Tema del *pad* è l’ineffabilità dell’esperienza suprema, che non ha nessun riscontro con i dati dell’esperienza comune e neppure con quelli dell’esperienza ascetica: in essa tutto ciò che appartiene alla sfera del contingente e del relativo, e persino le più sublimi designazioni umane del divino – come la stessa sillaba *Om* – svaniscono in una pienezza di suprema Beatitudine. Espressioni apofatiche molto simili, se non quasi identiche, si trovano per esempio in *KB, Śabda* 43, p. 126 e *Ramainī* 6, pp. 81-82; *KG, Pad* 326, p. 148; *KVD* 123, pp. 306-307; *Kabīr, Sākhī-granṭh, cit.*, XIV, 73-77, pp. 207-208; *DDG, Pad* II, 16, p. 345; VIII, 41-42, p. 395; XIII, 5, pp. 422-423; *RV, Pad* 26, p. 192; *SG, Padāvalī Granṭh* 16, vol. II, p. 986; Palṭu, in *Himḍī saṃskāvya-saṃgrah, cit.*, *Bheda*, p. 217.

Ṭek – La resa del testo *sahaja sunna maim citi vasaṃta* si basa sull’interpretazione di *vasaṃta* come una forma participiale dalla radice *vas*, “dimorare” e differisce da quella di Baṛathvāl che, nel suo commento, interpreta “*vasaṃta*” come “primavera” (*Śūnyastha sahajānubhav meṃ nitya vasaṃt ṛtu kā āhlād rahtā hai*, «nell’esperienza del *sahaj* che si trova nello *śūnya*, rimane perennemente la gioia della stagione primaverile», in *RHR*, p. 8). L’interpretazione di *vasaṃta* come “primavera” non mi è sembrata pienamente convincente col testo edito da Baṛathvāl, ma è invece perfettamente compatibile con quello edito da H. Dvivedī e con quello edito da Callewaert, dove compare *nita* in luogo di *citi*. L’interpretazione potrebbe dunque essere: «nel *sahaj śūnya* [c’è] una perenne primavera» o «nel *sahaj śūnya* [è] sempre primavera».

L’espressione *sahaj śūnya* è molto comune nei canti dei *nāth* e dei *sant* per indicare al contempo l’Assoluto (su *sahaj* e *śūnya* come designazioni dell’Assoluto cfr. note a *Pad* 4, *Ṭek* e a *Rāma rakṣā* 12a) e dell’esperienza suprema come insita nella vera natura dell’uomo. Usata in questo secondo significato, l’espressione *sahaj śūnya* è sinonimo di *sahaj samādhi* o di *unmanī* (su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 15d) con cui può essere interscambiata. *Sahaj śūnya*, inoltre, può indicare anche il *sahasrāra* – detto anche *śūnya cakra* o *śūnya maṇḍala* (su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 6b), come la mistica “sede” dell’esperienza dello *śūnya* nel corpo umano. Anche questo significato è probabilmente presente nel nostro testo, come lascia pensare il riferimento all’ombelico (corrispondente allo *svādhiṣṭhāna cakra*) e alle *nāḍī*, che si trova nel verso seguente. Tenendo presenti queste interpretazioni di *sahaj śūnya*,

espressioni simili si possono trovare per esempio in Raidās (*sunī maṇḍala mainī merā bāsā*, «nello *śūnya maṇḍala* è la mia dimora», *RV, Pad* 62, 4, p. 210) e in Jalandhrī Pāv (*suṃnī maṇḍala mainī mana kā bāsā*, «nello *śūnya maṇḍal* è la dimora della mente», *NSB* 352, p. 31). La connessione tra *sahaj śūnya* e *sahasrāra cakra* (indicato col termine simbolico di *gagan-maṇḍal*, su cui cfr. ancora il commento a *Rāma rakṣā* 6b) appare particolarmente evidente in *KG, Pad* 69, p. 85; *KVD* 115, 3, p. 302 e *NP* 65, p. 293. Inoltre l'espressione *sahaja śūnya* (per la precisione "*śūnya sahaja*") è usata da Kabīr, in un contesto molto simile, in *KB, Ramainī* 6, p. 82. Altri passi significativi su *sahaj śūnya* si trovano per esempio in *GB, Pad* 39, 3, p. 134; *Machiṃdra Gorakha bodha* 76, p. 195 e *Kuch Pad* 3, p. 242; *KG, Sākhī* X, 3, p. 14 e *Pad* 74, p. 86; *DDG, Sākhī* IV, 45-50, p. 48 e VII, 8, p. 91.

1b – “Canali sottili” rende “*nāli tāra*”, che più letteralmente suonerebbe “le corde dei canali”, giacché *tār* significa “fili”, “corde”. Qui *nāli* sta chiaramente per *nāḍī*, i canali sottili – in numero di 72.000, almeno secondo *Haṭha-yoga-pradīpikā* IV, 18 – che percorrono tutto il corpo, nei quali scorre il *prāṇa* e fra i quali *īḍā*, *piṅgalā* e *suṣumnā* sono i tre principali (cfr. note a *Rāma rakṣā* 8d e 19a). Sulle *nāḍī* cfr. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 225-228).

2b – Nel testo *na tahāṃ caubīsū bapa barana*. “*Bapa*” può derivare dal sanscrito *vapu*, che significa “corpo”, mentre “*barana*” andrebbe inteso, secondo Shukdev Singh, come *tarah*, “tipo” (significato attestato anche nel *Mānak hindī koś*). Secondo l’interpretazione di Shukdev Singh, la traduzione letterale sarebbe dunque “là non i ventiquattro tipi di corpi”. Nei ventiquattro corpi occorre vedere un riferimento agli *avatāra*, accogliendo il suggerimento di Bārathvāl (cfr. *RHR*, p. 8), suffragato anche da un passo della *Bhaktamāl* (*chappay* 28), dove il termine qui usato per “corpo”, nella variante di *bapu*, ricorre proprio con questo significato: *caubīsa prathama hari bapu dhare*, «Dapprima Hari assunse ventiquattro corpi», cioè i ventiquattro *avatāra*. Un’altra ipotesi interpretativa potrebbe essere quella di non considerare “*barana*” come legato a “*caubīsu bapa*” e di attribuirgli il suo significato più comune, quello di *varṇa*, come avviene, per esempio, in *GB, Pad* 32, 2, p. 126 dove “*bapa*” e “*barana*” compaiono insieme proprio nel significato rispettivamente di *śarīr*, “corpo”, e di *varṇa*. Una traduzione letterale suonerebbe allora «là non i ventiquattro corpi, [non] le caste».

Nella lista degli *avatāra* più nota si parla di dieci e non di ventiquattro *avatāra*, ma si tenga presente che essa ha acquistato preminenza sulle altre, diventando in qualche modo canonica, solo in epoca medioevale, mentre nei testi antichi si trovano liste molto diverse che enumerano da sei a trentanove *avatāra*. Nel solo *Bhāgavata-purāṇa* si trovano ben tre liste differenti di *avatāra*: ventidue in I, 3, 6-25, ventiquattro in II, 7, 1-38 e diciannove in XI, 4,6-23. È degno di nota il fatto che ventiquattro sono pure le “forme” di Viṣṇu (*caturviṃśati-mūrti*), che si differenziano per la diversa sistemazione dei vari *āyudha* nelle sue quattro mani (sul tema si veda S. Piano, *Sanātānadharmā. Un incontro con l’«induismo»*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 149; sugli *āyudha* cfr. anche *supra* cap. III,

2.3; 3.3 e note 71 e 130). Come si è già accennato nella nota introduttiva, il poeta non necessariamente intende qui negare l'esistenza degli *avatāra* e neppure l'aspetto personale di Dio o l'efficacia delle pratiche yoghiche, semplicemente tutte queste cose, ancora legate a un'esperienza umana relativa e concettualizzante, si dissolvono nell'esperienza suprema, nella quale il regno dell'illusione (l'"addobbo di *māyā*" del verso successivo) è totalmente trasceso.

3b – *Rāmānanda svāmī ramaiṁ akhaṁḍa*. La mia interpretazione si discosta da quella di Shukdev Singh, suffragata anche da quella di Barathvāl (*RHR*, pp. 8-9), che dà al verbo *ramnā* il significato di "gioire, godere" e riferisce *svāmī* a Rāmānanda: «Svāmī Rāmānanda gode di una beatitudine perenne». Il verbo *ramnā* ha effettivamente entrambi i significati, quello di "gioire" e quello di "pervadere", per cui anche l'interpretazione di Shukdev Singh appare perfettamente legittima, oltre che compatibile col tema del *pad*. La mia opzione tiene conto del fatto che "*svāmī*" non è in posizione attributiva rispetto a "*rāmānaṁda*" e che "*rāmānaṁda*" è in posizione genitivale rispetto a "*svāmī*". Il termine "*akhaṁḍa*" significa letteralmente "indiviso" ed esprime l'idea di una pienezza totale, non suscettibile di interruzioni o divisioni di sorta: tale pienezza andrebbe interpretata in senso temporale secondo Shukdev Singh ("perenne"), mentre nella mia interpretazione è riferita alla totalità dell'universo, analogamente a *Rāma rakṣā* 3, dove il termine compare nell'espressione sanscrita *akhaṁḍamaṅḍalākāraṁ*.



YOGA CIMTĀMANI

1. *Om*. È difficile, molto difficile, fratello:
la fortezza del corpo non viene ascesa.

Nella valle della regione occidentale
un'intera armata è schierata.
2. Dove sono gli elefanti di *nād* e *bindu*
il *Satguru* ti porta con sé.

Il *Satguru* regalmente risplende
e la musica augurale del Nome è suonata.
3. Dove sboccia il loto dagli otto petali
l'oca selvatica è dimentica nel lago.

Dove un intenso piacere è goduto
là è la dimora dell'oca selvatica.
4. Impara la Parola, comprendi la Parola, riconosci la Parola attraverso la Parola,
fratello!

La Parola invero dimora nel cuore, la Parola invero dimora negli occhi, la
gloria della Parola cantano i quattro *Veda*.
5. La Parola invero dimora nel cielo, la Parola invero dimora negli Inferi, la
Parola invero irraggia il corpo e il cosmo.

Guardala in te stesso, contemplala nell'universo, meditala dentro di te,
fratello!
6. Dice Rāmānanda: ho trovato il *Satguru* grazie alla sua misericordia. Ascolta,
fratello, la Parola di Verità!

Santità e giustizia sono la vera regalità.
7. O *sant*, prostratevi alla visione
e con naturalezza attraversate l'oceano dell'esistenza.

Gioisci alla Parola *soham*
e conquista la dimora indivisa dell'esperienza suprema.
8. Ora volgiti e ascendi lontano
dove si estende tutta la città.

Abbi cura del tuo corpo, fratello,
dove rifulge la Luce di Rāma.

9. Percorri la città di Surati,
dove ha sede il palazzo dell'*ātmā*.

Dove le radici dell'oceano dei sensi s'incontrano
metti il piede sinistro.

10. Metti il piede destro nel mezzo
e preparati un *āsana* nella dimora immortale.

Bevi dodici misure d'aria,
rivolgiti e ascendi alla dimora che è posta sul tuo capo.

11. Fa' dei tuoi occhi due frecce,
tendi l'arco rovesciato delle sopracciglia,

Fa' il bagno sacro a Trivenī
e il tuo andare e venire avrà fine.

12. Uno strumento invisibile suona
e la sua voce risiede nell'oceano.

Uno strumento invisibile continua a suonare.

13. I *sant* lodano il Signore al di là della parola.
Ci sono due laghi e due colline.

Là dove s'ergono le fiamme della natura
pende una collana preziosa.

14. C'è un germoglio alle radici dell'orecchio.
Se le radici sono tagliate, non preoccuparti dei fiori.

Māyā è il nodo scorsoio di Brahmā,
ma è un nodo d'amore.

15. Suona una tromba senza esser suonata
e spontaneamente sorge il sole a Occidente.

L'ape nera è assetata di profumo
e ha preso dimora nel loto.

16. L'asceta dalla rossa tunica ha dato ai sensi riposo,
lo stato di *unmanī* è pieno di nuova luce.

17. Simile a uno scuro albero di mogano
una nuvola si spiegò nel cielo.

Portò una pioggia di nettare
e riempi il fiume dal flusso contrario.

18. Questa è la regola: bisogna salire sessantaquattro scalini.

L'oca selvatica venne a posarsi sulla riva:
notte e giorno becca i diamanti dell'amore.

19. Rāma sta vagando negli occhi, ma nessuno conosce questo mistero.

Per colui che ha trovato il *Satguru* pienamente si compie il *muḥarram*.

20. Dice Rāmānanda: Figlio, hai trovato l'inaccessibile sentiero!

Il vessillo dell'Invisibile è piantato sulla riva del lago.

21. Il *sādhu* gioca come un saltimbanco dagli occhi bendati.

Una luce indivisa rifulge senza olio né stoppino.

22. Il *sādhu* saggia la Parola nel gioco di *surati e nirati*.

23. Un festone di perle è appeso a uno splendore di diamanti.

Il sole e la luna non giungono là dove il devoto ha ottenuto la visione divina.

Nota introduttiva – Ben poco può essere detto circa le fonti manoscritte di *Yoga cimtāmaṇi*. Baṛathvāl si limita a dire di averne ricevuto il testo, insieme con quello di *Rāma rakṣā*, da un gentiluomo *vaiṣṇava* di cui non cita il nome. Alcuni versi di *Yoga cimtāmaṇi* sono riportati da R. Śukla in *op. cit.*, p. 85 e precisamente quelli che corrispondono ai versi 1ab, 2ab, 3ab, 4b, 6 e 9ab del testo edito da Baṛathvāl. I due testi sembrano concordare in buona sostanza, giacché i passi citati da R. Śukla presentano pochissime e trascurabili varianti rispetto al testo edito da Baṛathvāl. La variante di maggior rilievo si trova nel primo verso che, nel testo di R. Śukla, recita *vikāṭa kaṭaka re bhāī*, mentre in quello di Baṛathvāl *om akaṭa bikaṭa re bhāī*. Anche per quanto riguarda l’attendibilità dell’attribuzione di *Yoga cimtāmaṇi* a Rāmānanda non vi sono particolari argomenti né a suo sostegno, né a suo sfavore. Secondo R. Śukla e H. Dvivedī, *Yoga cimtāmaṇi* e *Rāma rakṣā* sarebbero da attribuirsi alla *tapasī śākhā* dei Rāmānandī, cioè a quei Rāmānandī che, come sappiamo, vennero a stretto contatto con i *nāthyogī* e in qualche modo, forse, si fusero anche con essi (cfr. R. Śukla, *op. cit.*, p. 83 e *Hindī sāhitya. Udbhav aur vikās*, Rājkamal prakāśan, Dillī 1987, IV ed., p. 77). Anche B. Śrīvāstav esclude decisamente che l’attribuzione a Rāmānanda possa avere un qualche fondamento, adducendo a sostegno della sua tesi le caratteristiche rozze della lingua e il fatto che nessuno fra i doti *rāmānandī* di Ayodhyā da lui consultati ne fosse a conoscenza (in *op. cit.*, pp. 165-166). Occorre rilevare che B. Śrīvāstav, per sua stessa ammissione, non conosceva l’intero testo, ma soltanto i pochi passi citati da R. Śukla. Inoltre le sue argomentazioni, pur degne di considerazione, possono esser facilmente contestate. Il carattere rozzo della lingua potrebbe esser dovuto al fatto che questi insegnamenti di Rāmānanda sono stati raccolti dai suoi discepoli, assai meno colti e letterati di lui, o alle inevitabili corruzioni di una lunga tradizione orale e manoscritta, o più semplicemente al fatto che – come già s’è detto (cfr. cap. IV, 1.1 *supra*) – anche Rāmānanda, quando si esprimeva in vernacolo, utilizzasse quella rozza *sādhukkari bhāṣā*, nella quale si esprimevano i suoi discepoli illetterati. Alla seconda obiezione di Śrīvāstava si può rispondere che il testo potrebbe esser giunto fino a noi attraverso una tradizione locale, senza contare che in un *sampradāya* così grande, composito e articolato come quello dei Rāmānandī non è certo strano che un canto in *sādhukkari bhāṣā*, per quanto attribuito a Rāmānanda, possa essere sconosciuto ai *rāmānandī*, magari fortemente “sanskritizzati”, di una particolare località.

Il titolo *Yoga cimtāmaṇi* significa “la pietra filosofale dello yoga”. *Cintāmaṇi* (lett. “la gemma del pensiero”) è, infatti, la pietra che esaudisce tutti i desideri e che è in grado di trasmutare qualunque sostanza in oro: nel titolo si può dunque leggere un riferimento a quella trasmutazione interiore che opera nel praticante la disciplina yoghica. *Cintāmaṇi* può anche essere figura dell’Essere Supremo (*tumma cimtāmaṇim hoha*, «Tu sei *cintāmaṇi*», dice Raidās rivolgendosi a Dio, in *RV, Pad 50, 1, 204*), figura di Colui, conseguito il quale nulla più resta da desiderare o da conseguire, per usare un’espressione assai comune nelle Scritture. Per questo Kabīr dice che *cyaṃtāmaṇi mana maim basai*, cioè che questa gemma, fra tutte preziosa, dimora nella mente, nell’interiorità dell’uomo. Secondo Svāmī Kārpātrī, la pietra che esaudisce i desideri è figura del supremo Sé perché

manifesta gli oggetti desiderati rimanendo inalterata (*nirvikār*). (*Śrībhagavatītattva* V.3.5, in: *Symboles du monothéisme hindou, cit.*, p. 294; traduzione p. 162).

Nel titolo è indicato quello che è il tema centrale di questa poesia: lo yoga. In essa infatti, con un linguaggio fortemente simbolico, a volte ermetico e oscuro, ma certo ricco di suggestione, sono impartiti insegnamenti yoghici e ci sono allusioni a esperienze che caratterizzano il cammino interiore di uno *yogī*, fino al trionfo finale della luce divina.

1 – Gli aggettivi “*akāṭa*” e “*vikaṭa*”, che subito dopo l’*Oṃ* aprono la poesia, ci introducono nell’atmosfera dell’*agam panth*, l’“inaccessibile sentiero”, estremamente arduo da trovare e da percorrere, che è figura del cammino interiore, della pratica ascetica (cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 20a *supra* e, più oltre, a *Yoga cīmāmaṇi* 20). Il sentiero, in questo caso, è quello che conduce alla “fortezza” (“*garha*”) che appare a tutta prima inespugnabile. Qui l’immagine si fa trasparente poiché il testo recita esplicitamente “*kāyā garha*”, la “fortezza del corpo”: si tratta di un simbolo presente anche in Gorakhnāth che parla di questa fortezza del corpo dove sono presenti le dimore degli dèi e i luoghi santi e dove, nella propria vera e innata natura, è possibile incontrare l’Imperituro (*sahaja subhāi mile abināsī*), ma è una fortezza, quella del corpo, che pochissimi riescono a conquistare (*kāyā garha jītaigā biralā koī*, in *GB, Pad* 23, p. 116). Il simbolo della fortezza è poi ripreso da Kabīr, dove ricorre con una certa frequenza: si tratta di una fortezza che va custodita dall’assalto dei sensi e delle passioni, con l’aiuto del guru e della compagnia dei *sant* (*satsaṅga*) e dove bisogna salire fino in cima (evidente riferimento al *sahasrāra*), abbattendo le dieci porte (i nove orifici del corpo più il *brahmarandhra* che è il decimo, su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 16a) per ricevere in premio il regno da parte dell’Imperituro (cfr. *KG, Pad* 359, p. 156; 262, p. 132; *Sākhī* V, 8, p. 10; XII, 7, p. 16; *KV, Rāgu Sūhī* 5, pp. 347-48 e *Rāgu Bhairau* 17, p. 381). Il simbolo della fortezza (*garh* o *koī*) per indicare il corpo o più raramente il *sahasrāra-cakra* è assai comune anche negli altri *sant*. Cfr. per esempio *RSV* 126, 11, p. 167; Palṭu citato da D. Gold, in *The Lord as Guru*, Oxford University Press, New York 1987, pp. 66; Sundardās e Dariyā Sāhab, citati da P.Śukla, in *op. cit.*, pp. 123-124. In *Gyāna tilaka* I, 6 la “fortezza” è invece la *buddhi* (l’“intelletto”, secondo M. Piantelli, la consapevolezza, «intesa come quella facoltà psichica superiore da cui dipendono ideazione, comprensione e conoscenza astratta». Cfr. *Scritti scelti di Mario Piantelli*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2013, p. 257, n. 116).

La *sādhanā* si configura qui come una battaglia terribile, per vincere la quale è necessario disporre di un esercito. La battaglia si combatte nella valle della *susumnā*, la “regione occidentale”, che è quello stesso “Occidente” che abbiamo incontrato in *Rāma rakṣā* 18: anche in quel contesto si parla di una lotta. Il simbolismo della battaglia o della lotta, per significare le tremende difficoltà che s’incontrano sul cammino spirituale e l’atteggiamento forte e agguerrito che deve mantenere il *sādhak* nell’affrontarle, ricorre spesso nei canti attribuiti a Rāmānanda: si veda *Rāma rakṣā* 9,17 e *Gyāna tilaka* I, 2-5 e III, 44 e 56 e il commento a *Rāma rakṣā* 9de. Per approfondimenti sul tema cfr. P. Caracchi, *The*

Hero in Sant Tradition, in Hindu Masculinities Across The Ages: Updating The Past, edited by A. Monti, L'Harmattan Italia, Torino 2002, pp. 223-245.

2a – Su *nād* e *bindu* v. il commento a *Rāma rakṣā* 11d.

2c – Nel testo *satguru sāha virājai*, dove “*sāha*” è interpretabile come *śāh*, termine persiano che significa “grande re”, “imperatore”. Quanto a “*virājai*”, anche se il verbo *virājñā*, nel linguaggio comune, significa “sedere”, “dimorare”, “esser presente” (usato in genere in un contesto onorifico), mi è sembrato che il suo primo significato, quello di “risplendere”, di “esser radioso”, meglio si accordasse con il tono e il senso del verso.

2d – Con “musica augurale” è stato reso il termine “*naubata*” che, propriamente, indica gli strumenti musicali (si tratta generalmente di *śahnāī*, tamburi e altri semplici strumenti popolari), che vengono suonati nei templi e anche nelle case private in occasione di matrimoni, feste e ricorrenze religiose. Accanto alla porta principale dei palazzi antichi si può ancora oggi vedere un’alta piattaforma edificata appositamente per i suonatori di *naubat*. La *naubat* del Nome divino (sulla cui importanza nei *sant* rimando alla nota a *Gyāna līlā* I, 4cd) ha qui la funzione di aumentare lo zelo del praticante-guerriero nella battaglia per la conquista della fortezza, come bene osserva anche Baṛathvāl nel suo commento (*RHR* p. 6). Significativamente Gulāl Sāhab parla di una *naubat* che risuona incessantemente, durante tutti gli otto *pahār* del giorno, mentre sorge la conoscenza del *sahaj* (in B. Miśra “Mādhav”, *op. cit.*, p. 192). Anche Kabīr parla di una *naubat* che suona notte e giorno nello *śūnya* (cfr. *KVD*, p. 247).

3ab – L’elenco più noto e più “canonico” dei sette *cakra* (o dei sei più uno, il *sahasrāra*) non comprende alcun *cakra* raffigurato come loto dagli otto petali (*aṣṭadala kamala*), ma se ne trova menzione in diverse fonti, a partire dalla *Haṃsa-upaniṣad*, dove si dice che lo *haṃsa* risiede nel loto del cuore (*hṛdaya-cakra*) che ha otto petali (*Le Upaniṣad dello yoga*, a cura di J. Varenne, Mondadori, Milano 1988, p. 119). A proposito di questo passo della *Haṃsa-upaniṣad*, A. Avalon sostiene che il loto dagli otto petali dello *hṛdaya-cakra* sarebbe da collocarsi proprio nel cuore (*hṛdaya*), vicino all’*anāhata*, il *cakra* raffigurato come un loto dai dodici petali, che è posto, come gli altri cinque *cakra* principali, in corrispondenza della spina dorsale, lungo il *meru-daṇḍa*. Questi due centri sottili, trovandosi entrambi nella regione cardiaca, verrebbero a volte confusi, essendo entrambi chiamati *hṛdaya-cakra*. Cfr. *Il potere del serpente*, Mediterranee, Roma 1974, II ed., pp. 100 e 204. Ma la questione dell’*aṣṭadala kamala* si complica non appena si cerchi di approfondirla. G.W. Briggs descrive il loto dagli otto petali dello *hṛdaya-cakra* come un piccolo loto rosso, posto al di sotto dell’*anāhata-cakra*; esso sarebbe considerato come la sede dell’Iṣṭa-devatā e chiamato anche *ānandakanda* (cfr. *Gorakhnāth and the Kānphaṭa yogīs*, Motilal, Delhi 1938, rep. 1973, p. 314). A. K. Banerjea pone il loto dagli otto petali all’interno stesso dell’*anāhata-cakra*, splendente e rivolto verso il basso (*adhomukha*): in esso rifulge Śiva nella forma del *līṅga* (*Philosophy of*

Gorakhnath with Goraksha-vacana-sangraha, Delhi 1988, I ed. Gorakhpur 1962, p. 177). N.N. Upādhyāya riporta un elenco di nove *cakra*, tratto dal commentario a un poemetto di Dādū, *Grāmth kāyā belī* (edito in *DDG*, pp. 499-503), nel quale figura un *nirañjana-cakra* con otto petali posto tra il *cakra* dell’ombelico e quello del cuore (*op. cit.*, p. 476). Anche nei canti dei *sant* si trovano menzioni di un *aṣṭdal kamal* o di un *aṣṭakamal*, posizionato vicino o dentro al cuore. Cfr., per esempio, *KG, Pad 4*, p. 79; *SG, Padāvalī Granth*, 109, 1, vol. II, p. 1031; *Kabīr-Raidās kā samvad*, in D.N. Lorenzen, *Praises to a Formless God*, *cit.*, p. 187. Tuttavia il loto del passo di cui ci stiamo occupando potrebbe anche essere un diverso loto, dato che sboccia in un *sarovar* nel quale lo *haṃsa*, simbolo del *jīva*, ha trovato la sua vera dimora in una dimensione di felicità piena. Il *sarovar* in questione, abitato dallo *haṃsa* (su cui cfr. note a *Rāma rakṣā* 15b e, più avanti, a *Yoga ciṃtāmaṇi* 18bc), dovrebbe essere il Mānsarovar, uno dei simboli più comuni del *sahasrāra*. Lo si trova per esempio in *DDG, Pad X*, 1, p. 412 e XXIII, 33, 2-3, p. 479; *KG, Sākhī*, V, 39, p. 12; *Pad 344*, p. 153 e 328, p. 149; *KB, Śabda* 33-34, p. 123; Dariyā Sāhab, *Rāga Bhīmapalāsī. Tāla titālā*, in B. Miśra “Mādhav”, *op. cit.*, p. 233 e Garibdās, *Rāga Bilāvala*, in *Himḍī samtkāvya-samgrah*, *cit.*, p. 325. Anche se talvolta il Mānsarovar viene collocato nell’*anāhata-cakra*, quindi nella zona del cuore, il contesto di questo passo fa piuttosto pensare al *sahasrāra*, che, del resto, è la sua collocazione più consueta. Il loto dagli otto petali di cui qui si parla potrebbe dunque sbocciare nel *sahasrāra-cakra* e collocarsi al di sopra di esso. Sono queste le caratteristiche del *surati-cakra*, di cui parla H. Dvivedī (in *Kabīr*, *cit.*, p. 58), che è posto dai *sant* al di sopra dello stesso *sahasrāra*. Per i *sant*, l’assorbimento in questo *surati-cakra* sarebbe l’unica garanzia che ha uno *yogī* di non tornare a esser preda delle turbolenze mentali, una volta uscito dallo stato di *samādhi* in cui entra quando raggiunge il *sahasrāra-cakra*. Questa visione ben si accorda con la prospettiva devozionale dei *sant*, nella quale la *bhakti* (qui *surati* che ne è una manifestazione; cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 14 ab) ha un primato assoluto, per cui ogni pratica yoghica può avere senso solo se finalizzata al raggiungimento dell’unione con Dio come culmine dell’esperienza ascetica e mistica. Il loto a otto petali è connesso con l’assorbimento in *surati* per Dariyā Sāhab: *aṭhadala kaṃvala surati lau lāya*, «Mi sono assorbito in *surati* nel loto dagli otto petali» (in *Bheda*, in *Himḍī samtkāvya-samgrah*, *cit.*, p. 290).

3c – “Intenso piacere” rende “*rāga*”: l’interpretazione di questo termine come “piacere”, “felicità” è di Shukdev Singh e anche a me è sembrata la più confacente al contesto, considerando anche il fatto che la dimora dello *haṃsa* è spesso indicata col termine di *sukhsāgar*, l’“oceano della gioia” o “del piacere” (per esempio in *DDG, Pad VII*, 22, 3, p. 375; XII, 1, 3, p. 420 e in *KG, Pad 150*, p. 102). Tuttavia rimangono certamente aperte altre possibilità interpretative: per esempio *rāg* potrebbe significare “sentimento”, “passione”, con chiaro riferimento alla *bhakti*, l’amore devozionale che comporta anche un profondo coinvolgimento emotivo e sentimentale da parte del devoto. *Rāg* inoltre potrebbe essere interpretato come “colore” oppure come “musica”, con riferimento a due elementi che spesso caratterizzano l’esperienza mistica (sul colore cfr. il

commento a *Pad* 5, 1a; per quanto riguarda la musica basti pensare alle diverse manifestazioni dell'*anahad nād*, su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 6b, o al *naubat nām*, di cui si parla nel verso precedente).

4 – È stato reso con “Parola” il termine *śabda*, uno dei più usati dai *sant* per indicare sia l’Assoluto (come *Śabda-brahman*, cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 6d), sia una modalità dell’esperienza dell’Assoluto o, spostando il punto di vista, un modo di manifestarsi dell’Assoluto stesso nel corso dell’esperienza mistica (l’*anahad nād*, chiamato anche, non a caso, *anahad śabda* come in *Rāma rakṣā* 7d), sia infine un mezzo per raggiungere questa esperienza (la concentrazione sul *nād* o la ripetizione del nome di Dio). Infatti, nelle “parole” dei *sant* (che sono anch’esse chiamate *śabda* o, più comunemente, *sabad*), *śabda* è spesso il Signore stesso nella sua forma propria (*sabada sarūpī svāmī āpa birājai*, *Dulāndās, Bheda*, in *Himḍī samtkāvya-saṃgrah*, *cit.*, p. 307), *śabda* è ciò da cui tutto nasce e in cui tutto si riassume (*sabadaiṃ saba ūpajai, sabadaiṃ sabai samāi*, *DDG, Sākhī* XXII, 1, p. 227). *Śabda* può ancora essere *nām*, il nome di Dio, la gemma fra tutte preziosa (*KD* 229), e *śabda* è anche la parola del Guru che illumina e che salva (*DDG, Sākhī* I, 23-28, pp. 3-4) o il *mantra* da lui ricevuto, ripetendo il quale si raggiunge l’altra riva. Un’intera sezione delle *Sākhī* di Kabīr e di Dādū è dedicata a *śabda* (rispettivamente la XL e la XXII). Per approfondire la dottrina di *śabda* nei *sant* cfr. H. Dvivedī, *Sahaj sādhanā*, *cit.*, pp. 46-50 e P. Caracchi, *La mistica della Parola nei canti dei sant*, in A. Pelissero, M. P. Candotti, T. Pontillo, S. Piano, P. Caracchi, A. Consolaro, *Parola e pensiero nell’India*, a cura di A. Pelissero, “Humanitas” LXI, n. 3, maggio-giugno 2006, pp. 490-530.

5 – “Inferi” rende “*pātāla*”, su cui cfr. il commento a *Āratī* 5. “Il corpo e il cosmo” rende “*piṇḍa brahmāṇḍa*”: l’equivalenza tra microcosmo e macrocosmo, cioè tra il corpo umano (*piṇḍa*) e l’universo (*brahmāṇḍa*) è uno dei principi fondamentali della dottrina di Gorakhnāth, che ha profondamente influenzato anche i *sant*. Secondo tale principio, tutto ciò che si trova nell’universo si trova anche nel corpo umano. Anche Kabīr esplicitamente afferma: *brahmaṇḍe so pyaṇḍ jāṃni*, «ciò che c’è nell’universo, c’è nel corpo», in *KG, Pad* 328, p. 149. Cfr. anche *KG, Pad* 180, p. 111 e *KVD* 8, p. 241 e 17, 17, p. 253. Da questo punto di vista, entrare dentro di sé, conoscersi equivale a conoscere quelle stesse forze che reggono l’universo. È questo il senso del passo successivo (5b) dove si legge: *āpa meṃ dekha le sakala meṃ pekhale*. Sull’equivalenza di *piṇḍa* e *brahmāṇḍa* nei *nāth* e nei *sant* cfr. A. K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath*, *cit.*, cap. XV, pp. 195-205; H. Dvivedī, *Nāth sampradāya*, *cit.*, pp. 114-126; *Sahaj sādhanā*, *cit.*, pp. 22-23 e *Kabīr*, *cit.*, pp. 72-73; N.N. Upādhyāya, *op. cit.*, pp. 321-326 e 471-84.

7 – “Con naturalezza” nel testo è “*sahaja*”, su cui cfr. il commento a *Pad* 4, *ṭek*. Su *so’ham* (nel testo *soham*) si veda il commento a *Rāma rakṣā* 15b. “Indivisa” rende il termine “*akhaṇḍa*”, sulla cui intensa pregnanza, impossibile da rendere in traduzione, cfr. il commento a *Pad* 6, 3b.

8ab – Nel testo *aba ulaṭa caṛhanā dūra / jahāṃ nagara basatā hai pūra*, ove si

può leggere una duplice allusione. Da un lato l'allusione è al “rovesciamento” (la “conversione” in termini cristiani) di tutto il proprio essere, necessario per “ascendere” (“*carhanā*”) alla mistica città di cui si parla nei passi seguenti, per cui i sensi e la mente si ritraggono dai loro oggetti esteriori e tutto l'essere si concentra in Dio dimorante nell'interiorità dell'uomo (è questo uno dei significati dell'*ulṭā sādhanā*, la pratica o l'ascesi del “rovesciamento”). Dall'altro vi possiamo leggere anche un chiaro riferimento alle tecniche dello *haṭha-yoga* e, in particolare, a quella consistente nel rovesciare il normale flusso del *prāṇa* per convogliarlo e farlo salire (anche qui troviamo rovesciamento e ascesa) verso la sommità del capo, dove i *sant* localizzano la meravigliosa città di Suratī, che è il luogo del mistico incontro con l'Amato divino (cfr. anche *supra*, il commento a 3ab sul *surati cakra*). In questa città, nella descrizione di Kabīr, giorno e notte piovono perle e risplende la luce, sbocciano loti privi di radici e altri fiori meravigliosi e la mente si diletta ascoltando il suono del flauto divino. È un luogo sommamente desiderabile, ma inaccessibile, tanto che neanche il sole e la luna vi possono arrivare; il *sant* però può raggiungerlo grazie all'aiuto del *Satguru* (cfr. H. Dvivedī, *Kabīr, cit.*, p. 205). È qui spontaneo paragonare questa città con la Gerusalemme celeste dell'Apocalisse (21, 10-27); esiste però fra le due “città” una differenza fondamentale: mentre quella dell'Apocalisse è collocata in una prospettiva escatologica, quella dei *sant* è una realtà interiore raggiungibile qui e ora attraverso l'*agam panth* della *sādhanā yoghica*. Come chiaramente dice il nostro testo qui di seguito, è nel corpo che “risplende la Luce di Rāma”.

8cd-9ab – Così Barathvāl commenta questo passo: «Rāmānanda insegnò al *sādhak* a passeggiare nella città di Surati. È proprio in Surati che c'è il palazzo dell'*ātmā*, la dimora dell'*ātmā*. Là bisogna cercarlo. Quella è la prosperosa città nella quale si può trovare la ricchezza sotto forma dell'*ātmā*. Per giungere là c'è una lunga strada al rovescio (*ulṭā*). Ma Surati non si trova in nessun luogo esterno, è presente solo qui. Solo qui c'è la luce di Rāma». (*RHR*, pp. 6-7)

9cd-10a – In questo passo si fa riferimento ad alcune tecniche dello *haṭha-yoga*, a partire dal *siddhāsana*, la “postura perfetta” o “dei *siddha*”. Il luogo in cui «le radici dell'oceano dei sensi s'incontrano» è probabilmente la zona perineale dove la fisiologia mistica dello *haṭha-yoga* situa idealmente il *mūlādhāra-cakra*. Secondo Shukdev Singh, l'idea espressa da questa immagine è che, come tutti i fiumi s'incontrano nel mare, così tutti i sensi s'incontrano nel *mūlādhāra*, che ne è in qualche modo la radice. Ora il *siddhāsana* – in una delle sue tre varianti, detta *vajrāsana* – si esegue proprio stando seduti col tallone sinistro premuto contro il perineo, il tallone destro sopra i genitali e, naturalmente, la spina dorsale perfettamente eretta. Come la *khecarī mudrā* è considerata la principale fra tutte le *mudrā* (cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 19b), così lo è il *siddhāsana* fra tutti gli *āsana* (cfr. *Haṭha-yoga-pradīpikā* I, 43 e *Śiva-saṃhitā* V, 30: *nāsanam siddhasadrśam*). Alla sua pratica si attribuisce fra l'altro la capacità di purificare le 72.000 *nādī* e di ingenerare lo stato di *unmanī* (su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 15d). Sul *siddhāsana* cfr. *Haṭha-yoga-pradīpikā* I, 34-43; *Śiva-saṃhitā* III, 85-87 e *Gheraṇḍa-saṃhitā* II, 7.

10b – Il testo, che recita: *āsana amara ghara karanām*, secondo Shukdev Singh, andrebbe diversamente interpretato come: «nell’*āsana* dell’immortalità costruisci la tua dimora», riferendo “*amara*” ad “*āsana*” anziché a “*ghara*”. La mia interpretazione è confortata da un verso di Garībdās: *amarāpura āsana karai* (citato da B. Miśra “Mādhav”, in *op. cit.*, p. 251) dove “*amara*” è inequivocabilmente riferito a “*pura*” e dove “*pura*”, “città”, è chiaramente un equivalente simbolico di *ghar*, la casa o la dimora, che può indicare sia il cuore, come sede ideale dell’*ātmā* (come in *Kahām jāise* 1a), sia il *sahasrāra*, al quale deve ascendere lo *yogī* (la “dimora posta sul capo” del passo seguente). Poiché *āsana* significa sia il “seggio” utilizzato durante il culto o durante la pratica yoghica, sia le diverse posture dello yoga, il verso si potrebbe anche interpretare: «esegui l’*āsana* nella dimora immortale», con evidente allusione al *siddhāsana*. Questa lettura di *āsana* meglio si adatterebbe anche all’interpretazione di Shukdev Singh (dove “*amara*” è riferito ad “*āsana*”), che può essere intesa come un invito allo *yogī* a rimanere lungamente (*ghara karanām*) seduto in *siddhāsana*, essendo questo l’*āsana* che conferisce l’immortalità (*āsana amara*).

10c – *Dvādaśa pavana bhara pītā* (dove “*pītā*” va probabilmente letto “*pīnām*”, in conformità con *dharanām*, *karanām* e *caṛhanām*, che concludono rispettivamente 10 a, 10b e 10 d): i “dodici venti” alludono alle dodici misure di aria che secondo i testi sono espirate nel corso di una respirazione normale. La misura in questione è l’*aṅgul*, “dito”, unità di misura che corrisponde appunto alla larghezza di un dito. Si parla esplicitamente di “dodici *aṅgul*” in *GB, Machīmdra Gorakha bodha* 20, p. 188 (*dvādasa aṅgula bāī*, che sta per *vāyu*) e in *NSB* 592, p. 55 (*dvādasa aṅgula pavana*). Cfr. anche *Gheraṇḍa-saṃhitā* V, 86. La tecnica yoghica a cui allude questo passo è evidentemente quella del *prāṇāyāma*.

10d – *Ulaṭa ghara śīṣa ko caṛhanām*: qui l’allusione è ancora una volta al *prāṇāyāma*, nel quale il normale flusso del *prāṇa* viene capovolto (“*ulaṭa*”): anziché uscire verso l’esterno, il *prāṇa* è fatto salire lungo la *suṣumnā* verso il *sahasrāra*, la mistica casa posta sul capo (“*ghara śīṣa*”). Così interpreta anche Baṛathvāl, che parafrasa *caṛhnā* col suo causativo, *caṛhānā*, “far salire” (*RHR*, p. 4), dove ciò che deve esser fatto salire sono proprio i “dodici venti”. Ma non è certo un caso che il verbo qui non sia al causativo: a salire infatti non è soltanto il respiro, ma anche la mente, che sempre lo accompagna, e tutto quanto l’essere dello *yogī*. In altre parole, la salita fisica del respiro è soltanto il supporto per una totale revulsione interiore: è rimarchevole il fatto che ritornano anche in questo passo i due verbi del v. 8 indicanti rivolgimento-conversione (*ulaṭhnā*) e ascensione (*caṛhnā*).

11ab – Molto probabilmente questo passo si riferisce a un’altra pratica yoghica molto diffusa, presente anche nella *Bhagavad-gītā* (V, 27 e VIII, 10): quella di fissare lo sguardo nello spazio fra le sopracciglia, che si considera la sede del così detto “terzo occhio” (il *divya-caṅṅsus* o *jñāna-caṅṅsus*) e che corrisponde all’*ājñā-cakra*. Così interpreta anche Baṛathvāl nel suo commento (*RHR*, p. 5).

Esortazioni a concentrare lo sguardo nel luogo fra le sopracciglia (*bhrū-madhya*) non mancano nei canti dei *nāth* e dei *sant* (si veda per esempio *GB, Sabadī 275*, p. 83).

11c – È uno degli antichi nomi di Prayāg, così detta perché situata alla confluenza di tre (*tri*) corsi d’acqua (*venī*): la Gaṅgā, la Yamunā e la sotterranea e misteriosa Sarasvatī. Per analogia i *nāth* e i *sant*, in accordo con i testi di *haṭha-yoga*, chiamano Triveṇī il mistico punto d’incontro delle tre *nādī* – *iḍā* (Gaṅgā), *piṅgalā* (Yamunā) e *suṣumnā* (Sarasvatī) – punto che viene individuato solitamente nell’*ājñā-cakra* o, secondo la *Śiva-saṃhitā* (V,131), poco al di sopra, all’imboccatura del *brahmarandhra*. In un *pad* di Kabīr, Triveṇī è collocata al di sopra dei sei *cakra* (in *KG, Pad 171*, p. 108, dove Prayāg è detta Tīrtharāja, “re dei luoghi santi”, uno dei suoi appellativi tradizionali, su cui cfr. nota 9 a cap. II). “Fare il bagno sacro a Triveṇī” o “a Trikuṭī”, è un’espressione ricorrente nei *sant* per significare il trascendimento d’ogni dualità e l’unificazione del proprio essere in Dio. Cfr. *Śiva-saṃhitā* V, 134; *KG, Pad 4*, p. 70; 204, p. 118; 325, p. 148; 362, p. 157 e Beṇī, in *GGs, Rāgu Rāmakālī 1, 1*, vol. III, p. 649. Cfr. anche *Manasī sevā 8*, in *RHR, Pariśiṣṭha 2*, p. 28.

11d – *Terā meṭa jāya āvā jāṃna*: il ciclo delle rinascite (cioè l’“andare e venire”) ha termine per colui che ha raggiunto l’unione con Dio. I verbi “andare” e “venire” per indicare il ciclo delle rinascite sono impiegati comunemente dai *sant*. Passi molto simili a questo si trovano per esempio nella *Kabīr Granthāvalī: miṭi gayā āvana jāṃnā* (*KG, Pad 6*, p. 71) e *āmvaṇa jāṃṇī miṭi gaī* (*Pad 156*, p. 104). Un uso analogo dell’espressione “andare e venire” si trova anche, per esempio, in *KG, Pad 196* e *197*, p. 116 e 332, p. 150; *DDG, Sākhī IV*, 86, p. 52; *GGs, Sirī Rāgu, Aṣṭapadī I, 5, 7*, vol. I, p. 188. L’interpretazione in chiave, per così dire, “escatologica” di “andare” e “venire” è certamente quella più evidente e quella che meglio si adatta a ogni contesto, ma non ne esaurisce tutta la ricchezza espressiva e simbolica. L’“andare e venire” è anche quello del respiro, che mai si arresta se non nella pace profonda del *samādhi*; è anche l’irrequietezza della mente, che al respiro è strettamente legata: mente e respiro si chetano entrambi nelle acque sacre di Triveṇī.

12 – È evidente il riferimento all’*anahad nād*, su cui cfr. le note a *Rāma rakṣā 6b* e *7cd*.

13bcd – Non è facile penetrare nel significato simbolico di queste immagini. L’interpretazione di Shukdev Singh è che qui sia descritto semplicemente un paesaggio fiabesco. La fiaba popolare, o meglio il noto tema fiabesco a cui qui si farebbe riferimento è quello dell’eroe che, per conquistare la principessa amata, deve trovare una preziosa collana dopo aver superato molti ostacoli e molte prove (i laghi, le colline, le fiamme): dunque ancora un’immagine di quell’*agam panth* che porta il *sant* (l’eroe) alla conquista dell’Amato Divino. Oltre a quest’interpretazione, che mi sembra assai convincente, mi pare che si possa anche ipotizzare che – nel passo *jahām kudaratha ko jhāra* – il termine arabo

qudrat, dal significato di “natura”, ma anche di “forza”, “energia”, possa alludere alla *prakṛti* o a Kuṇḍalinī. Così pure si può ipotizzare che i due laghi, di cui qui si fa menzione, abbiano a che fare con i laghi di cui parla G. Kavirāj in *Tāntrik vāṇmay meṁ śākta dṛṣṭi* (Bihār-rāṣṭrābhāṣā-pariṣad, Patnā 1978, II ed., pp. 280-281). Veramente egli parla di quattro laghi che i Sahajīya *vaiṣṇava* collocano misticamente nel corpo umano, ma questi laghi sono collegati fra loro a due a due: il Mānsarovar con l’Akṣayasarovar e il Kāmsarovar con il Preamsarovar.

Con “collana preziosa” è stato reso il testo *nau lakha hāra*, lett. “collana da nove *lākh*” (un *lākh* è uguale a centomila). “Nove *lākh*” è sicuramente una cifra iperbolica utilizzata per esprimere l’estrema preziosità di un oggetto: con questo stesso significato, sebbene in contesti differenti, compare per esempio in *GB, Pad* 23,1, p. 116 e *Gyāna tilaka* 30, p. 214 e 39, p. 217. Tuttavia in *nau lākh hār* troviamo anche l’eco di un ben preciso tema narrativo tipico dell’epica, soprattutto dell’epica orale dell’India settentrionale. Il tema è stato studiato da Alf Hiltebeitel, particolarmente nel ciclo epico di *Ālhā*, dove la “collana da nove *lākh*” è un simbolo di regalità e di prosperità, appartenente alla dea Śārādā, il cui ambito possesso è al centro di numerose vicende. Cfr. *Rethinking India's Oral and Classical Epics. Draupadī among Rajputs, Muslims, and Dalits*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1999, specialmente il sesto capitolo, intitolato appunto *The Nine-Lakh Chain* (pp. 153-210).

14a – L’interpretazione di queste parole assai oscure è di Shukdev Singh, che vede in “*karāṇa mūla*”, la “radice dell’orecchio”, un’allusione all’usanza dei *nāthyogī* di forare le orecchie e di appendervi grossi orecchini a cerchio. I *nāthyogī* sono detti per questo anche *kāmphaṭ yogī* o “*yogī* dalle orecchie forate” (su questa usanza tipica dei *nāth* cfr. G.W. Briggs, *Gorakhnath, cit.*, pp. 6-12). Assai enigmatica rimane anche l’immagine del germoglio (così Shukdev Singh interpreta “*śamkalā*”) che si trova alla radice dell’orecchio.

14b – Le radici potrebbero essere quelle del germoglio. Non mi sembra azzardato vedere in questo passo un’esortazione a praticare i principi del *karmayoga* insegnati nella *Bhagavad-gītā*, interpretando le “radici” (“*jaḍiyā*”) come simbolo dell’attaccamento che ci lega all’esistenza. Occorre recidere questo attaccamento, che è causa e motivazione del nostro agire, e non preoccuparsi dei “frutti” dell’azione stessa (qui sostituiti dai fiori): compiuta senza attaccamento, essa non può più produrre alcun effetto karmico e quindi non può più legare l’uomo al *samsāra*. Quest’immagine può richiamare anche quella dell’*aśvattha* ben radicato, che va reciso con la spada del distacco, di cui parla la *Bhagavad-gītā* in XV,3. In questo senso probabilmente va interpretata anche l’immagine, usata da Kabīr, dell’albero che porta frutto – naturalmente, in questo caso, un frutto di conoscenza e di salvezza – quando le sue radici sono tagliate (*KB, Sākhī* 339, p. 175).

14cd – Seguendo i suggerimenti che ci vengono dal commento di Baṛathvāl (*RHR*, p. 7), il senso di questo verso è che per il *sādhak* il legame dell’illusione cosmica, che stringe in un cappio mortale (“*phāṁsī*”) tutte le creature, si

trasforma in un legame d'amore. La *māyā* è qui definita *brahmā kī phāmsī* perché a Brahṁā spetta la funzione di manifestare l'universo e quindi di sottometterlo alla *māyā*.

15a – La tromba (“*tūra*”) che suona senza essere suonata indica ancora l'*anahad*, il suono “non battuto”, secondo un'allegoria ben nota: cfr. per esempio *KG, Pad* 6, p. 71 e *NP, Pad* 112, p. 323. Nelle opere dei *nāth* e dei *sant* il suono di tromba è, già di per sé, uno dei simboli più comuni dell'*anahad* o della *dhuni*, simbolo che diviene esplicito in espressioni come la “tromba dell'*anahad*” o la “tromba della *dhuni*” (*roma roma dhuni bājai tūra*, in *GB, Pad* 30, 3, p. 124; *bāje anahada tūrā*, in *KG, Pad* 7, p. 71; *bājaim anahada tūro*, in *NP, Pad* 135, p. 337). Il suono di tromba è probabilmente assunto a simbolo del suono divino interiore per il suo timbro squillante e argentino che costituisce un richiamo diretto allo stato di attenzione, di consapevolezza, di risveglio interiore. La sua funzione, da questo punto di vista, è simile a quella del suono della campana o del campanello, che, non per nulla, hanno un così vasto impiego in campo rituale. Si consideri anche che il suono della tromba – come quello del flauto, che è un altro simbolo dell'*anahad* – non è prodotto dallo sfregamento, dalla battuta o, in qualunque modo, dal contatto di due elementi fra loro, o per lo meno non di due oggetti visibili e tangibili: è quindi specialmente idoneo a significare il suono “non battuto” dell'*antardhuni*. Talvolta può alludere all'*anahad* anche il suono della *vīṇā*, che allora è non suonata o priva di corde. Cfr. per esempio *DDG, Sākhī* IV, 53, p. 48 e *KD* 266, p. 110. In *Manasī sevā* 7(*RHR, Parisiṣṭha* 2, p. 28), l'*anahad* è invece “suonato” dalla campana (*ghaṁṭā*) e dai cimbali (*jhālara*).

15b – *Sahaje ūge pacchima sūra*: sul simbolismo del Sole che sorge a Occidente, accompagnato dal suono dell'*anahad*, cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 18.

15cd – Anche l'ape nera è spesso associata all'*anahad* (cfr. note a *Rāma rakṣā* 6b e 24b): il suo ronzio infatti corrisponde all'esperienza che si ha di esso nel *sahasrāra*, almeno secondo diversi testi. Ma l'ape nera in questo contesto può essere anche immagine della mente, per natura instabile come un'ape in perpetuo ronzio, ma assetata di profumo, qui equivalente simbolico del *ras*, il “succo” che simboleggia sia l'*amṛt* stillante dal *sahasrāra*, sia l'amore devoto per il Signore. Quando la mente raggiunge il *sahasrāra*, il loto per eccellenza, vi trova la sua dimora, la sua pace perfetta. Questo simbolismo è particolarmente trasparente in *KG, Sākhī* V, 6, p. 10, ma cfr. anche *DDG, Sākhī* IV, 13-16, p.44 e X, 1, p. 412 (dove il *ras* sta al posto del *sugandh* di questo verso) e *NP, Pad* 74, p. 299.

16 – Sullo stato di *unmanī* cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 15d. Ne ritroviamo qui due elementi, l'uno negativo, consistente nell'acquietamento totale dei sensi, l'altro positivo: il completo trionfo della luce divina.

17 – Il verso si presta almeno a una doppia interpretazione. La pioggia di nettare (l'*amṛt*) può essere l'amore divino che, riempiendo di sé la mente del devoto, inverte la normale tendenza del flusso mentale a dirigersi verso l'esterno (“il fiume

dal flusso contrario”), rivolgendolo invece verso la propria interiorità divina. Il fiume dal flusso contrario può anche essere la *suṣumnā* dove il *prāṇa*, nello stato di *unmanī*, fluisce verso l’alto. Essa si riempie d’*amṛt*, giacché questo nettare d’immortalità non è più prosciugato dal Sole. Per maggiori ragguagli su questi temi cfr. note a *Rāma rakṣā* 8c, 8d e 18.

18a – A tutta prima questo passo può apparire assai oscuro. Secondo Shukdev Singh, essendo sessantaquattro le arti che costituivano il bagaglio culturale di una persona colta e raffinata, qui si alluderebbe alla necessità per lo *yogī* di superare il “mondo” e lo stato di *grhastha*. Tale interpretazione tuttavia non mi pareva pienamente convincente, dato che tutto il contesto concerne ben precisi stati ed esperienze della *sādhanā* yoghica. Mi è sembrato invece illuminante un passo di Gorakhnāth dove, in un contesto non molto dissimile, si legge: *pavanām khelai causaṭha samdhi*, «il soffio vitale gioca nelle sessantaquattro giunture» (*GB, Ātmabodha* 2, p. 175; per altri passi simili cfr. *NSB* 140-141, p. 12 e 185, p.17). Si tratta qui delle “giunture” del corpo, classificate come sessantaquattro nella medicina tradizionale, giunture che, a mio avviso, coincidono anche con gli scalini (“*sīrhi*”) del nostro testo. Ne ho trovato conferma nello studio sui *nāth* e sui *sant* di N.N. Upādhyāya, che, elencando le principali acquisizioni nella *sādhanā* dei *nāth*, vi include anche il «movimento e la purificazione del *vāyu* [cioè del *prāṇa*] nei sessantaquattro *samdhi* del corpo» (*op. cit.*, pp. 383 e 432). Il fatto che nel passo in esame le giunture siano diventate scalini si può comprendere alla luce dell’immagine iniziale della “fortezza del corpo” sul quale è necessario salire, immagine che ha l’equivalente in quelle del palazzo o della città, che sono ricorrenti nei canti dei *sant*. Per inciso, il numero dei *samdhi* corporei può anche variare a seconda dei testi: ad esempio, secondo l’*Agni-purāṇa* i *samdhi* sono centoventi (cfr. S. Hāṇḍā, *Agni Purāṇa kī dārśanik evam āyurvedik sāmagrī kā adhyayan*, Jyotirālok Prakāśan, Vārāṇasī 1982, p. 118). Qui però il numero sessantaquattro potrebbe rivestire anche un qualche altro significato mistico e simbolico, tenuto conto del fatto che si tratta di un numero molto importante nella cultura indiana. Oltre alle già citate sessantaquattro arti, troviamo liste di sessantaquattro elementi e, in campo filosofico-religioso, liste come quelle dei sessantaquattro *Bhairavāgama* e dei sessantaquattro *Tantra* che ci fornisce G. Kavirāj in *Tantra aur Āgamaśāstrom kī digdarśan*, Bihār-rāṣṭrabhāṣā-parīṣad, Patnā 1977, pp. 64-69.

18bc – La riva è quella del Mānsarovar, il celebre lago himalayano, meta di pellegrinaggio di hindū e buddhisti, che la fisiologia dello yoga pone misticamente nel *sahasrāra* e le cui acque sono frequentate da magnifici esemplari di *haṃsa*, la maestosa oca selvatica, il cui potente volo è in grado di superare le vette himalayane e che costituisce uno dei simboli più alti e più complessi della mitologia hindū (cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 15b). Specialmente in contesti come questo, esso si arricchisce di varie possibilità di lettura: secondo il suggerimento di Shukdev Singh, *haṃsa* è anche il veicolo di Brahmā, la divinità che presiede il *mūlādhāra-cakra*, e questo *haṃsa* dal

mulādhāra deve alzarsi in volo fino a toccare le sponde del Mānsarovar nel *sahasrāra*. Quella dello *haṃsa* che becca sulle rive del Mānsarovār le perle della conoscenza (*jñāna*) e della discriminazione (*viveka*) è un'immagine classica che ricorre spesso nei canti dei *sant* dove, in molti casi, gli *haṃsa* simboleggiano semplicemente i devoti, mentre il Mānsarovar può essere anche il luogo del “cuore”, dove avviene l'incontro con l'Amato Divino. Nel nostro testo in luogo delle perle troviamo i diamanti, le più preziose fra tutte le gemme, come l'amore di Dio è per i *sant* la più preziosa fra tutte le virtù. L'interpretazione di *mohavata hīre* come “diamanti dell'amore” è di Shukdev Singh, secondo il quale *moh* è qui da intendersi come l'amore di Dio che distrugge l'ignoranza. Quest'interpretazione è confortata anche da quella di Baṛathvāl (*RHR*, p. 7). Sul tema dello *haṃsa* particolarmente belle e significative sono le *sākhī* di Dādū, in *DDG IV*, 51-65, pp. 48-50. Per altri riferimenti testuali cfr. *supra*, il commento a 3ab.

19a – *Rāma nainom̐ maim̐ rama rahe marama na jānai koī*. Per comprendere queste parole è forse necessario rifarsi a un ben noto passo della *Chāndogya-upaniṣad*, là dove si dice che «quel *Puruṣa* che si vede nell'occhio è l'*Ātman*, è l'*amṛta*, è l'*abhaya* [assenza di timore], è il *Brahman*» (IV, 15, 1). Il testo continua dicendo che, se anche si asperge l'occhio con acqua o burro fuso, queste sostanze scendono via verso le palpebre. L'argomento è trattato da Śāṅkara in *Brahmasūtra-bhāṣya* I, 2, 13-14 dov'egli, citando questo versetto upaniṣadico, afferma che il Supremo Signore, Paramēśvara, vi è associato con l'occhio proprio per la qualità caratteristica dell'occhio di essere per natura *sarvaleparahita*, “privo di qualsiasi macchia o impurità”, analogamente al Signore che è *sarvadoṣair alipta*, “non contaminato da nessun difetto”, affrettandosi poi a puntualizzare che il *Brahman nirguṇa* può essere associato a cose e a luoghi dotati di nomi e forma solo a scopo di meditazione e di culto (*upāsanārtham*). Cfr. *The Brahmasūtra Śāṅkarabhāṣya, with the Brahmātattvavimarśinī hindī commentary* by Swami Hanumāndās Śāstri, Chowkhamba Vidyabhawan, Vārāṇasī 1977, pp. 166-169. Si tenga altresì presente che nei testi vedantici l'*Ātman* – come divino Testimone interiore (“testimone” è *sākṣin*, etimologicamente “dotato di occhio”) – è spesso designato semplicemente col termine *draṣṭṛ*, “veggente”, e anche da questo punto di vista la sua connessione analogica con l'occhio appare assai evidente. Comprendiamo così perché anche nei *sant* non sia inconsueta l'affermazione che Rāma “dimora” o “vaga negli occhi”. Cfr. per esempio *KG, Sākhī XI*, 2-4, p. 14; il passo di Kabīr citato da P. Śūkla, in *op. cit.*, p. 351 e quello di Garībdās citato da B. Miśra “Mādhav”, in *op. cit.*, p. 250, dove a restare fra gli occhi è il Nome divino. Sugli occhi nella *sādhana* nei *sant* si veda P. D. Baṛathvāl, *Hindī kāvya meṃ nirguṇa sampradāya, cit.*, pp. 270-272.

Il mistero della presenza divina ignorato da tutti è un tema assai consueto nei *sant* e ritorna anche in *Gyāṃna tilaka* I,4cd. Si pensi per esempio alla gemma che nessuno riconosce di cui si è parlato nel commento a *Rāma rakṣā* 16 d. In particolare, un'eco a questo passo di *Yoga ciṃtāmaṇi* si trova in un verso di Dādū

che recita: *rāma ramata hai na dekhai koī, je dekhai so pāvana hoī*, «Nessuno vede Rāma che [tutto] pervade, coloro che lo vedono ne sono santificati» (in *DDG, Pad XXIII, 31, tek, p. 478*).

19b – Il *muḥarram* è un'importante festa religiosa islamica che ha luogo nella prima decade del mese omonimo per ricordare il martirio di al-Ḥusain, figlio di Fāṭimah e di 'Alī e nipote di Maometto, avvenuto dopo la battaglia di Kerbelā' presso il Tigri, ad opera degli Omayyadi, nel decimo giorno del mese di *muḥarram* del 680. Questa festa è particolarmente sentita dagli Sciiti, che la celebrano con processioni e altre cerimonie. Il senso di questo verso è che colui che ha trovato il *Satguru*, che qui è chiaramente Dio stesso, si pone al di sopra della sfera rituale, avendo ormai raggiunto l'unione con Dio che è lo scopo di ogni rito e di ogni pratica religiosa. Riferimenti a pratiche religiose musulmane sono comuni nei canti dei *sant*, ma possono stupire sulla bocca di un maestro *vaiṣṇava* qual era Rāmānanda. Tuttavia, pur prescindendo dai forti dubbi che sussistono in merito all'attribuzione a Rāmānanda dei canti che vanno sotto il suo nome, questo riferimento diventa plausibile considerando Rāmānanda come un *siddha guru* (cfr. *supra*, Parte I, cap. II, 2.5 e cap. V, 8), che annoverava tra i suoi discepoli anche un personaggio di famiglia musulmana qual era Kabīr.

20a – Nel testo “figlio” è “*baccā*”, lett. “bambino”: si tratta di un appellativo col quale un guru si rivolge comunemente ai suoi discepoli in quanto figli spirituali e fa parte di quel linguaggio particolare usato ancor oggi dai *sādhu* di tutta l'India. “Inaccessibile sentiero” è “*agama paṁtha*”, il cammino irto di difficoltà e di ostacoli che è la *sādhana* stessa. Sul tema cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 20; note a 1, 8ab, 13bcd *supra* e *passim*.

20b – Traduco con “vessillo dell'Invisibile” *jhaṁḍā ... gaiyaba kā*, accogliendo il suggerimento di Barathvāl (in *RHR*, p. 7) che interpreta la parola d'origine araba “*gaiyaba*” come *gupta tattva* (nella hindī di oggi *gaib* è un sostantivo designante ciò che è invisibile, mentre gli aggettivi *gaibī* e *gāyab* significano rispettivamente “invisibile, nascosto” e “scomparso”). Un'altra interpretazione possibile è quella di Shukdev Singh che legge “*gaiyaba*” come *heavenly*, considerando il termine un aggettivo di “*jhaṁḍā*, dunque la traduzione potrebbe essere “vessillo celeste”. In un contesto assai simile (*gaiba nisāna ure*, in *KVD* 44, p. 267), il termine è inteso da H. Dvivedī come *adbhūt*, “meraviglioso”. Il vessillo o la bandiera di cui parla il testo è chiaramente quello della conoscenza o *jñāna*. Si parla di una “bandiera invisibile”, “infissa nel tempio del cielo” anche in un verso di Kabīr – del quale non sono riuscita a rintracciare l'originale hindī – contenuto in una raccolta di poesie di Kabīr, pubblicata in una collana dal minuscolo formato e curata da V. Scheiwiller. Il libricino contiene la traduzione italiana della raccolta di canti di Kabīr, curata da Ezra Pund e Ghanshyam Singh e basata su un'edizione di Kshiti Mohan Sen. La poesia a cui il verso appartiene presenta anche altre somiglianze con il passo di *Yoga cimtāmaṇi*: «La Bandiera Invisibile è infissa / Nel tempio del cielo: là è distesa / L'azzurra tenda ornata dalla luna / E cosparsa di gemme. / Là splende la luce del sole e della luna: / Placa il tuo spirito

al silenzio di quello splendore. / Kabir dice: Chi ha bevuto questo nettare, / Vaga come uno che è pazzo». Cfr. Kabīr, *Poesie*, a cura di E. Pound e G. Singh, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1966, p. 54.

Il *sarovar* sulla cui riva è piantato "il vessillo dell'Invisibile" (o "l'invisibile vessillo") è chiaramente quel Mānsarovar a cui i *sant* alludono anche con i nomi di *śūnya sarovar*, il "lago dello *śūnya*", e *sukhsāgar*, l'"oceano della gioia".

21a – Lett.: «il *sādhu* gioca [come] un saltimbanco il gioco degli occhi bendati». Secondo Shukdev Singh, il gioco è quello di camminare su di una corda sospesa in alto con gli occhi bendati, dove gli occhi bendati sono simbolo del *samādhi* mentre la corda è ancora l'*agam panth* – di cui si parla nel verso precedente – che il *sādhu* deve percorrere per raggiungere Dio. Il verbo *kheṅā*, "giocare", compare frequentemente nel linguaggio dei *sant* a sottolineare il carattere di spontaneità e di naturalezza (*sahaj*, su cui cfr. il commento a *Pad 4*, *tek*) che caratterizza la *sādhana*, soprattutto nei suoi stadi finali. Per qualche esempio, cfr. *GB*, *Pad 18*, 5, p. 109 e *Gyāna tilaka* 39, p. 217; *KG*, *Sākhī V*, 39, p. 12 (dove troviamo la bella immagine degli *haṃsa* che giocano sul Mānsarovar); *Pad 203*, p. 117 e 332, p. 150; *DDG*, *Sākhī IV*, 55 e 62, p. 49; 86-87, p. 52; *XV*, 71, p. 185; *Pad XXIII*, 33, 6, p. 479 e 34, 2, p. 480 e il passo di Dādū citato da P. Śukla, in *op. cit.*, p. 128. Il carattere gioioso e spontaneo del gioco sembra contrastare non poco con l'idea di *agam panth*, l'arduo sentiero che comporta invece difficoltà, fatica, sacrificio. Eppure questi due aspetti, a livelli diversi e sotto diversi punti di vista, caratterizzano entrambi il cammino ascetico. Il motivo del gioco e quello dell'*agam panth* s'intrecciano in un *pad* di Yārī Sāhab: *mana mero sadā khelai naṭabājī ... agama paṁtha caṛhi gājī*, «La mia mente gioca perennemente come un saltimbanco... e si diletta inerpicandosi sull'arduo sentiero», in *Bhajan-saṁgrah*, Gītāpres, Gorakhpur 2003 (IXL ed.), n. 760, p. 247.

21b – *Joti akhaṁḍī jhīlamīlī binu bātī binu tela*: ancora una volta l'esperienza ultima, nella sua totalità piena e indivisa (*akhaṁḍa*), si manifesta in termini di luce (sul tema della luce cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 11c), ma è una luce non prodotta, una luce non soggetta alle normali leggi di causa-effetto che regolano tutto il mondo del divenire. La luce che brilla senza olio né stoppino, significante la Realtà ultima, incausata e sussistente per se stessa, oppure l'esperienza di essa è un'altra immagine comunissima nei *nāth* e nei *sant*. Cfr. per esempio *GB*, *Dayā bodha*, p. 239; *DDG*, *Sākhī IV*, 78, p. 51; *Pad XXXIII*, 6, p. 479; *NP* 106-107, pp. 320-321; Palṭū, Bheda, in *Himḍī saṁkāvya-saṁgrah*, *cit.*, p. 216; Yārī Sāhab, *Prema* e *Bheda jhūlanā*, *ibidem*, p. 306.

22 – *Sādhu parakhai śabda ko surati nirati kā khela*. Il verbo *parakhnā*, da cui *parakhai*, qui tradotto "saggia" – insieme con i sostantivi *pārakhī*, "conoscitore", "intenditore" e *pārakha* (sanscrito e hindī *parīkṣā*) "conoscenza", "discernimento", "esame", ma anche "pietra filosofale" – è un termine chiave nel linguaggio dei *sant*, i quali danno grande importanza all'esame attento e approfondito, contrapposto all'accettazione supina per usanza e consuetudine, e al discernimento (*vivek*) che sa distinguere la gemma preziosa dai sassi di nessun

valore (cfr. i commenti a 18bc *supra* e a *Rāma rakṣā* 16d). Significativamente il termine “*pārakha*” è spesso sinonimo di *vivek*. Sull’argomento cfr. H. Dvivedī, *Sahaj-sādhanā*, cit., p. 12. Su *Śabda*, la “Parola”, cfr. il commento al verso 4 *supra*. Quanto a *surati* e *nirati*, ricordiamo che (come abbiamo visto nel commento a *Rāma rakṣā* 14b) esse sono necessarie l’una all’altra: *surati* non può esistere senza *nirati* e *nirati* non ha senso senza *surati*, come l’amore di Dio non può sussistere senza distacco (*vairāgya*) e il distacco trova la sua ragion d’essere e il suo compimento nell’amore di Dio. Perciò nei *sant* sono frequenti le espressioni come “il gioco di *surati* e *nirati*”, “l’incontro di *surati* e *nirati*”, che sottolineano la loro interdipendenza e la loro interazione. Cfr. per esempio Gulāl Sāhab, *Bheda*, in *Himḍī saṃtkāvya-saṃgrah*, cit., p. 297; *KG*, *Sākhī* V, 22-23, p. 11; *KVD* 40, p. 265 e 17, 1, p. 247. Si veda anche l’interessante nota di H. Dvivedī all’ultimo passo citato, a pp. 247-248.

23b – Il trionfo della luce incondizionata e incausata (significato dalla sfolgorante immagine del festone di perle appeso a uno splendore di diamanti) è indipendente dalle normali fonti di luce del mondo terreno. Andare al di là del sole e della luna – i due luminari che scandiscono il tempo e “misurano” l’esperire dell’uomo – significa inoltre trascendere la sfera limitata del tempo e dello spazio, superare il dominio della dualità, tipicamente simboleggiata da sole e luna, e quindi ogni possibile condizionamento. Ecco perché le espressioni di questo genere, non infrequenti nei *sant* (esempio *KG*, *Pad* 31, p. 77; 328, p. 149 e *Sākhī-gramth*, cit., XIV, 74, p. 207; *DDG*, *Pad* XIII, 5, 2, p. 423), hanno alle spalle una lunga tradizione scritturale. Si veda per esempio *Śvetāśvatāra-upaniṣad* VI, 14; *Kaṭha-upaniṣad* II, 5, 15; *Muṇḍaka-upaniṣad* II, 2, 10; *Bhagavad-gītā* XV, 6 e *Īśvara-gītā* X, 13. Cfr. anche Utpaladeva, *Śivastotrāvalī* VI, 22 (Sanskrit Text with Introduction, Translation and Glossary by N. K. Kotri, Motilal, Delhi 1985, p. 111). Un parallelo nelle Scritture cristiane si ha in *Apocalisse* XXI, 23.



GYĀMNA TILAKA

I

1. *Om*. Si sa che all'inizio degli inizi delle ère
c'erano solo aria e acqua, Brahmā, Viṣṇu e Mahādeva.
Giudica i cinque elementi
e, capovolgendo lo sguardo, guarda dentro di te.
2. Acqua, fuoco, terra e spazio
si estesero ovunque insieme col vento.
I venti vanno e i venti vengono.
Nel vento l'eco del suono divino incessantemente risuona.
Se c'è un valoroso prenda una spada.
3. Con la spada passi all'altra sponda
e si rechi ai piedi delle sillabe *ra ram*.
Dove non ci sono giorno e notte, dove non c'è il sole,
ivi la Luce rifulge nella sua pienezza.
4. È davvero incrollabile chi ha la mente salda come la terra,
non Mahādeva né il dio Brahmā.
Il Misericordioso è essenziato di Luce,
ma i tre mondi non lo conoscono.
5. Il valoroso si preparò lungo la via
e con pienezza trovò il *Satguru*.
Catturò i cinque sensi, li portò in un'unica dimora
e fece giustizia sul crocevia della mente.
6. Quando lo spirito fu pieno di Beatitudine,
le tenebre si dissolsero e comparve la Luna dei Raghu.
La salda fortezza dell'intelletto non crolla.
Come potrebbe saccheggiarla quella *dākinī* che è la mente?
7. Colui cui non s'appressa il fiume della speranza,
colui che lascia fluire tutte le illusioni,
colui che veglia come una sentinella nella casa della consapevolezza,
su di lui la Morte come mai avrebbe potere?

8. C'è qualcuno in grado di mantenere una così perfetta giustizia che un ladro non possa rubare nella città?
Dice Kabīr: molto fortunato è colui
che è assorbito incessantemente nel ricordo amoroso di Dio.
9. All'inizio e alla fine è il suono dell'*anahad*.
I quattordici mondi erano pieni d'acqua;
10. Da quell'acqua sorse l'uovo cosmico.
La *māyā* generò gli esseri dei tre mondi.
L'uovo fu covato dalle quattro ère,
là dove nacquero Brahmā e Tripurāri.
11. Allo sbocciare del loto sorto dall'ombelico, Brahmā venne all'esistenza.
Per trentasei ère se ne andò errando,
meditando fra sé e sé:
«Chi sono io? Chi è il mio Creatore?»
12. Da quando un limite fu fissato per il tempo
innumerevoli forme vennero all'esistenza.
Nel giorno in cui nessun vivente ancora esisteva
che cosa c'era in quel giorno, o Kabīr Dās? Pensaci e dimmi.

Due erano i primordiali esseri viventi: Śiva e Śakti.

II

1. Nella regione occidentale risuona l'eco dell'*anahad*, piove il succo dell'immortalità e sorge la conoscenza del *Brahman*.
2. Il succo sale in cielo e non è bevuto, mentre si medita sulla realtà dell'*ātmā*.
3. Il prode prende dimora nell'acqua e con la mente sale sul monte.
4. Il cielo rimbomba, un diamante sorge e un puro suono di campana si diffonde.
Se c'è un uomo conoscitore come Kabīr Dās, quegli ha raggiunto l'altra sponda.

III

1. Ora che il Guru ha elargito la sua misericordia, Kabīr è servo dei suoi piedi.
Davanti a Guru Rāmānanda faccio offerta del mio corpo.
2. Svāmījī, tu sei il mio Guru, io sono il tuo servo.

Io ti chiedo il mistero dell'unica Parola.
Sii benigno: parla, Gurudeva!

3. Svāmījī, qual è la città, qual è il luogo,
chi sono i suoi abitanti principali?

Chi è il re, chi è il capo?
Parlami della città dello spirito.
4. Raccontami della conoscenza e della grandezza della mente.
Quanto grande è il deserto e quanto l'abitato?

Svelami il segreto della Parola
e dove dimora Dio immacolato.
5. Dov'è la conoscenza, dov'è il fodero della conoscenza, dov'è lo strumento per
lucidarla?

Dov'è la terra, dov'è la porta della terra, dove sono il lucchetto e la chiave
della porta?
6. Dov'è l'acqua, dov'è la sponda dell'acqua, dov'è l'abitante e che cosa beve?

Dice Kabīr: Guru Rāmānanda, questo fiume è vuoto o è pieno?
7. Ascolta, o *siddha*, il corpo è la città e il cuore è il luogo.

Cinque sono gli abitanti principali, la mente è il re e il soffio vitale è il capo.
8. Vi si racconta della conoscenza e della grandezza della mente.

La mancanza di pietà è il deserto e la pietà è la dimora abitata.

Ascolta, Kabīr, il mistero della Parola.

Nel cuore dimora Dio Incontaminato.
9. Ecco, Kabīrjī, questo è il mistero della città.

Durante il sonno regna la morte.

La retta condotta è il fodero della conoscenza e il contentamento è lo
strumento per lucidarla.

Nirati è la sponda, *surati* è l'acqua e un abitante invisibile la beve.

Dice Rāmānanda: la Parola trabocca e tutti gli esseri sono vuoti.
10. La Parola è la chiave, la Parola è il lucchetto,
la Parola è luce alla Parola.

Se uno conosce il mistero della Parola
egli è il Creatore, egli è Dio.

11. Senza una spina non si estrae una spina,
senza chiave non si apre un lucchetto.

Nessuno può aspirare alla perfezione senza un perfetto, in cui rifulga la luce.

12. Nello specchio si vede lo specchio e l'acqua diminuisce senza posa.

Nel sé si vede il sé, non lo si conosce se non lo si vede.

13. Il cielo piove, la terra germoglia, le nuvole portano la pioggia.

Piovono parole dalla bocca del nostro Guru e io raccolgo quelle gemme a una
a una.

14. Svāmījī, dimmi che cosa è simile a un tappeto, chi è simile a un gaudente.

Dimmi chi è simile a un re e chi è simile a uno *yogī*.

- [14bis. Simile a un tappeto è la terra, simile a un gaudente è il soffio vitale,

Simile a un re è la *Om*, Nirañjan è simile a uno *yogī*.]

15. Svāmījī, nel vedere chi tremano i due eserciti? Nel vedere chi trema la morte?

Nel vedere chi trema il discepolo? Come si può distruggere il veleno dei
legami mondani?

16. O *siddha*, nel vedere il re tremano i due eserciti, nel vedere uno *yogī* trema la
Morte.

Nel vedere il *Satguru* trema il discepolo; così si distrugge il veleno dei legami
mondani.

17. Tutto il mondo è dedito al *jap* e all'ascesi nel miraggio di merito e demerito,

Ma se qualche *sādhu* vi si è dedicato mente e corpo, quegli ha preso dimora
nel purissimo Stato supremo.

18. L'acqua è nella casa dell'aria e nella casa dell'acqua la mente è giunta dal
ricurvo canale.

Un pesce dalla crocchia ascetica si è adagiato nell'acqua e un pesce ha
raggiunto la dimora dello *sūnya*.

19. Svāmījī, abitata è la dimora e desti vi risiedono i suoi abitanti, ma il seggio
approntato rimane vuoto.

C'è il pozzo, ma non la corda, come può il giardiniere irrigare?

20. O *siddha*, fa una corda per mezzo dello yoga e con gli *āsana* afferrala.

In questo modo, o giardiniere, irriga il giardino della tua mente, adorno di fiori e di loti.

21. Svāmijī, l'oggetto è grande ma il recipiente è piccolo; dimmi, Maestro, che cosa si può fare?

Se lo metto premendovelo, il recipiente si rompe, se lo tengo fuori si deteriora.

22. O *siddha*, con naturalezza io l'ho ricevuto, con naturalezza l'ho dato, con naturalezza mi sono assorbito in *surati*.

Con naturalezza, o Kabīrjī, con naturalezza reggi il recipiente: così potrai riempirlo.

23. Svāmijī, rivolta in basso è la luna, rivolto in alto è il sole, fra essi è il cielo e nel mezzo una porta.

La riva è scoscesa, la corrente fangosa. In che modo si può giungere all'altra sponda?

24. O *siddha*, il Guru è come un mercante che, nella nostra casa, ha dispiegato ogni cosa.

Ha preso il lume, si è seduto nella grotta e ha fatto luce tutt'intorno.

25. Svāmijī, se s'incontra il *Satguru* si può ottenere la visione della Verità, altrimenti ci si affatica invano.

Se c'è la barca ma non il barcaiolo in che modo si può giungere all'altra sponda?

26. Contempla lo *śūnya*, rimani in ascolto dello *śūnya*.

Mescolando la Parola con la Parola, estingui la Parola.

Mescola l'aria con l'aria e, mescolando, conosci.

Addensa l'acqua, frullala ed estraine burro.

27. Otterrai l'unione con Govinda meditando sul significato di queste parole.

Studiando e ragionando senza meditare sul significato ultimo, il numero dei vincoli giorno per giorno cresce.

28. Pratica il *jap*, pratica l'ascesi, va errando attraverso milioni di luoghi santi.

Dice Kabīr: Ascoltami, o Guru Rāmānanda! Senza idonei mezzi, o Signore dello yoga, come si può raggiungere lo Stato supremo?

29. O *siddha*, il corpo è la città, invisibile è il suo re e i suoi ministri sono retta condotta e contentamento.
O *siddha*, sempre la forma si diletta sulla terra, ma non prospera in cielo.
Mescola i cinque e i venticinque elementi, gioca apertamente e diletta con tutte le ère.
30. Svāmījī, il cammino è arduo, impercettibile, remoto, nessuno può vedere la via.
[Il Guru] dice: Ascolta, Kabīr, attraverso il Guru riconosci il *Satguru*, ascoltandolo attingi la conoscenza della Realtà.
Evita la compagnia degli stolti, manifestamente simili ad animali.
31. Per quanto dedito a studiare e studiare, per quanto uscito di senno a furia di ragionare, il cuore non diventa puro.
Dopo aver studiato e ragionato, quando nella cittadella la via del Guru appare, la coscienza che su di essa cammina, possedendo la triplice discriminazione, diviene guardiana della fortezza.
Senza sosta mi sono impegnato per comprendere, sconfitti ho la Morte e il Tempo.
32. Il mio corpo è diventato un carro, la mente e il soffio vitale due cavalli.
La parola del Guru ha fatto una spada a sei lame e con essa ho sconfitto Yama.
33. Suona il mio inaccessibile tamburo e un elefante si dondola gioiosamente sulla porta.
Il *Satguru* ha distrutto i dubbi, Egli che ha raggiunto l'unione con lo Spirito supremo.
34. Dove sono il parasole e il trono del leone, dov'è la regale dimora della Grande Śakti,
dove il soffio vitale e lo spirito si fermano, là è la mia casa dove, per mezzo dello yoga, posso dimorare.
35. Non fuoriesce se si estrae, bruciato non si brucia, disseccato non si disseca, di esso non v'è origine né dissoluzione.
Nel cerchio dello *śūnya* c'è la grotta dell'ape nera, dove i cinque sensi trovano il loro bene.
36. Collegai *iḍā* e *piṅgalā* e li feci incontrare nella casa della *suṣumnā*.

Dove la mente si ferma, o Kabīrjī, là vidi l'incontro di tutte le ère.

37. Il morire è privo di certezza, l'attraversamento dell'acqua è privo di fuoco, il gaudio infinito è privo di passione.

Sempre dormiente, ma notte e giorno sveglio: così medita sulla Realtà.

38. Ciò che è perduto è perduto, ma ora sii di nuovo cosciente.

Leviga te stesso come il ferro con la lima.

Penetra il mistero e cogli Quella Realtà.

Dal loto dell'ombelico sorge un'onda scintillante e asciuga il vento.

39. Al rovescio, il sesamo ha mangiato l'olio e l'acqua ha mangiato il vento.

La mente, presa nel nodo di *nād e bindu*, ha cessato di vagare.

40. Prendi l'ira e affidala alla corrente e con una canna scaccia il desiderio.

Entra nella terra e fissa una colonna in cielo: in questo modo gioca nella foresta.

41. Svāmījī, se vado nella foresta mi opprime la fame, se vado in città mi opprime la *māyā*.

Come respingere le violente ondate di Kāma, o Gurujī? In che modo irrigherò il corpo, fatto di gocce d'acqua?

42. O Kabīrjī, lega i tuoi sensi con una fascia di diamante e non badare al bene o al male.

L'asceta che si strappa i capelli, che ha abbandonato la casa e la famiglia, l'asceta nudo e quello silenzioso sprecano la loro vita senza Hari.

43. Dice Svāmījī: Lega la speranza, lega il desiderio, lega la dimora degli elementi.

Rinsalda e lega la conoscenza di te stesso e spontaneamente ascendi al cielo.

44. Fa' sbocciare il fuoco sotto il loto dai dodici petali e il capo sboccherà come un loto.

Durante la notte capovolgiti, durante la battaglia lotta con la Morte.

45. Osserva questi precetti, o Kabīrjī, e con naturalezza sciogliti dal corpo.

I *siddha* comprendono questa ambiguità del corpo.

46. Tieni saldi nel tuo cuore i detti del *Satguru* e medita sulla Parola.

Riversala nel cuore di colui che vedi disponibile nella misura della sua disponibilità.

47. *Yantra, mantra*, messinscene e incantesimi sono pratiche esteriori.

Ma rari nel mondo sono coloro che nello *sūnya maṇḍal* si risvegliano dal sonno dello smarrimento.

48. Nell'undicesimo e nel dodicesimo giorno lunare ci furono grandi feste, nel quattordicesimo ogni agitazione cessò.

Poi la luna piena apparve nel cielo e l'intelletto brillò nel corpo.

49. Lo hindū si perde osservando l'undicesimo giorno lunare, il musulmano osservando il digiuno.

Studiando i sei sistemi e facendo pellegrinaggi, perdono se stessi: essi non cercano nella mente e nel corpo.

50. Se cerchi col corpo e con la mente, quand'anche il dubbio insorga, la pratica rimane.

Non uno si perde, non due si perdono, tutto il mondo si perde.

Ma se un uomo si perde, pur avendo compreso, la sua colpa non ha limiti.

51. L'Autore della manifestazione dell'universo si nasconde dietro a una pagliuzza osservando le ère.

Studiando i *Veda* e il Corano gli hindū e i musulmani perdono se stessi: essi non giungono a conoscere il mistero.

52. Il Signore gioiosamente pervade tutto l'essere dell'uomo, in ogni sua particella, ma ben pochi lo sanno e lo riconoscono.

La tana capovolta mangiò il serpente e il dio venerato rimase in piedi, davanti al cibo offerto.

53. Nel tempio del mistero risuonò il suono divino.

Per questa ragione, portando l'abito e la crocchia degli asceti, uscii, mi recai nel giardino, afferrai la mente e restai immobile.

54. La luce infinita rifulse nella sua pienezza,
chiar di luna senza luna e fiamma senza fuoco.

La finestra non è infranta e il lucchetto non è aperto.

L'uomo fatto di cinque elementi vale quanto un pugno di terra.

55. Se il corpo del discepolo cade, vergogna sia per il *Satguru* la cui capanna è

piena di conoscenza.

A stento un uomo buono e valoroso compare nel mondo.

56. Il valoroso, combattendo, conoscendo ogni cosa, percorrendo l'inaccessibile sentiero, ha reso impenetrabile la fortezza.

Si dice che, vinta la morte e distrutto ogni legame mondano, egli ha superato la paura e ucciso i dubbi della mente.

57. L'*anahad* risuona, avviene l'incontro con l'Inaccessibile e l'altissima palma della Realtà fa ombra coi suoi germogli.

Nella grotta della conoscenza si gode di una gioia profonda.

58. Inaccessibile e impervia è la mia via. Io bevvi il succo immortale dei rami e delle foglie.

Ascolta, o Kabīrjī, il Signore dello yoga vive per la distesa delle ère. ù

Nota introduttiva – Il testo di questo poemetto è stato rinvenuto da Baṛathvāl nella raccolta di manoscritti della Nāgrīpracāriṇī Sabhā. Secondo l’informazione più precisa di B. Upādhyāya, dovrebbe trattarsi del manoscritto 156 contenuto nella raccolta del 1931 (*Bhāgavat saṃradāya, cit.*, p. 181). B. Śrīvāstav (in *op. cit.*, pp. 136-137) parla anche di un manoscritto di *Gyāna tilaka* elencato in un catalogo di manoscritti del 1917-19, di cui una copia sarebbe conservata ad Ayodhyā nella biblioteca del Lakṣmaṇ Kilā. Diversa è però l’opinione di questi due studiosi in merito all’autenticità della sua attribuzione a Rāmānanda: mentre B. Śrīvāstav (non diversamente da H. Dvivedī e da R. Śukla; cfr. cap. V, 3) la esclude in modo categorico, B. Upādhyāya si dichiara convinto che proprio *Gyāṃna tilaka*, insieme con *Rāma rakṣā*, sia fra tutte le opere hindī attribuite a Rāmānanda, quella la cui attribuzione è più sicura (*op. cit.*, p. 179). Molto più sfumata è l’opinione dello stesso Baṛathvāl che avanza l’ipotesi che *Gyāṃna tilaka* sia opera di Kabīr o di qualche altro discepolo di Rāmānanda che ne avrebbe comunque riportato fedelmente l’insegnamento. Questo almeno per quanto riguarda la terza parte di *Gyāṃna tilaka*, quella contenente il dialogo fra Rāmānanda e Kabīr, perché le prime due parti, giunte a noi in forma assai corrotta, sarebbero da attribuirsi decisamente a Kabīr, come del resto si può facilmente desumere dal testo stesso dove il nome di Kabīr compare nei versi I, 8c; I, 12d e II, 4b. Baṛathvāl suppone che i testi di Kabīr (in forma di *pad* la prima parte e di *sākhī* la seconda) siano stati a bella posta inclusi in apertura di *Gyāṃna tilaka* per mostrare le vette di santità raggiunte da Kabīr in modo che la grandezza di Rāmānanda, che ne fu il maestro, ne risultasse magnificata (*RHR*, p. 2). Un’edizione di *Gyāṃna tilaka* assai diversa nella disposizione dei versi e nelle lezioni dei medesimi, anche se sostanzialmente concordante nei contenuti, è stata edita nella seconda appendice alle opere hindī di Rāmānanda (in *RHR, Pariśiṣṭha II*, pp. 31-37) da H. Dvivedī che l’ha tratta da un manoscritto facente parte di una collezione privata, quella di Udayaśaṅkar Śāstrī. Si tratta di una versione più lunga di quella edita da Baṛathvāl e avente fin dall’inizio forma dialogica: in essa la seconda parte di *Gyāṃna tilaka* dell’edizione di Baṛathvāl corrisponde ai vv. 22-28 (la numerazione è mia). Inclusi, ma in ordine sparso, sono anche parecchi versi della prima parte le cui corrispondenze col testo edito da H. Dvivedī sono indicate nello schema seguente:

| | | | |
|-----------|------|---------|----------|
| Baṛathvāl | 1ab | Dvivedī | 9b - 10a |
| | 4c | | 29a |
| | 5 | | 15 - 16 |
| | 6cd | | 18 |
| | 7 | | 17 - 19 |
| | 8 | | 20 - 21 |
| | 10 | | 6 - 7 |
| | 11ab | | 8 |

La spiegazione che mi pare più plausibile è che il testo edito da H. Dvivedī sia un’elaborazione e un rimaneggiamento – o, come spesso accade nella tradizione orale, sia l’esito di una serie di elaborazioni e di rimaneggiamenti – di quello

edito da Baṛathvāl, che quindi potrebbe essere considerato “originario” rispetto all’altro. Si potrebbe anche ipotizzare che la giustapposizione delle prime due parti al testo dialogico contenuto nella terza non sia stata dovuta a un’iniziativa personale di colui che redasse il manoscritto, ma abbia alle spalle una certa qual tradizione, quella stessa che, attraverso un differente percorso, ha portato alla redazione del testo edito da Dvivedī.

L’attribuzione a Kabīr della seconda parte, mi sembra più che probabile: lo prova il fatto che *sākhī* molto simili o quasi identiche a queste si trovano nella *Kabīr Granthāvalī* (in *KG, Sākhī V*, 44-47, p. 12), citate da Dvivedī stesso in nota al testo di Baṛathvāl (*RHR*, p. 12), senza contare le altre somiglianze – meno evidenti – con testi di Kabīr, che saranno segnalate in nota. Per quanto mi risulta, non altrettanto si può dire della prima parte, sebbene il tema cosmogonico che la apre e la chiude non sia certo estraneo ai canti di Kabīr, come pure i temi del *sant*-guerriero e della *sāadhanā* come lotta, che ne costituiscono l’argomento centrale.

La terza parte è invece molto vicina alle *Gorakh-bānī*, nelle quali si possono reperire molti passi comuni. Secondo Baṛathvāl (*RHR*, p. 2), che ha curato anche la loro edizione, essi sono prova del fatto che Rāmānanda avrebbe ricevuto l’insegnamento dei *nāthyogī* e lo avrebbe trasmesso a Kabīr (sull’argomento cfr. cap. V, 3). Un fatto degno di nota è che molto del “materiale” presente in questa terza parte di *Gyāmna tilaka* si può trovare in sette operette manoscritte che sono custodite nel Kabīr Caurā Maṭh, cinque delle quali recano lo stesso titolo (nei manoscritti 014, 218, 023, 062, 019), mentre le altre due (nel manoscritto 014) sono intitolate *Kabīr Rāmānanda kī goṣṭhī* (“Dialogo fra Kabīr e Rāmānanda”) e *Kabīr Rāmānanda prathama milana* (“Il primo incontro fra Kabīr e Rāmānanda”). Da un esame di questi manoscritti (le cui riproduzioni fotografiche mi sono state cortesemente fornite da D. Lorenzen), ho potuto rendermi conto che tutte queste composizioni presentano elementi in comune, pur differendo nella lunghezza, nella sequenza dei versi ecc... Questo rivela da un lato la ricchezza e la forte vitalità della tradizione orale che ci ha tramandato il testo (o meglio i testi) di *Gyāmna tilaka*, dall’altro fa emergere l’impossibilità, di arrivare a un testo definitivo o di stabilire un testo “originario” rispetto a tutti gli altri (situazione che per il vero è comune alla maggioranza dei canti dei *sant*), per non parlare poi di fissarne l’attribuzione! Tutto quello che si può affermare è che *Gyāmna tilaka* contiene insegnamenti tipici delle tradizioni dei *nāth* e dei *sant* e che questi insegnamenti sono ricondotti (non sappiamo quanto legittimamente) all’autorevole e carismatica figura di Rāmānanda. Questa terza parte di *Gyāmna tilaka* per la sua forma dialogica può essere definita una *goṣṭhī* (“dialogo”): si tratta di un vero e proprio genere letterario assai comune nei canti dei *nāth* e dei *sant*. Il dialogo si svolge solitamente tra maestro e discepolo: quest’ultimo pone al primo domande per risolvere problemi e dubbi relativi alla dottrina e, soprattutto, alla pratica. Il genere letterario della *goṣṭhī* ha i suoi illustri precedenti nei *saṃvāda* vedici (su cui cfr. V. Pisani, *L’inno X 95 del Rigveda e un mito indo-greco*, in “Indologica Taurinensia” vol. V, 1977, pp. 128-137) e nei dialoghi che introducono le narrazioni dei *Purāṇa* e dei *Tantra* e ha certamente un riscontro nella vita vissuta: ancora oggi in India ci si reca dal Maestro spirituale, in

occasione del *darśan* o del *satsaṅg*, per porre quesiti e ricevere da lui insegnamenti e consigli. Le *goṣṭhī* sono particolarmente numerose nelle *Bānī* di Gorakhnāth – considerato come l’iniziatore di questo genere letterario nella letteratura hindī – e fra esse la più famosa è il *Macchīṃdra Gorakha bodha* (dove *bodha* è un altro nome per *goṣṭhī*). Per rendersi conto di quanta fortuna abbia goduto questo genere di composizioni tra i *sant* basta consultare il catalogo dei manoscritti del Kabīr Caurā Maṭh compilato da D. Lorenzen (*A Catalogue of Manuscripts in the Kabīr Chaurā Monastery*, El Colegio de México, México 1994), dove tra *goṣṭhī* e *saṃvād* si possono contare circa una quarantina di titoli. Un interessante esempio di *goṣṭhī*, attribuito a Sen Nāī, edito criticamente e tradotto da D.N. Lorenzen è la *Kabīr-Raidās goṣṭhī* (in *Praises to a Formless God*, cit., pp. 169-203). Altre tre *goṣṭhī* che hanno Kabīr come interlocutore – una fra Kabīr e un certo Jogajit e due fra Kabīr e Gorkhnāth – sono state tradotte da Lorenzen in collaborazione con Uma Thukral (*El Kabir-jogajit ki goshti: un diálogo religioso en hindī*, in “Estudios de Asia y África”, vol. XXXVII, 2, 2002, pp. 325-333 e *Los diálogos religiosos entre Kabir y Gorakh*, in “Estudios de Asia y África”, vol. XL, 1, 2005, pp. 161-177). Una *goṣṭhī*, che si svolge fra Guru Nānak e un gruppo di *siddha* (*Siddha gosāṭī*), si trova anche nel *Guru Granth*, in *Rāgu Rāmakaṭī*, vol. III, pp. 558-579 (parzialmente tradotto da S. Piano in *Canti religiosi dei Sikh*, cit., pp. 137-140). Forma dialogica ha pure la prima sezione della *Gramthāvalī* di Sundardās, *Jñāna samudra* (*SG*, vol. I, pp. 1-79). Inoltre ricordiamo che esiste un’altra *goṣṭhī* avente Rāmānanda come interlocutore: è l’*Avināsī Rāmānanda kī goṣṭhī*, intitolata anche *Ātmabodha*, in prosa, edita da H. Dvivedī nel *Parīśiṣṭha 2* a *RHR* (pp. 29-31). Su questa *goṣṭhī* cfr. cap. IV, 1.2. Infine due parole per quanto riguarda il titolo: *Gyāṃna tilaka*, “Il *tilak* della conoscenza”, che è comune anche ad altri componimenti di *nāth* e di *sant*. Assai noto è, per esempio, il *Gyāna tilaka* attribuito a Gorakhnāth (*GB*, pp. 107-128), che presenta diversi passi comuni col *Gyāṃna tilaka* attribuito a Rāmānanda e qui tradotto, passi che saranno segnalati di volta in volta. Il titolo *Gyāṃna tilaka* potrebbe avere un diretto riferimento con quell’interiorizzazione del culto di cui s’è parlato in riferimento a *Rāma rakṣā* (cfr. v. 2 e relativo commento). Com’è noto, il *tilak* è infatti il segno sacro e rituale che si pone sulla fronte durante il culto; quando consiste in un piccolo segno circolare (la forma più comune di *tilak*), si pone in basso nello spazio fra le sopracciglia, proprio in corrispondenza di quello che è comunemente conosciuto come “terzo occhio”: non a caso, questo è anche chiamato *jñāna-caṅṅsus* o “occhio della conoscenza”, come in *Bhagavad-gītā* XIII, 34 e XV, 10, dove designa appunto la capacità dello *yogin* di “vedere la realtà dell’*ātman*”. Sulle forme di *tilak* in uso presso i Rāmānandī cfr. cap. III, 3.3.

I,1b – Naturalmente Brahmā, Viṣṇu e Mahādeva (Śiva) qui sono soltanto le figure divine in cui si personificano le tre funzioni di *Īśvara* rispetto all’universo, cioè quelle di manifestarlo, di sostenerlo e di riassorbirlo.

I,1cd – I cinque elementi (“*pāṃca tatta*”) di cui qui si parla sono i cinque *bhūta* del Sāṃkhya (su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 7a) e sono poi nominati nei

versi seguenti. L'invito all'introspezione in questo contesto cosmogonico non è fuori luogo: si può comprendere alla luce di quella corrispondenza fra macro e microcosmo, tra universo e uomo che costituisce uno dei cardini della dottrina dei *nāth*, nonché il fondamento dottrinale della pratica yoghica che i *sant* hanno ricevuto in retaggio da essi. Questa introspezione, questo rientro in se stessi può aver luogo "capovolgendo lo sguardo", espressione colla quale è stato reso il testo "*ulaṭi diṣṭi*" (sanscrito e hindī *drṣṭi*): si tratta di capovolgere l'attenzione, che ha normalmente la tendenza a farsi assorbire dal mondo esteriore, in quel processo di "capovolgimento" di tutto l'essere in cui precisamente consiste l'*ultā sādhanā* dei *nāth* e dei *sant* (cfr. le note a *Rāma rakṣā* 6a e a *Yoga cimtāmaṇi* 8-9ab e 10d).

I,2ab – Qui l'ordine d'enumerazione degli elementi sembra rispondere ad esigenze metriche o all'estro del poeta, trascurando quello che è il normale ordine di manifestazione dei *bhūta*, che si trova fin dai testi upaniṣadici, in base al principio generale che ciò che è più "grossolano" deriva da ciò che è più "sottile". Cfr. per esempio *Taittirīya-upaniṣad* II,1 in cui da *ākāśa* (spazio) deriva *vāyu* (aria), da *vāyu* deriva *agni* (fuoco), da *agni āpas* (acqua) e da *āpas pṛthvī* (terra).

I,2cd – "L'eco del suono divino" rende "*nāda dhunī*": dato il contesto cosmogonico, il *nād* di cui qui si parla è il suono primordiale da cui la manifestazione dell'universo trae origine e in cui alla fine si riassorbe (cfr. più avanti verso 9), suono del quale l'*anahad nād* che si ode durante la pratica yoghica e che risuona nel *gagan* (cfr. *Rāma rakṣā* 6b e relativo commento) non è che una manifestazione. L'immagine dei venti che vanno e vengono pervasi dal divino suono del *nād* richiama alla mente il celebre versetto di Giovanni 3,8, significante l'azione misteriosa dello Spirito divino: «Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove viene e dove va».

Il tema cosmogonico verrà ripreso al verso 9, ripartendo ancora dall'*anahad*.

I,2e – Come la *sādhanā* è paragonata a una lotta (cfr. le note a *Rāma rakṣā* 9de ea *Yoga cimtāmaṇi* 1), così il *sādhak*, colui che si impegna a percorrere l'*agam panth*, cioè l'arduo cammino che porta verso la liberazione, è paragonato a un *sūr*, un valoroso, un eroe. A questo importante tema sono dedicate una sezione delle *Sākhī* di Kabīr (*KG*, XLV, pp. 53-56) e una sezione delle *Sākhī* di Dādū (*DDG*, XXIV, pp. 237-245). Il simbolo della spada, che abbiamo già incontrato in *Rāma rakṣā* 9e, è un altro simbolo ricorrente nei *sant*, legato spesso a quello del combattimento o della lotta. In *KG*, *Sākhī* XLV, 27, per esempio, il *sūr* combatte la Morte con la spada della conoscenza. In altri contesti la spada (o la freccia, che è un suo equivalente simbolico) può essere il ricordo costante di Dio attraverso il quale si può raggiungere il distacco da tutto ciò che è *asatya*, "non-verità", cioè da tutto ciò che non è Egli stesso (cfr. H. Dvivedī, *Sahaj-sādhanā*, cit., p. 50). Dal punto di vista del suo contenuto, questo verso "debordante" sembrerebbe piuttosto appartenere alla strofa seguente.

I,3a – "Guadare / attraversare il fiume" o "attraversare l'oceano" (come in *Yoga cimtāmaṇi* 7b), "raggiungere l'altra sponda" sono espressioni molto familiari a

chiunque sia avvezzo al linguaggio dei simboli, per indicare il superamento del ciclo di nascita e morte, di quel flusso della trasmigrazione di vita in vita che in sanscrito si indica col termine etimologicamente molto significativo di *samsāra* (dalla radice *sr-* “fluire”, quindi il “fluire insieme” di tutte le esistenze). L’immagine del testo suggerisce che si tratti di un attraversamento estremamente difficile e pericoloso, dato che per compierlo è necessario camminare sulla lama di una spada. La stessa immagine compare anche in *Kabīr* (*KD* 56, p. 23) e, con grande incisività, in *Dādū* (*DDG*, *Pad VII*, 8, 4, p. 368), dove la via è la lama di una spada (“*māragā khaṃḍādhāra*”) per camminare sulla quale bisogna porre un’estrema attenzione a ogni passo (*dekhi dekhi paga rākhiya*). Questo del filo di spada è un simbolismo ben noto e assai antico, che si trova già nelle *Upaniṣad*: cfr. *Kaṭha-upaniṣad*, I, 3, 14, dove si parla della lama di un rasoio molto difficile da oltrepassare (*duratyayā*), chiamata dai vati l’“impervio cammino” (*durgam pathas*: l’*agam panth* dei *sant*). Per alcuni equivalenti simbolici del “filo del rasoio” o del “filo di spada” cfr. A.K. Coomaraswamy, *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, a cura di R. Lipsey, edizione italiana a cura di R. Donatoni, Adelphi, Milano 1987, p. 279.

I,3b – Qui, come in *Rāma rakṣā* 11a, i suoni *raram* sono da intendersi come una manifestazione del *nād*, quindi dell’Assoluto stesso sotto forma di suono (cfr. le note a *Rāma rakṣā* 6b e 11a).

I,3d – È Luce piena solo la Luce dell’Incondizionato, che trascende ogni dualismo di luce e di tenebre. Sull’esperienza della Luce nei *sant* si vedano le note a *Rāma rakṣā* 11c e a *Yoga cimtāmaṇi* 21b e 23b.

I,4ab – Nel testo *brahmā vīra*: l’interpretazione di “*vīra*” come *devatā* è di Shukdev Singh. L’acquietare la propria mente, il renderla “salda” è impresa eroica per eccellenza, che rende l’uomo superiore agli stessi dèi. Mentre uno dei paragoni classici per significare l’incessante lavoro della mente nell’uomo comune è quello dell’acqua del fiume che è *cañcal*, instabile e in continuo movimento, la mente calma e unificata dello *yogī* è spesso paragonata, come in questo verso, alla terra che nella sua fermezza è il sostegno di tutte le cose, simbolo anche di pazienza, di tolleranza e di longanimità. Significativo è il fatto che i termini “*dharatī*” e “*dhārana*”, resi rispettivamente con “terra” e “salda”, condividono la stessa radice di *dharma*, *dhṛ-*, che ha come primo significato quello di “sostenere”. Ricordiamo che l’acquietamento della mente è lo scopo di ogni disciplina yoghica, secondo il celebre aforisma di *Yoga-sūtra* I, 2, che definisce lo yoga *citta-vṛtti-nirodhaḥ*.

I,4cd – I tre mondi sono la terra, il mondo intermedio e quello celeste, designati dalle tre ben note sillabe mistiche – dette *mahāvyaḥṛti*, “grandi enunciazioni” – che si recitano prima della *gāyatrī*: *bhuḥ*, *bhuvah* e *svah*, interpretabili anche come la sfera fisica, quella sottile e quella causale o archetipale. Qui i tre mondi (*tihī na loka*, dove il testo va emendato in *tihina loka*) sono semplicemente l’insieme di tutti gli esseri che popolano i vari livelli di esistenza: essi sono

incatenati al divenire samsarico proprio dall'ignoranza (*avidyā*) che impedisce loro di vedere la Luce divina. Sul tema cfr. anche il commento a *Yoga cīntāmaṇi* 19a. Il verso richiama il ben noto passo del Vangelo di Giovanni (1, 5 e 10), dove il Cristo è la Luce divina che non è riconosciuta dal mondo.

I,5ab – La strada è l'*agam panth* (su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 20a e *passim*), che non si può percorrere senza l'aiuto del *Satguru*, sia esso il maestro in carne e ossa o il *Satguru* interiore (cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 4); ma la presenza del termine "*pūrā*" – qui reso "con pienezza" – induce a optare per la seconda ipotesi: l'esperienza di cui qui si parla è quella piena e suprema dell'incontro con Dio come Vero Guru, che è al tempo stesso la guida lungo la via e la meta a cui la via conduce.

I,5cd – Vi è qui un evidente riferimento all'usanza, assai comune nei tempi antichi, di far giustizia sulle piazze poste agli incroci delle strade principali e più frequentate perché ciò servisse di esempio alla popolazione. Nel testo i sensi, che devono essere sottoposti a giudizio, non sono espressamente nominati, ma il contesto induce a interpretare in questo senso "i cinque" (*pāñca pakāri eka ghari lyāva*) escludendo altre ipotesi possibili, come quella dei cinque *kleśa* (passione, ira, obnubilamento, avidità e confusione) o dei cinque *prāṇa*, che pur si adatta a contesti analoghi (per esempio a *KG, Pad* 74, p. 86 e 207, p. 118). Alla mente infatti compete proprio il sovrintendere alle funzioni dei cinque sensi, più che non a quelle dei *prāṇa*, anche se con il *prāṇa* essa è intimamente collegata nel suo funzionamento. Anche nel *Gyāna tilaka* di Gorakhnāth (v. 15, in *GB*, p. 211) si parla di far incontrare "i cinque" in casa, nello stato del *siddha samādhi*: secondo l'interpretazione di Barathvāl, questo equivale a rendere i sensi *antarmukh*, cioè rivolti verso l'interno, dove essi trovano la loro vera casa nel *Brahmapad*. Nel passo in esame l'aggettivo "*eka*" davanti a "*ghari*" mette l'accento su quell'unificazione dei sensi e di tutto l'essere che si raggiunge attraverso la pratica yoghica. Interessante è il raffronto con una *sākhī* di Dādū in cui valoroso è colui che riesce nella difficile impresa di tendere l'arco del proprio corpo e di colpire i cinque cerbiatti dei sensi (*DDG, Sākhī* XXIV, 34, p. 240). Si noti ancora che "portare i sensi in un'unica dimora", unificarli e domarli equivale in qualche modo a ucciderli ("fare giustizia" o "giustiziarli"), poiché viene inibita la loro funzione di proiettare la mente verso l'esterno. Anche Nānak parla di "uccidere i cinque" (*pañca māri*), in *GSA, Rāgu Gaurī Guārerī, Asaṭapadīā* 6,1, vol. 1, p. 634.

I,6b – Significativo è il fatto che per "tenebre" sia qui usato il termine "*timira*" che in sanscrito indica anche una forma di cecità e che, nel linguaggio vedantico, è spesso usato per significare l'ignoranza che obnubila la vista interiore e impedisce la visione dell'*ātman*. Con questo significato simbolico ricorre talvolta anche nei *sant*: cfr. per esempio *DDG, Sākhī*, XV, 79, p. 285 e *RSV*, IV, 30, p. 118. La Luna dei Raghu (nel testo *raghucamḍā*, dove *camḍā* sta ovviamente per *candra*, "luna") è Rāma o Rāmacandra, che discese sulla terra come *avatāra*, nascendo nella stirpe discendente da Raghu (cfr. la nota ad *Āratī, ṭek*). Forse non

è azzardato vedere nel termine *caṃdā*, oltre che un semplice riferimento al nome di Rāma, anche un'allusione alla Luna posta nel *sahasrāra* (su cui cfr. note a *Rāma rakṣā* 8c e 8d), e quindi al culmine dell'esperienza yoghica.

I,6cd – Il simbolismo della fortezza è già stato illustrato nel commento a *Yoga cimtāmaṇi* 1ab. Qui però essa è simbolo dell'intelletto (*buddhi kā koṭa*) che deve resistere agli assalti della mente (*manasā*). In verità i termini *buddhi* e *manas*, qui resi con “intelletto” e “mente”, non hanno un corrispettivo puntuale nelle lingue europee: la *buddhi* è la parte più alta e più luminosa del complesso psicomentale e consiste, fra l'altro, nell'intelligenza, nella facoltà di discriminare e di scegliere sia in senso conoscitivo sia in senso etico, mentre il *manas* è il “senso interno” che coordina l'attività dei sensi e degli organi d'azione ed è soggetto a tutte le sollecitazioni provenienti dal mondo esterno e dal subconscio. La *buddhi* è dunque superiore al *manas*, poiché ne giudica l'attività; alla sua facoltà illuminativa si deve il sorgere nell'uomo del desiderio della verità e quindi anche del desiderio di raggiungere la liberazione. Il *manas*, nella sua estrema instabilità, è qui visto sotto la forma terrificata di una *ḍākinī* (su cui cfr. nota a *Rāma rakṣā* 8e), come essere demoniaco che insidia la solidità interiore dello *yogī* e la sua determinazione a raggiungere la meta suprema.

I,7a – Nella prospettiva indiana la speranza, ben lungi dall'esser considerata una virtù, ha una connotazione negativa, giacché si oppone a quel distacco assoluto da ogni conseguimento terreno e ultraterreno che è una delle virtù essenziali nel cammino spirituale. Dice Raidās: *jahāṃ jahāṃ āsa dharata hai yahu mana tahāṃ tahāṃ kachū na pāvai / chāḍai āsa nirāsa paramapada taba sukha satya kari hoī* (*RV, Pad 3, 3-4*, p. 182): nulla di buono può essere ottenuto là dove la mente s'aggrappa alla speranza. Di più: persino la speranza nei confronti della meta suprema deve essere abbandonata per poter ottenere la vera beatitudine, perché, proiettando la mente nel futuro, la si distoglie dalla vigilanza nel “qui e ora”.

I,7b – La parola resa con “illusioni” è “*bharama*” (hindī *bhram*, dalla radice sanscrita *bhram-*), termine ben più suggestivo e più vasto che comporta anche l'idea di errore, di smarrimento, di confusione, oltre a quello più immediato di un girovagare senza meta, analogamente all'italiano “errare”, che può significare “vagabondare” o “sbagliare”.

I,7cd – Torna il tema della sconfitta della Morte (su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 9de). Questa sconfitta è qui possibile grazie all'atteggiamento vigile e consapevole dello *yogī*, che come una sentinella veglia nella casa della consapevolezza (*cetana ke gṛha paharā jagai*). L'espressione ricorre molto simile in una *sākhī* di Kabīr (*KG, Sākhī XXXIV, 10*, p. 45) dove si dice che se qualcuno rimane desto e consapevole non perde le proprie cose e nessun ladro gliel ruba: un'immagine questa che ha un riscontro puntuale nel versetto evangelico di Lc 12,39 («se il padrone di casa sapesse a che ora viene il ladro, non si lascerebbe scassinare la casa»). L'esortazione evangelica alla vigilanza dell'*estote parati* (per esempio anche in Mt 25,13 e Mc 13, 33-37) trova un'applicazione

particolarmente rigorosa nelle discipline yoghiche, essendo la distrazione mentale proprio il primo e il più grave ostacolo da superare. Il tema sarà ripreso più oltre, in *Gyāṁna tilaka* III, 9, 31 e soprattutto in 37-38.

I,8ab – Quella del ladro (“*cora*”) è una metafora molto comune nei canti dei *nāth* e dei *sant* e che si presta, di volta in volta, a interpretazioni differenti. Una molteplicità di significati simbolici per *cor* è presente nell’opera stessa di Kabīr dove il ladro è ora la mente, ora la morte, ora la *māyā*, significati che possono essere tutti applicati anche al nostro testo. Cfr. per esempio *KG, Sākhī* XIII, 4, p. 22; XXXIV, 10, p. 45; *Pad* 243 e 244, p. 127; *KB, Ramainī* 59, p. 100; *Śabda* 16, p. 117; *Sākhī* 96, p. 156; *KVD* 101, p. 291. In alcuni passi si parla anche di cinque ladri che cercano di saccheggiare una fortezza (come in *KG, Sākhī* XII, 7, p. 16; *Pad* 262, p. 132 e 308, p. 144), variamente interpretati come i cinque sensi o i cinque *kleśa*. In un canto della poetessa *kaśmīrī* Lallā Yogesvarī, il ladro è il *prāṇa* che deve essere catturato, chiudendo le porte e le finestre della casa del corpo, e poi frustato con la frusta della *Om*. Cfr. B. N. Parimoo, *The Ascent of Self. A Reinterpretation of the Mystical Poetry of Lalla-Dēd*, Motilal, Delhi 1978, pp. 74-75. Il simbolismo del ladro o dei ladri, si trova, per esempio, anche in *GB, Prāṇa Saṁkalī*, 5, p. 164 e *Ātma bodha* 8, p. 175; *NSB* 437, p. 40 e 581, p. 52; *DDG, Sākhī* XII, 51, p. 133 e XXIV, 32, p. 240; *Pad* VI, 18, p. 361; Jāyasī, *Padmāvat* XI, 6, in *Jāyasī Gramthāvalī, cit.*, p. 46.

I,8d – «Ricordo amoroso di Dio» rende *surati*, su cui cfr. le note a *Rāma rakṣā* 14b e a *Yoga ciṁtāmaṇi* 8-9ab.

I,9a – Specularmente al v. 2, 4, l’*anahad* reintroduce il tema cosmogonico, e non a caso: l’*anahad* è il mistico suono che si sperimenta in *surati* (cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 14ab), ma, come *Śabda-brahman*, è anche l’inizio (“*ādi*”) e la fine (“*aṁta*”) di tutte le cose. Il tema cosmogonico non è raro nei *sant*: cfr. per esempio *KB, Ramainī* 1, p. 80; 7, p. 82; 26 e 27, pp. 89-90; *DDG, Sākhī* XXII, 6-9, pp. 227-228; Nānak, *GGS, Rāgu Mārū* 15, 3, vol. III, pp. 792-793 (tradotto da S. Piano, in *Canti religiosi dei Sikh, cit.*, pp. 140-142).

I,9b – I quattordici mondi (*loka*) della cosmologia hindū sono i sette mondi superiori e i sette Pātāla o Inferi. I sette *loka* superiori sono quelli significati dalle *vyāhṛti*, che sono recitate precedute ciascuna dalla sacra sillaba *Om* durante il rito quotidiano della *saṁdhyā*: *bhūḥ, bhuvah, svaḥ, mahah, janah, tapah* e *satyam*. Dei primi tre *loka*, corrispondenti alle prime tre *yāhṛti*, le *mahāvāyāhṛti*, si è parlato nel commento a I,4cd *supra*; i restanti quattro *loka* corrispondono a stati di esistenza caratterizzati da una luminosità e una purezza via via superiore e da una predominanza sempre maggiore del *sattvaguṇa*, predominanza che diventa assoluta nel *satyaloka*, il più eccelso fra i mondi celesti, dove gli esseri che vi dimorano sono costituiti di puro *sattva* e, non essendo più soggetti a rinascita, attendono di conseguire, alla fine del ciclo cosmico, la liberazione. Sulla collocazione dei sette *loka* nella cosmologia hindū cfr. *Śiva-purāṇa, Umasaṁhitā* XIX, 1-18 e *Viṣṇu-purāṇa* II, 7, 1-20. I sette mondi inferi sono Atala, Vitala,

Sutala, Talātala, Mahātala, Rasātala e Pātāla, la cui descrizione si può trovare in *Bhāgavata-purāṇa* V, 24, 7-31 e in *Viṣṇu-purāṇa* II, 5. In *Bhāgavata-purāṇa* II, 1, 23-28 i quattordici mondi costituiscono le diverse parti del corpo “grossolano” (*sthūla*) del *Puruṣa* supremo.

I,10a – Le acque sulle quali sorge il *brahmāṇḍa*, l’“uovo cosmico”, sono le acque primordiali di cui si parla in molti miti cosmogonici di diverse tradizioni e che, per usare un’espressione di Coomaraswamy, rappresentano la “possibilità universale” (cfr. *Il grande brivido*, cit., p. 159). Nella tradizione hindū, in particolare, le acque primordiali simboleggiano lo stato immanifesto (*avyakta*) della *prakṛti* nell’intervallo tra un *pralaya* e una *sṛṣṭi*, ossia tra una distruzione-assorbimento dell’universo e il suo successivo sprigionamento. Secondo uno dei miti cosmogonici più noti, esso avviene proprio a partire dall’uovo cosmico, in cui tutte le potenzialità della manifestazione sono contenute. Cfr. per esempio *Liṅga-purāṇa* I, 17, 66-68 dove il *brahmāṇḍa* dorato giace per innumerevoli anni (*anekābda*) sulle acque primordiali prima di schiudersi dando origine al cielo, alla terra e quindi a Brahmā, la divinità preposta alla manifestazione dei mondi (*sraṣṭā sarvalokānām*).

I,10b – La *māyā* è la vera generatrice degli esseri e di tutto ciò che esiste, essendo l’aspetto cosmico dell’*avidyā*, l’ignoranza che, velando la conoscenza dell’unica Realtà, rende possibile l’illusoria molteplicità di nomi e di forme. Anche da un punto di vista teistico, è la *māyā* a generare gli esseri, perché s’identifica con la *Śakti*, l’energia attraverso la quale Īśvara manifesta, sostiene e riassorbe in sé l’universo. Alla *māyā* è dedicata la XVI sezione delle *Sākhī* della *Kabīr Granthāvalī* (KG, pp. 25-27).

I,10c – Sono le quattro ere cosmiche (*yuga*, nel testo “*juga*”) – Kṛta o Satya, Tretā, Dvāpara e Kālī – caratterizzate da una progressiva corruzione del *dharma* e da una sempre maggiore decadenza dell’umanità sul piano fisico, morale e spirituale. Per approfondimenti sugli *yuga* e sulla concezione ciclica del tempo rimando a S. Piano, *Sanātana-dharma. Un incontro con l’«induismo»*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2014, III ed., pp. 180-186; A. Rigopoulos, *Hindūismo*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 147-152 e H. Zimmer, *Miti e simboli dell’India*, Adelphi, Milano 1993, pp. 20-25.

I,10d – Tripurāri è un epiteto di Śiva in quanto distruttore delle tre città (*tripura*) degli *asura*: sono le tre città d’oro, d’argento e di ferro costruite da Maya, l’architetto degli *asura*. Śiva le distrusse trapassandole con una sola freccia. La versione del *Mahābhārata* di questo celebre mito si può trovare in W. Doniger O’ Flaherty, *Dall’ordine il caos. Miti dell’Induismo raccolti e presentati da...*, Ediz. italiana a cura di M. Piantelli, Guanda, Parma 1989, pp. 135-145. Si veda anche H. Zimmer, *Miti e simboli dell’India*, cit., pp. 167-169; S. Kramrisch, *The Presence of Śiva*, Oxford University Press, Delhi 1981, pp. 405-409 e M. Piantelli, *Īcvaraḡitā o «Poema del Signore»*, Battei, Parma 1980, pp. 78-81, note 94, 95 e 96 dove il lettore potrà trovare una dovizia di riferimenti testuali e di citazioni

critiche sull'argomento, oltre a illuminanti paralleli con altri miti indoeuropei. Il mito della distruzione di Tripura si presta a una molteplicità d'interpretazioni. Per esempio, le tre città possono essere interpretate come i tre stati della veglia, del sogno e del sonno profondo che lo *yogī* deve superare per arrivare a quello trascendente del *turīya*, o ancora il loro perforamento può alludere al trascendimento dei tre "corpi" (su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 7b) nella pratica yoghica.

I,11 – Troviamo qui un riferimento a un importante mito cosmogonico, che ci porta all'attimo iniziale della manifestazione dell'universo. Sulle acque primordiali dell'immanifesto giace Viṣṇu, sdraiato sul serpente Śeṣa, "Resto" o "Residuo", che è appunto tutto ciò che rimane dopo la dissoluzione universale del *pralaya*, ma che è ancora infinito (Ananta, "Senza-fine", è un altro nome di Śeṣa), come infinite sono le possibilità di manifestazione insite in Dio. Dall'ombelico di Viṣṇu spunta, su di un lunghissimo stelo (chiaro simbolo dell'*axis mundi*), uno splendente loto dorato dal quale nasce Brahmā. Come figura divina a cui è affidato il compito di costruire e di ordinare l'universo, Brahmā ha una dignità ben inferiore rispetto a quella di Viṣṇu e di Śiva (che sono identificati entrambi, dai propri devoti, con l'Essere supremo), poiché manifestare l'universo significa rompere l'unità primordiale e sprofondare tutti gli esseri nell'illusione della molteplicità e della separazione. Anche lo smarrimento di Brahmā che, appena nato, erra sconsolato (generalmente alla ricerca del principio e della fine dello stelo del loto), interrogandosi sulla sua identità e sulla sua origine, ma senza trovare risposta, è un elemento ricorrente in diverse versioni del mito: esso simboleggia l'ignoranza stessa dell'uomo che non conosce la sua vera natura divina. Non per nulla Brahmā riesce a trovare risposta a queste domande fondamentali solo quando, posto fine al suo vagare, si dedica all'ascesi e si assorbe in *samādhi*. I trentasei *yuga* dell'errare di Brahmā, di cui qui si parla, non sembrano avere un qualche preciso riscontro nei testi sacri; probabilmente stanno semplicemente a significare un periodo molto lungo (pur sempre un'inezia nell'enorme durata del tempo divino: un solo giorno di Brahmā dura infatti mille *caturyuga* o *mahāyuga*, cioè mille cicli di quattro *yuga*!). Per alcuni riferimenti puranici su questo mito cfr. *Bhāgavata-purāṇa* I, 3, 2 e III, 8, 10-38; *Śiva-purāṇa*, *Rudrasaṃhitā* VII, 1ss. Un'eco di questo mito si trova anche nel *Guru Granth*, in *GGG*, *Rāgu Gauṛī* 14,1, vol. I, p. 645 e *Rāgu Gūjarī* 2, 1, vol. II, pp. 416-417.

I,12ab – *Jaba le aṃtā kā aṃta vahu / vigahaṃta bhaī bhāri* // Questo passo è, dal punto di vista linguistico, fra i più oscuri, se non il più oscuro dell'intero poemetto. La presente traduzione, lungamente discussa e ripensata, si basa sull'interpretazione di Shukdev Singh di "aṃtā" come *kāl*, "tempo", di "vahu" come *huā* e di "vigahaṃta" come *vigraha*, "forma", "corpo". Ovviamente il limite del tempo non va qui interpretato come una fine in senso assoluto, perché ciò sarebbe incompatibile con la concezione ciclica del tempo, ma piuttosto come un limite relativo, coincidente con la fine di un ciclo cosmico.

I,12e – Śiva e Śakti non si riferiscono qui a due ben precise figure divine, ma

indicano semplicemente l'Essere supremo e l'Energia attraverso la quale egli manifesta, sostiene e riassorbe in se l'universo. Ciò può stupire in un testo come questo che, se anche non fosse da attribuirsi a Rāmānanda, appartiene comunque alla letteratura dei *sant*, nella quale ci si riferisce a Dio soprattutto col nome di Rāma o con qualche altro nome della tradizione *vaiṣṇava*. Il comparire di Śiva e Śakti come principi ultimi proprio in un contesto cosmogonico si spiega probabilmente con la grande influenza esercitata sui *sant*, e su Kabīr in particolare, da Gorakhnāth e dal suo insegnamento che era, notoriamente, di orientamento śivaita e śākta. Significativamente in Kabīr, Śiva e Śakti compaiono soprattutto in contesti yoghici dove spesso stanno per *piṅgalā* e *iḍā* (come in *KG, Sākhī* V, 46, p. 12), ma l'uso del nome di Śiva o di Mahādeva si può riscontrare occasionalmente anche in contesti diversi per indicare l'Essere supremo sia in Kabīr sia in altri *sant*. Cfr. per esempio *KG, Pad* 188, p. 113 e *RV, Pad* 84, p. 220. Del resto sappiamo che, per Kabīr e per gli altri *sant* della tradizione *nirguṇ*, Dio non si identifica con una particolare figura divina, così come al nome stesso di Rāma non corrisponde la figura del Rāma *avatāra* e protagonista del *Rāmāyaṇa*. Proprio questo conferisce loro la piena libertà di indicare Dio con i nomi delle diverse tradizioni religiose.

II,1 – Troviamo in questa seconda parte, e particolarmente in questo primo verso, alcuni degli elementi caratteristici della pratica yoghica dei *nāth* e dei *sant*: la *suṣumnā* (sulla *suṣumnā* come “regione occidentale” cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 18), che è il cammino da percorrere per raggiungere il *sahasrāra* (il “cielo”, di cui al v. 4), il suono dell'*anahad*, la pioggia di *amṛt* (o di *ras* che è spesso il suo equivalente): tutte esperienze che precedono quella suprema del “*brahmagyāṁna*” (sanscrito *brahmajñāna*), la conoscenza dell'Assoluto, qui significata col termine più classico della tradizione upaniṣadica. Questi tre o quattro elementi si trovano sovente riuniti in Kabīr: oltre alle *sākhī* già citate nella nota introduttiva (*KG, Sākhī* V, 44-47) alle quali questo testo appare chiaramente legato, cfr. anche *KG, Pad* 4, p. 70; 70, p. 85; 209, pp. 118-119; *KVD* 23, p. 256; *KD* 265, p. 109. La pioggia di *amṛt* e il suono dell'*anahad* sono associati anche in *DDG, Pad* XXIII, 32 e 33, p. 479; *NP* 135, p. 337; Garībdās, citato da B. Miśra “Mādhava”, in *op.cit.*, p. 251; Nānak, *GGS, Rāgu Sūhī* 8, 1, 3, vol. III, p. 56 (tradotto da S. Piano in *Canti religiosi dei Sikh, cit.*, p. 128).

II,2 – Il succo dell'immortalità (“*amirasa*”) non è bevuto nel senso che non è prosciugato dal Fuoco del Tempo (Kālāgni), o dal “Sole” che ne è l'equivalente, perciò esso può salire verso il cielo (*ākāse uṛadha*) del *sahasrāra* ed essere bevuto dallo *yogī*, che così diventa immortale. Su questo processo cfr. le note a *Rāma rakṣā* 8d e 19b.

II,3 – Il testo recita *narasī jala maim ghara karai manasā caṛhai pahāraṁ*, discostandosi di poco dalla *sākhī* V, 46 della *KG*: *jala maim syamgha jū ghara karai, machalī caṛai khajuri*. Le differenze sono soprattutto nella seconda parte del verso dove troviamo “*machalī*” (“pesce”) in luogo di “*manasā*” – ma è ben noto che nei *sant* il pesce è uno dei simboli più comuni della mente – e “*khajuri*”

(“palma”) in luogo di “*pahāraṃ*”, ma la palma e il monte in contesti simili sono entrambi simboli evidenti del *sahasrāra* al quale bisogna ascendere. Nella prima parte è stato reso con “prode” il termine “*narasī*”, forma abbreviata di *narasiṃha*, lett. “uomo-leone” (che qui nulla ha a che fare con Nṛsiṃha, l'*avatāra* di Viṣṇu). Nella *Granthāvalī* in sua vece compare semplicemente il termine “*syamgha*”, “leone”, che vari commentatori interpretano come simbolo del *jīvātman*. Più difficoltosa appare l’interpretazione simbolica dell’acqua: secondo J. Siṃh e V. Siṃh (in *Kabīr Vāṇī Pīyūṣ*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṇasī 1995, V ed., p. 61) qui indicherebbe il Mānsarovar, dove il *jīva* può immergersi a suo agio quando la mente ha raggiunto il *sahasrāra* (sul Mānsarovar cfr. il commento a *Yogaciṃtāmaṇi* 18bc). Il simbolismo dell’acqua è certamente molto ricco e si presta a una grande varietà d’interpretazioni: basti pensare che il *Kabīr pratīk koś* enuclea, nella sola opera di Kabīr, ben sette diversi significati del termine, fra i quali c’è anche quello di *mūlādhāra* che potrebbe adattarsi anche al nostro testo (cfr. B. Gautam, *Kabīr pratīk koś*, Hindī pustak bhavan, Dillī 1990, p. 28 *sub voce* “*jala*”). Tuttavia, accanto alle interpretazioni più “tecniche”, si può tener presente anche il simbolismo più generale del “camminare sull’acqua”, presente in molte tradizioni, ivi compresa quella cristiana, simbolismo che si invera in molti episodi della vita di santi e di maestri spirituali. Sull’argomento cfr. A. K. Coomaraswamy, *Il grande brivido*, cit., p. 159.

II,4a – Il verso è quasi identico a *KG, Sākhī V, 47, 1*, fatta eccezione per le prime due parole: *amṛta barisai* in luogo di *gagana garajai*. Il rimbombo allude chiaramente al suono dell’*anahad* che si ode nel *sahasrāra*, il “cielo”, mentre il sorgere del diamante indica l’ottenimento dell’esperienza suprema (cfr. i commenti a *Rāma rakṣā* 6b e 16d). Il suono di campana è ancora l’*anahad*, come, per esempio, in *NP* 164, p. 350, dove l’immagine si fa più trasparente: *sabade anāda gaṃṭā bājai*. Sul tema cfr. anche il commento a *Yoga ciṃtāmaṇi* 15. Nella traduzione l’aggettivo “puro” rende “*ṭakasāla*” che significa propriamente “conio”. Il conio che conia le monete tutte perfettamente uguali, garantendone l’autenticità e il valore, è nei *sant* simbolo della Parola divina (*śabda* o *vāṇī*) immutabile, autentica, perfetta, ricercata da colui che è *pārakhī*, “conoscitore”. Su *śabda* e *pārakhī*, che ricorre anche nel verso seguente, cfr. le note rispettivamente a *Yoga ciṃtāmaṇi* 4 e 22. Sul termine *ṭaksāl* cfr. H. Dvivedī, *Sahaj-sādhanā*, cit., p. 34 e *Kabīr*, cit., p. 293 in nota a *Vāṇī* 203, dove si trova questo stesso verso nella variante di *KG, Sākhī V, 47,1*.

II,4b – Come al verso I, 3, la sponda da raggiungere è quella che sta al di là del *samsāra*, la sponda della non-nascita, dalla quale non c’è ritorno nel mondo dell’impermanenza e del dolore. Il verso presenta alcune sensibili varianti rispetto a quello corrispondente della *Kabīr Granthāvalī* (*KG, Sākhī V, 47,2*), ma vi sono due elementi comuni: in entrambi si parla di Kabīr come “*pārakhī*” (“*pārakhū*” nella *KG*) e del raggiungimento dell’altra sponda (*ūtara pārāṃ* in *Gyāṃna tilaka* e *utaryā pārā* nella *KG*).

III,1-2 – Le *goṣṭhī* fra maestro e discepolo iniziano spesso con simili

dichiarazioni da parte del discepolo che fa atto di sottomissione al proprio Guru e umilmente lo prega di illuminarlo sulla verità. Non molto diversamente, per esempio, esordisce Gorakhnāth nel suo dialogo con Matsyendranāth in *Macchīmdra Gorakha bodha* 1, in *GB*, p. 186. Nel rapido susseguirsi di domande e risposte che seguono (vv. 3-6), è possibile che vi sia anche un'eco delle filastrocche popolari che, pure in India, utilizzano questo stile fin dai tempi antichi: nelle filastrocche, a volte, le domande che vengono poste in lunghe concatenazioni sono prive di senso logico e di risposta, oppure acquistano senso solo alla luce delle risposte. Sul tema cfr. Hīrālāl Tivāri, *Gaṅgāghāṭī ke gīta*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṇasī 1980, pp. 126-127.

Svāmījī è naturalmente l'appellativo col quale Kabīr si rivolge a Rāmānanda: il termine *svāmī* (sanscrito *svāmin*) significa "signore", "padrone". che, seguito dal suffisso onorifico *jī*, è ancor oggi il rispettoso appellativo per rivolgersi a monaci e a importanti personaggi religiosi.

III,3d – *Kaho puruṣa nagarī kī bāta*: l'interpretazione proposta da Shukdev Singh considera "*puruṣa*" come un vocativo (anziché come composto con "*nāgarī*"). Accogliendo tale interpretazione, il significato sarebbe: «parlami, uomo, della città». Ricordiamo che il termine *puruṣa* può significare sia "uomo" (generalmente nel senso più nobile della parola), sia la realtà spirituale all'interno dell'uomo, sia lo stesso Essere supremo, come in *Rāma rakṣā* 1. Legando "*nagarī*" a "*puruṣa*", è soprattutto il secondo significato del termine a essere implicato ("la città dello spirito"), come si chiarirà meglio nella risposta, al verso 7.

III,4a – Nel testo "grandezza della mente" rende *mana mahamsam*. L'interpretazione di "*mahamsam*" come *mahimā* ("grandezza"), proposta da Shukdev Singh, non mi sembra pienamente convincente, anche se appare difficile proporre un altro significato per questo termine senza ricorrere a un deciso emendamento. Il testo edito da H. Dvivedī, nel verso corrispondente a questo (*RHR, Parisiṣṭa* 2, p. 32), presenta la variante *ketā haṃse*, che appare più plausibile, mentre, per esempio, nella versione di *Gyāṃna tilaka* del manoscritto 014 del Kabīr Caurā Maṭh, v. 6, p. 351, troviamo la variante *mana mai haṃsai*, che nel testo di H. Dvivedī compare nella risposta (quattro righe dopo, nel verso corrispondente al verso 8 dell'edizione di Baṛathvāl, dove invece torna il termine *mahamsam*).

III,4d – "Immacolato" è "*niraṃjana*", su cui cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 1d.

III,7 – Troviamo qui uno dei simboli più suggestivi e più ricorrenti nei canti dei *nāth* e dei *sant*: quello della città del corpo (*kāyā nagarī*). Per il vero, si tratta di un simbolo antico, attestato fin dalle *Upaniṣad*; per esempio in *Chāndogya* VIII, 1, 1-4; *Śvetāśvatara* III, 18 e V,1; *Kaṭha* II, 5, 1. Abbiamo già incontrato il simbolismo della città in *Yoga cīṃtāmaṇi* (v. 9), dove però la città in questione era Suratī, la mistica sede del "palazzo dell'*ātmā*". Qui la città è piuttosto un equivalente simbolico della "fortezza" di *Yoga cīṃtāmaṇi* 1 : simboleggia infatti

il corpo umano che è abitato dai cinque sensi e dominato dalla mente e dal *prāṇa*. Anche il simbolo della città, come quello della fortezza da conquistare, sottolinea la grande importanza che riveste il corpo nella *sādhana* dei *sant*, come il luogo santo per eccellenza in cui è possibile incontrare il Signore e fare l'esperienza suprema dell'unione con Lui. Lo *yogī*, dice Kabīr, è colui che «cerca la sua dimora nella Kāśī del corpo (*kāyā kāśī*), dove brilla la Luce per sé risplendente» (*KG, Pad 11, 377, p. 161*). Così commenta Baṛathvāl questo passo di *Gyāṁna tilaka*: «Nella città sotto forma di corpo, dopo aver preso dimora nel cuore e aver fatto di esso la reggia della *Mahāśakti* [cfr. più oltre verso III, 34], Nirañjan, con l'aiuto del primo ministro sotto forma del soffio vitale, governa con giustizia il popolo sotto forma dei cinque sensi.» Cfr. *RHR*, p. 6. Per alcuni raffronti sulla città come simbolo del corpo umano cfr. per esempio *GB, Pad 27, pp. 120-121; NSB 437-438, p. 40; KG, Pad 213, p. 119 e 222, p. 121; H. Dvivedī, Kabīr, cit., p. 205*. Interessante è anche un *pad* di Kabīr in cui il corpo è un villaggio capeggiato dal *jīva* e abitato da cinque contadini (i cinque sensi) che non lo ubbidiscono (in *KV, Rāgu Mārū, 7, 1, p. 367*).

In questo e nei versi successivi, Rāmānanda si rivolge a Kabīr con l'appellativo di *siddha*, che letteralmente significa "perfetto" e che, tecnicamente, è utilizzato per indicare gli adepti di alcune vie dell'Induismo e del Buddismo tantrico, la cui *sādhana* è affine a quella dei *nāth*. Nel *Guru Granth* e in molta letteratura dei *sant*, il termine *siddha* è spesso intercambiabile con *nāth*, ma può anche indicare, in modo generico, mistici, monaci, rinuncianti... In senso stretto, *siddha* è lo *yogī* che ha raggiunto l'immortalità fisica (cfr. nota a *Rāma rakṣā 10d* sul *siddhadeha*) e che è dotato di *siddhi*, i poteri meravigliosi, come quello di volare a piacimento da un posto all'altro, che tanto hanno ispirato la fantasia popolare e quella di artisti e letterati (sulle *siddhi* cfr. nota 27 a cap. IV, 1.2). Tali sono gli ottantaquattro *siddha* o *mahāsiddha*, a cui abitualmente si associano i nove *nāth*, figure semidivine di asceti, venerati nella scuola dei *nāthyogī*, oltre che in diverse correnti tantriche e hathayoghiche hindū e buddhiste. Un interessante testo buddhista sulla vita degli ottantaquattro *siddha* è accessibile anche nella traduzione italiana curata da Elio Guarisco (*Le vite degli ottantaquattro Mahāsiddha. Poteri e gesta degli antichi maestri tantrici dell'India buddhista*, Edizioni Ghe Pel Ling, Milano 1986).

III,9b – Il sonno di cui qui si parla è lo stato di obnubilamento interiore, su cui cfr. la nota a *Pad 1, 1b*. Anche il sonno fisico, però, è considerato un ostacolo nella *sādhana* yoghica, giacché durante il sonno non è possibile mantenere quello stato di attenzione e di vigile consapevolezza che è essenziale nello yoga. L'equivalenza sonno-morte – o la morte come conseguenza del sonno interiore – è un tema riscontrabile nei mistici di tutti i tempi. Per Gorakhnāth «dalla mente nasce la fame, dalla fame il cibo, dal cibo il sonno (*nidrā*) e dal sonno la morte (*kāla*)» (*Macchīṁdra Gorakha bodha 72*, in *GB*, p. 195. Cfr. anche 96, p. 198). Naturalmente la fame e il cibo, così come il sonno, vanno interpretati anche in senso simbolico. Cfr. anche *KD 227: Nīṁda nisānī motha kī, uṭha kabīr jāga*, «Il sonno è segno di morte: alzati, Kabīr, risvegliati!».

III,9c – Con “strumento per lucidarla” è stato reso il termine “*masakālā*”, indicante propriamente la pietra usata per lucidare e affilare lame e coltelli. Il termine compare, con valore simbolico, anche in Kabīr, dove però indica la parola del Guru, con la quale il discepolo deve lucidare la mente fino a renderla limpida come uno specchio (cfr. *KB, Sākhī* 160, p. 161 e *KG, Sākhī* 40, 3, p. 49). Ritornano in questo passo due termini molto importanti – “*sīla*” e “*saṃtoṣa*” – che compaiono anche in *Rāma rakṣā* 6c, non a caso anche là associati (come spesso accade nei canti dei *sant*; cfr. per esempio *GSV* 8, 35, 1, p. 138). L’idea che suggerisce l’immagine del testo è che la conoscenza è destinata a deteriorarsi se non è protetta dalla solida custodia di una vita moralmente disciplinata e non è accompagnata da quella virtù del contentamento, implicante equanimità e distacco interiore, che è essenziale in ogni percorso ascetico. L’importanza di retta condotta e contentamento è sottolineata anche più oltre, al v. 29, dove essi sono i ministri del re della città interiore.

III,9d – La presente traduzione accoglie l’emendamento proposto in nota da H. Dvivedī, che legge *suratī niratī kā tīra*, come *suratī nīra niratī tīra*, dando significato a un testo altrimenti incomprensibile. Con “invisibile” è stato reso “*chūchima*”, dal sanscrito *sūkṣma*, che si rende solitamente con “sottile”. In questo passo, ancora una volta, troviamo la complementarità di *suratī* e *niratī* (su cui cfr. le note a *Rāma rakṣā* 14b e a *Yoga cimtāmaṇi* 22) nella bella immagine in cui l’acqua dell’amore ardente per il Signore scorre fra le sponde del distacco dal mondo, dell’ascesi. Naturalmente il corso d’acqua di cui qui si parla è quella corrente dal flusso contrario (*ulṭa*) che si dirige dritto verso l’interiorità dell’uomo, anziché disperdersi nei mille rivoli degli attaccamenti e degli interessi mondani. Su *ulṭa* cfr. note a *Yoga cimtāmaṇi* 8-9ab e 10d e a *Gyāṃna tilaka* I, 1cd.

III,9e – Ritorna qui il grande tema di *śabda* (nel testo “*sabada*”): rispetto al vuoto, all’inconsistenza ontologica che caratterizza tutti gli esseri e tutto ciò che è oggetto d’esperienza, la Parola è traboccante di pienezza, poiché è Dio stesso nella sua prorompente potenzialità di manifestazione (cfr. il commento a *Yoga cimtāmaṇi* 4).

III,10ab – *Sabada kuṃcī sabada tālā / sabadai sabada bhayā ujiyālā*: quasi le stesse parole si trovano nel primo verso del *Gyāṃna tilaka* di Gorakhnāth (*GB*, p. 207) e nel primo verso di *Bheda* di Dūlandās (in *Himḍī saṃtkāvya-saṃgrah*, cit., p. 308), mentre un’interessante variante si trova nel *Machīṃdra Gorakha bodha*, al v.106 (*GB*, p. 199), dove la chiave è “*nihāsabada*” (la “non-parola”) e “*sabada*” è il lucchetto. Anche nel *Siddhānta paṭal*, ascritto a Rāmānanda, troviamo un verso che echeggia questo di *Gyāṃna tilaka*: *Indra kuṃcī brahmā tālā soham śabda so bhayā ujiyālā* («Indra la chiave, Brahmā il lucchetto, rifulse la luce della Parola *so’ham*). Cfr. *Siddhānta paṭal*, Śrī Durgā pustak bhaṇḍār, Ilāhābād s.d., 12, p. 10. Mentre assai chiaro appare il significato della seconda parte del verso – la Parola è autoluminosa in quanto è Dio stesso –, più sibillina è la prima parte che contiene la risposta alla domanda posta al v. 5.

Un'interpretazione potrebbe essere quella che la parola, nell'accezione comune del termine, chiude la porta (il lucchetto) alla Realtà suprema, poiché questa si trova infinitamente al di là della portata d'ogni comune discorso e dei concetti che esso può veicolare, ma la Parola anche apre questa porta (la chiave) in quanto è l'illuminante parola del Guru, che apre l'accesso alla conoscenza, o in quanto è l'*anahad*, che apre allo *yogī* la porta dell'esperienza suprema. L'interpretazione della chiave come *anahad* trova una risonanza nella variante del *Machīmdra Gorakha bodha* dove "*nihāsabada*" potrebbe essere anche la "parola non pronunciata", cioè appunto l'*anahad*. Alla luce di quest'interpretazione, inoltre, la Parola che illumina la Parola potrebbe anche significare che la Parola del Guru o l'*anahad* illuminano per il *sant* la Parola suprema che è Dio. Il commento di Baṛathvāl al primo verso del *Gyāṁna tilaka* di Gorakhnāth suggerisce che la Parola, in quanto *Śabda-brahman*, segna l'inizio della manifestazione del supremo *Brahman*, quindi in qualche modo lo "chiude" (come un lucchetto), lo rende inaccessibile all'esperienza, dato che l'uomo viene a trovarsi, seppure illusoriamente, in una situazione di separazione e d'ignoranza. Invece la Parola, in quanto *prāṇava*, la sacra sillaba *Oṁ* che può essere meditata e utilizzata nelle pratiche yoghiche, apre per lo *yogī* la porta alla visione del *Brahman* stesso (la chiave). Cfr. *GB*, p. 207. Un'ulteriore possibilità interpretativa potrebbe essere suggerita dal fatto che *tālā*, il lucchetto, può a volte simboleggiare il controllo sulla mente che si esercita mediante la concentrazione yoghica, di cui la Parola (sia essa intesa come *mantra* o come *antardhuni*) fa spesso da supporto. Su questo simbolismo di *tālā* cfr. P. D. Baṛathvāl, *Hindī kāvya meṁ nirguṇ sampradāya*, cit., p. 266.

III,10cd – *Jo [koī] jānai sabada kā bheva / āpai kartā āpai deva*: come essere limitato l'uomo non può conoscere il mistero supremo di *Śabda*, se non diventando quel mistero stesso. Dio si può davvero conoscere solo "deificandosi" e identificandosi con Lui: *nāśivamprāpnuyācchivam*, «chi non è Śiva», o più letteralmente «un non-Śiva non può ottenere Śiva» (*Śiva-purāṇa, Vāyavyasamhitā, Uttarahāga XXII*, 43). È degno di nota il fatto che queste parole ricorrono quasi identiche in un verso del *Siddhānta paṭal* attribuito a Rāmānanda (*ed. cit.*, 56, p. 39), con la differenza che "*sabada*" vi è sostituito dalla *tulsī* (il basilico sacro a Viṣṇu, su cui cfr. nota 142 a cap. III): *jo jāne tulasī kā bheva āpahi kartā āpahi deva*.

III,11c – "Perfetto" è *siddha* (su cui cfr. *supra* la nota a III, 7), termine che qui è usato nel suo significato più generico, designante chiunque abbia raggiunto la perfezione, comunque questa sia intesa. Il senso di questo verso è che come occorre una spina per estrarre una spina (l'equivalente del detto italiano "chiedo scaccia chiodo") e una chiave per aprire un lucchetto, così senza la guida di un *siddha*, di un maestro perfetto che abbia già raggiunto la meta suprema e ne conosca la via, non è possibile diventare un *sādhak* (nel testo "*sādhika*"), cioè un aspirante alla perfezione nel vero senso della parola, cioè nel senso di uno che s'impegna per raggiungerla. Il testo gioca naturalmente sulla parentela linguistica che lega i termini *siddha* e *sādhak*, parentela che esiste anche con *siddhi* e

sāadhanā (*sāadhanā*, in senso generico, è tutto ciò che è fatto in vista di un'acquisizione, cioè appunto di una *siddhi*).

III,12 – Nelle enigmatiche parole di questo verso dobbiamo probabilmente leggere un'allusione all'esperienza suprema, che non può essere comunicata o appresa in alcun modo, ma solo sperimentata direttamente («non lo si conosce se non lo si vede», ma il testo recita letteralmente «senza esser visto, non è visto», dove l'idea di visione veicola quella di percezione diretta e immediata, cioè di ciò che in termini vedantici si chiama *aparokṣānubhūti*). Ritroviamo qui l'immagine dello specchio di *Rāma rakṣā* 16a: lo specchio, che non riflette più i vari oggetti del mondo fenomenico, ma solo se stesso, allude alla scomparsa del dualismo soggetto-oggetto e di ogni possibile dualismo, nell'esperienza non-duale dell'*ātmā* (il sé che vede il sé).

Quanto all'acqua che diminuisce incessantemente, secondo Shukdev Singh, essa simboleggia in questo contesto l'attaccamento, che non ha più alcuna presa sullo *yogī* pervenuto all'esperienza suprema, quindi continua a “diminuire”. Ricordiamo però che nell'universo simbolico hindū l'acqua simboleggia più genericamente la *prakṛti* e anche la *māyā*, la cui seduzione svanisce col sorgere della conoscenza dell'*ātmā*. Sul tema dell'acqua come *māyā* cfr. H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, cit., pp. 34-56. Molto simile a questo è il v. 5 del *Gyāṁna tilaka* di Gorakhnāth (in *GB*, p. 208), la cui variante più significativa riguarda la parte finale, che recita *lakhai tauṁ dūra na jāī* (invece di *bina dekhyām lakhyā na jāī*): chi ha raggiunto la visione (del sé nel sé) non ha più bisogno di andare a cercare lontano.

III,13 – Per chi ha dimestichezza col linguaggio simbolico dei *sant*, la pioggia che cade dal cielo evoca l'idea della pioggia di *amṛt* che cade dal *gagan*. Ma nel presente contesto, sebbene questo significato non possa essere affatto escluso, la lettura più immediata dell'immagine ci viene suggerita dalla seconda parte del verso: la benefica pioggia che fa germogliare la terra sono le parole del Guru, simili a gemme che il discepolo raccoglie con cura. È stato reso con “gemma” il termine “*mānaka*”, emendandolo in “*mānika*”, propriamente “rubino”: questo emendamento trova conferma nella lezione che presenta la versione di *Gyāṁna tilaka* del manoscritto 218 del Kabīr Caurā Maṭh (foglio 481), nonché nel verso 27 del *Gyāṁna tilaka* di Gorakhnāth (in *GB*, p. 214), che è molto simile a questo. L'immagine della pioggia – una pioggia benefica che cadendo feconda la terra, che così produce fiori e frutti – si trova anche in un verso di Tulsī Sāhab dove la pioggia è il Guru stesso (il verso è citato da P. D. Baṛathvāl, in *Hindī kāvya meṁ nirguṇ sapradāya*, cit., p. 237).

III,14 - 14bis –Le domande poste nel verso 14 non hanno risposta nel testo edito da Baṛathvāl, ma ce l'hanno in quello edito da H.Dvivedī, in *RHR, Pariśiṣṭa 2*, p. 33 (nei versi 39-40 della mia numerazione): da qui è tratta la strofa 14 bis che, non facendo parte dell'edizione di Baṛathvāl, è stata posta tra parentesi quadre. Le stesse risposte si trovano anche nel foglio 480 del manoscritto di *Gyāṁna tilaka* citato nella nota precedente. Il termine reso con “gaudente” è *bhogī*, che

etimologicamente significa “fruitore” o “mangiatore” ed è qui riferito al *prāṇa* probabilmente perché, in una delle sue funzioni (come *samāna*), è preposto alla digestione e all’assimilazione del cibo. Sulle cinque funzioni del *prāṇa* cfr. per esempio M.Eliade, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, cit., pp. 356-357 e A.Comba, *La medicina indiana*, Promolibri, Torino 1991, p.80.

III,16 – Il verso compare quasi identico in *GSV* 6, 8, p. 6. Secondo Shukdev Singh i due eserciti simboleggiano ogni sorta di dualità, mentre il re è *jñāna*, la conoscenza, di fronte al quale la dualità trema perché da lui è sconfitta e superata. Tutti gli esseri tremano di fronte alla Morte, ma è la Morte a tremare di fronte allo *yogī*, perché, come abbiamo già visto più volte, lo *yogī* vince la Morte. Sul tema cfr. *Rāma rakṣā* 9de e *Gyāṁna tilaka* I,7d, e i relativi commenti. Infine nel tremore del discepolo di fronte al vero Guru bisogna probabilmente vedere semplicemente la completa sottomissione alla sua autorità. Seguendo i suoi insegnamenti e i suoi precetti è possibile sfuggire al laccio dell’attaccamento (nel testo “*jaṁjālam*”, etimologicamente la “rete” o il “laccio del mondo”) che, come suggerisce l’immagine di questo verso, agisce sull’uomo come un veleno e lo avvince al *samsāra*. Il significato del termine *jaṁjāl* diventa ancora più trasparente nell’uso che ne fa Sundardās in un suo *pad*, dov’esso è accostato a *māyā* e a *moha* (*SG, Padāvalī Grantha* 11,1, vol. II, p. 983). Cfr. anche *RV* 78, 3, p. 217 (dove il termine è reso da Callewaerth “wordly snares” nella traduzione a p. 149).

III,17a –Sul *jap* cfr. le note a *Rāma rakṣā* 2b e 11d. Il termine *tapas* significa “calore” e, tecnicamente, il “calore ascetico”, cioè quell’energia, anche corporea, che sviluppa lo *yogī* attraverso le pratiche ascetiche. Ma nell’accezione divenuta più comune – quella con cui il termine è usato anche nel passo in esame – *tapas* designa le pratiche ascetiche stesse, o almeno varie forme di esse: con questo significato è già usato negli *Yoga-sūtra* che includono il *tapas* nei cinque *niyama* (II, 32 e 43). Con “merito” e “demerito” sono stati tradotti “*pāpa*” e “*puṇna*” (per *puṇya*), due termini ben più pregnanti che antitetivamente esprimono l’uno l’idea di peccato, di male, di colpa; l’altro l’idea di azione buona, virtuosa, di buon auspicio, “religiosa”, implicando anche l’idea delle conseguenze karmiche, cattive o buone, che ne derivano. La scelta di merito e demerito fra i vari significati possibili è stata suggerita dal contesto, dove si esprime la convinzione che anche gli atti religiosi e gli esercizi ascetici, se sono compiuti per lucrare un merito o per sottrarsi alle conseguenze delle cattive azioni –come accade nell’agire della gente comune –, sono del tutto inutili per il raggiungimento della meta suprema. L’equivalenza di *pāp* e *puṇya*, dal punto di vista del fatto che entrambi, se compiuti con attaccamento, producono vincoli karmici, è un insegnamento assai ricorrente in *nāth* e nei *sant*. Per contro, lo *yogī*, il *siddha*, colui che si è liberato dai legami dell’attaccamento e ha raggiunto l’unione con Dio, ha anche superato la dualità di *pāp* e *puṇya*. Cfr. *Siddhānta paṭal* 11, p. 10; *GB, Gyāṁna tilaka* 28, p. 214; *NSB* 268, p. 23; *KG, Sākhī* V, 4, p. 10; *Pad* 263, p. 133; *KV, Rāgu Gaurī* 49,1, p. 303; *DDG, Pad* XXXIII, 5, p. 479; *RSV* 124, 1 e 4, p.167; *Samt Raidās ke pad*, Bābū Baijanāth Prasād bookseller, Vārāṇasī 1988, 4,

III,17b – “Mente e corpo” rende *tana mana seti*, dove “*tana mana*”, il corpo e la mente, indicano la totalità dell’uomo che dev’essere coinvolto interamente nella *sāadhanā*. S’è già detto come, nella via percorsa dai *sant* abbia una grande importanza il corpo, soprattutto come sede di Kuṇḍalinī-śakti (cfr. cap. IV, 2.1). «Cerca nel corpo – dice Gorakhnāth– e troverai l’indistruttibile (*avināsi*)» (GB, *Sabadī* 252, p.78). Degne di nota sono, a questo proposito, quattro *sākhī* di Dādū (in *DDG*, IV, 150-154, pp. 60-61), dove l’espressione “*tana mana*” compare ben tre volte: solo quando mente e corpo diventano una cosa sola si ha il vero ricordo di Dio, solo quando mente e corpo si dissolvono entrambi come burro al sole appare Rāma nel loto del Sé, solo quando corpo e mente si sciolgono come sale nell’acqua si ha l’unione col *Brahman*.

“Purissimo Stato supremo” nel testo è *niḥkevala (parama pada)*, dove le parentesi fanno pensare a un’aggiunta di Baṛathvāl o a una lettura dubbia del manoscritto (nel verso corrispondente del testo edito da H.Dvivedī troviamo soltanto *kevala pada*, cfr. *RHR, Pariśiṣṭa* 2, p. 33). L’aggettivo *kevala* è tipico della terminologia del Vedānta che lo riferisce alla Realtà suprema per indicare il suo assoluto isolamento, la sua completa separazione da tutto ciò che è fenomenico e ontologicamente insussistente. Riferito alla Realtà suprema come *ātman*, come Coscienza, indica la sua assoluta trascendenza rispetto ai contenuti multiformi e mutevoli dell’esperienza, mentre *kaivalya*, “isolamento” – termine semanticamente imparentato con *kevala* – indica lo stato di liberazione che si ha quando questi contenuti scompaiono e la coscienza riposa in se stessa (lo specchio che vede lo specchio del v. 48). Qui l’idea di *kevala* è ulteriormente rafforzata dal prefisso *niḥ* (che normalmente dovrebbe diventare *nis* davanti a gutturale sorda): la resa con “purissimo” non può naturalmente rendere giustizia alla forte pregnanza di significato del termine.

III,18a – È possibile trovare una chiave di lettura per le colorite immagini di questo passo nell’intima connessione esistente fra l’energia sessuale (nel testo “*pāni*”, l’acqua che qui va intesa come fluido seminale o *bindu*, su cui cfr. la nota a *Rāma rakṣā* 11d), il respiro (“*pavana*”, l’aria come soffio vitale o *prāṇa*) e la mente (“*manasā*”). Della connessione tra mente e respiro si è già parlato più volte (cfr. per esempio le note a *Rāma rakṣā* 15b, 15d e a *Yoga cīmāmaṇi* 10d e 11d): la stessa intima connessione esiste pure con l’energia sessuale, per cui, raggiungendo il completo controllo su uno di questi tre elementi, anche gli altri due possono essere facilmente dominati. Sul tema cfr. per esempio G. Kaviraj, *Notes on Religion and Philosophy, cit.*, pp. 67-68 e l’*Introduzione* di G. Spera a Svātmārāma, *La lucerna dello Haṭha-yoga, cit.*, pp.17-18.

“Ricurvo canale” rende “*baṃka nāli*”, che nella terminologia dello *haṭha-yoga* indica propriamente una *nāḍī*, cioè un canale sottile, che collega il *sahasrāra-cakra* (su cui cfr. nota a *Rāma rakṣā* 6a) con la cavità esistente nella regione palatale: è precisamente da questo canale, detto anche *śaṅkhini*, che piove l’*amṛt*, il nettare dell’immortalità che è ancora il *bindu* stesso nella sua forma più sottile o quintessenziale. Come abbiamo visto, l’*amṛta* può essere “bevuto” ostruendo la

cavità in fondo al palato con la *khecarī mudrā* (sulla pioggia di *amṛta* e sulla *khecarī mudrā* cfr. le note a *Rāma rakṣā* 8d, 11d e 19b). Secondo Svāmī Yogānanda Giri, in corrispondenza della parte superiore del palato, dietro l’ugola, si trova il *tālu-cakra*, un potente centro di energia, raffigurato come un loto con sessantaquattro petali bianchi e splendenti e con il pericarpo rosso, all’interno del quale vi è lo splendore della luna: da qui fluisce la pioggia di *amṛta* che “nutre” lo *yogī*. Cfr. Yogānanda Giri, *Yoga. Il sentiero verso l’Assoluto non duale*, cit., p. 110, nota 60 e p. 113. Su *tālu cakra* e *amṛta* cfr. anche L. Silburn, *La kuṇḍalinī*, cit., p. 9 e p. 178. Possiamo dunque concludere che il *tālu-cakra* sia da collocarsi proprio all’imboccatura della *baṅka nāli*.

Tornando al passo in esame, non possiamo escludere che *baṅka nāli* si riferisca qui più genericamente alla *suṣumnā*, come spesso accade nei canti dei *sant* (cfr. N.N. Upādhyāya, *op. cit.*, p. 506; V.N. Upādhyāya, *Sant-vaiṣṇav kāvya par tāṃtrik prabhāv*, Vinod Pustak Mandir, Āgrā 1962, p. 252; P. Caturvedī, *Samt-sāhitya kī rūprekhā*, Bhārtī bhāṃḍār, Ilāhābad 1984, p. 53). In entrambi i casi mi sembra che si possa leggere in questo passo una chiara allusione al reciproco controllo di *bindu*, *prāṇa* e mente e alla loro unificazione (quindi all’unificazione profonda di tutto l’essere dell’uomo) che avviene quando, attraverso le pratiche yoghiche, sono incanalati e fatti risalire lungo la *suṣumnā* fino a raggiungere la dimora dello *śūnya* (di cui si parla subito dopo).

II,18b – Seguendo il suggerimento di Barāthvāl (*RHR*, p. 5), bisogna forse qui vedere una nota polemica nei confronti di quei *sādhu* che, fermandosi all’osservanza di atteggiamenti e di pratiche esteriori (come portare la *jaṭā*, cioè la crocchia ascetica), finiscono per essere dei “pesci” che s’accontentano di nuotare nell’acqua dei fiumi sacri, mentre colui che si dedica alla *sādhanā* yoghica con tutto se stesso diventa un “pesce” nell’acqua dello *śūnya*. La “dimora dello *śūnya*” (*suna ghara*) si riferisce chiaramente al *sahasrāra-cakra*, nel quale si può attingere l’esperienza suprema (sul termine *śūnya* e sullo *śūnya* come *sahasrāra* cfr. le note a *Rāma rakṣā* 6b e a 12a). L’idea del pesce che raggiunge il *sahasrāra* si trova per esempio in un *pad* di Dādū, dov’esso è immerso nella felicità del *mudita sarovara*, il “lago della gioia” (*DDG, Pad X*, 1, 3, p. 412), e in una *sākhī* di Kabīr (*KG, Sākhī V*, 46, p. 12), dove il pesce sale sulla palma. Il lago e la palma sono entrambi simbolo del *sahasrāra*, mentre il pesce è variamente interpretato dai commentatori di Kabīr come l’*ātmā* (cfr. M. Gupta, *Kabīr-Graṃthāvalī*, ed. cit., p. 31) o come Kuṇḍalinī (cfr. J. Siṃh e V. Siṃh, *Kabīr Vāñī Pīyūs*, cit., p. 61). In genere, il pesce può però anche simboleggiare la mente che, come abbiamo visto, deve percorrere la stessa via di *prāṇa* e di *bindu* per giungere alla dimora dello *śūnya* (sul tema cfr. anche *supra* II, 3 e relativo commento). Recita esplicitamente una *sākhī* di Dādū: «La mente è il pesce nel lago dello *śūnya*, mentre l’acqua è Dio Nirañjan». (*DDG, Sākhī IV*, 59, p. 49). Cfr. anche il *pad* di Sundardās dove il pesce deve percorrere una via “al rovescio” (*ulaṭa paṃthī mīna kā mārga*) per giungere allo *śūnya* (*SG, Padāvalī granth* 108, 12, 2, vol. II, p. 1031).

III,19 – Secondo l’interpretazione di Shukdev Singh, il senso di questo verso è il

seguito: i *sant* sono generalmente *gr̥hastha* – e lo era Kabīr, come sappiamo dall’agiografia –, essi non cercano la liberazione vagabondando qua e là da un luogo santo all’altro (si pensi ai “pesci dalla crocchia ascetica” del verso precedente e al tema di *Kahāṃ jāise*), perché la loro ricerca è tutta interiore (la “dimora abitata”, “*basata bhavanā*”). Essi vogliono risvegliarsi dal sonno della *māyā*, ma se l’*āsana*, cioè il “seggio” preparato per lo yoga, non è utilizzato, in altre parole se manca la pratica yoghica, è come voler attingere acqua da un pozzo senza disporre di una corda per calare il secchio. Il paragone non è scelto a caso: il valore simbolico del pozzo si precisa meglio alla luce dei vari contesti in cui compare nelle opere dei *nāth* e dei *sant*. Per esempio in una *sākhī* di Kabīr (*KG, Sākhī X, 3, p. 14*), si parla di un “pozzo di loto” (“*kaṃvala kuvāṃ*”, dove il loto è quello dai mille petali, il *sahasrāra*), dal quale si beve il *prem ras*, il succo dell’amore devoto che, come abbiamo visto, nei *sant* è un equivalente dell’*amṛt* (cfr. il commento a *Rāma rakṣā 24a*). Gorakhnāth parla di un pozzo rovesciato situato nel *gagan* e ripieno di *amṛt* (*GB, Sabadī 23, p. 9*) e la stessa immagine ricorre anche in *Bheda* di Paltū, dove nel pozzo rovesciato del *gagan* brilla un lume che arde senza olio né stoppino (in *Himḍī saṃtkāvya-saṃgrah, cit.*, p. 216), immagine che abbiamo già trovato in *Yoga cimtāmaṇi 21*. Questo mistico pozzo si trova dunque nel *sahasrāra* (il *gagan*) o, in alcuni casi, nel *brahmarandhra* o nella Trivenī (su cui si veda il commento rispettivamente a *Rāma rakṣā 16a* e a *Yoga cimtāmaṇi 11c*). Cfr. H. Dvivedī, *Kabīr, cit.*, p. 96 e P.D. Baṛathvāl, *Himḍī kāvya meṃ nirguṇ saṃpradāya, cit.*, p. 382. Il giardiniere di cui qui si parla è naturalmente il *sādhak* stesso, mentre la corda, come sembra suggerire chiaramente il verso seguente, è la pratica yoghica. Una situazione analoga a questa è descritta in un *pad* di Kabīr (in *KG, Pad 298, p. 141*), dove la portatrice d’acqua sta ritta accanto al pozzo, ma non può attingere l’acqua perché le manca la corda. Una portatrice d’acqua che, servendosi di una corda, deve attingere acqua pesante e preziosa da un pozzo posto in alto compare anche in un *pad* di Kabīr, citato e commentato da Hawley, in *Three Bhakti Voices. Mirabai, Surdas and Kabir, and Their Times and Ours*, Oxford University Press, New Delhi 2006 (I ed. 2005), pp. 273-274.

III,20a – Il testo recita *āsaṃṇa setī tālī*, dove il termine *tālī*, secondo Shukdev Singh, significa il palmo della mano (con cui la corda viene afferrata). Quindi una traduzione letterale suonerebbe: «fa una corda per mezzo dello yoga e con gli *āsana* i palmi delle mani». Baṛathvāl invece interpreta *tālī* come *talaiyā* o *kūp*, “pozzo”, che egli collega simbolicamente ad *āsana* (*āsaṃṇa kī talaiyā (kūp)*, in *RHR*, p. 5). Ma l’interpretazione di Shukdev Singh sembra più convincente alla luce di due considerazioni: come s’è visto dianzi, il “pozzo” ha in genere un ben diverso significato simbolico, inoltre il pozzo c’è già (verso precedente) e quindi non deve più esser “fatto”, mentre ciò che manca è il modo per attingere l’acqua. Il termine *āsana* qui non si riferisce evidentemente al seggio (in genere un tappeto o una stuoia d’erba *kuśa*) usato per la pratica yoghica, come nel verso 19, ma alle diverse posture dello yoga che, com’è noto, servono anzitutto per ottenere la necessaria stabilità fisica, presupposto indispensabile per raggiungere la fissità della concentrazione, e poi per supportare tutte le pratiche yoghiche. Ovviamente

nella pratica dello *haṭha-yoga* gli *āsana* hanno un'importanza particolare per il ruolo che vi riveste il corpo fisico. Sugli *āsana*, la loro funzione e i loro benefici cfr. S. Piano, *Enciclopedia dello Yoga*, cit., p. 34-40.

III,21-22 – Questi versi trovano corrispondenza nelle *sabadī* 255 e 256 di Gorakhnāth (cfr. *GB*, pp. 78-79), dove l'unica variante di rilievo si trova nella seconda parte della *sabadī* 256 che recita *sahajai sahajai calaigā rai avadhū tau bāsaṇa karaigā samāī*, laddove il nostro testo (22b) suona: *sahaja sahaja dharo kabīra jī baratana isa vidhi karai samāī*. In Gorakhnāth però troviamo al verso 254 un'illuminante premessa: *jītanā lāika bāsaṇa hovai, tetau tāmāim melhaṃ*, cioè il recipiente va riempito nella misura della sua capienza. Il commento di Barāthvāl ai versi di Gorakhnāth ben si addice anche a questi di *Gyāṃna tilaka*: «La conoscenza va data ai discepoli in base alla loro capacità di riceverla. Se un recipiente viene riempito pressandovi il contenuto a viva forza, può rompersi. Se un discepolo viene forzatamente e oltre misura riempito di conoscenza, non sarà in grado di metterla in pratica e abbandonerà del tutto la via. Se però qualcosa venisse tralasciato, le parti tralasciate andrebbero perdute. L'oggetto da contenere è troppo grande e il recipiente è piccolo. Dimmi, Maestro, che mezzo si può usare?» (*GB*, pp. 78-79). Il termine chiave nella risposta del Maestro è “*sahaja*” che nel verso 22 compare ben cinque volte e la cui resa (qui “con naturalezza” e “naturalmente”) non potrebbe in alcun modo esprimerne tutta la pregnanza di significato (su *sahaj* cfr. le note a *Pad* 4, *ṭek* e a *Pad* 6, *ṭek*). *Sahaj* esprime in questo contesto la gradualità dell'insegnamento e dell'apprendimento (Barāthvāl lo parafrasa con *dhīre dhīre*, “piano piano”, *RHR*, p. 10), che devono andare di pari passo con lo sviluppo delle capacità di comprendere e di mettere in pratica del discepolo, ma esprime anche il fatto che tale insegnamento deve basarsi sulla conoscenza della natura del discepolo e adattarsi a essa agendo in modo “naturale”. E come “con naturalezza” il Maestro ha ricevuto la conoscenza dal proprio Maestro, così, con la stessa “naturalezza”, la comunica a sua volta al discepolo. Ma sviluppando fino in fondo tutte le implicazioni del termine *sahaj* è possibile andar oltre: qui non si tratta solo di assecondare la natura intesa come indole, attitudini e temperamento innati; la vera e più profonda natura dell'uomo è quella divina, per cui assorbirsi in *surati*, assorbirsi nel rammemoramento amoroso e costante di Dio fino a immergersi in Lui, vuol dire anche immergersi nella propria innata natura (*sahaj*) che è identica a Lui stesso (*sahaja surati lyau lāī*. Su *surati* cfr. la nota a *Rāma rakṣā* 14b). Così reggere e riempire il recipiente “con naturalezza” significa agire con gradualità, agire in accordo con la natura del discepolo, ma anche fare appello alla sua natura divina che gradualmente si manifesta durante la *sādhanā*.

III,23a – *Aṛadha caṃdā uḍhada sūrā*: “rivolta in basso” e “rivolto in alto” rendono rispettivamente “*aṛadha*” e “*uḍadha*” (da leggersi *uṛadha*). Questa traduzione si rifà al significato etimologico del termine “*uṛadha*”, che deriva dal sanscrito *ūrdhva* (significante appunto “teso verso l'alto”, “rivolto verso l'alto”) e di cui “*aṛadha*” rappresenta il contrario. Il significato più corrente di “*aṛadha*” e “*uṛadha*” sarebbe rispettivamente “giù” e “su”, “in basso” e “in alto”, ma è ben

noto che la fisiologia mistica dello *haṭha-yoga* pone in basso il sole e in alto la luna, come chiaramente si legge anche in un verso di Gorakhnāth che utilizza gli stessi termini di *Gyāṃna tilaka*, rovesciandoli: *uradhaim basaim caṃḍa aradhaim basai sūra* (*Machīmdra Gorakha bodha* 34, in *GB*, p. 190). D'altra parte è da scartare l'ipotesi di un errore nella redazione del testo manoscritto, dato che “*aradha*” e “*uradha*”, riferiti rispettivamente alla luna e al sole, compaiono sia nel testo di *Gyāṃna tilaka* edito da H. Dvivedī (*aradha caṃḍā uradha sūrā*, in *RHR, Pariśiṣṭa* 2, p. 33), sia in almeno due manoscritti del Kabīr Caurā Maṭh (manoscritti 062 e 019) dove ricorre questo stesso verso. L'etimologia – la derivazione di *uradha* da *ūrdhva* – ci offre però una chiave di lettura plausibile, dato che, nella visione dei *sant*, il “sole” è posto in basso, ma espande verso l'alto il suo fuoco, mentre la “luna” è posta in alto, ma fa piovere verso il basso il suo nettare d'immortalità (cfr. la nota a *Rāma rakṣā* 8d): essi sono dunque rivolti, rispettivamente, verso l'alto e verso il basso.

Per quanto riguarda la porta di cui qui si parla, essa potrebbe essere verosimilmente la “decima porta”, la porta per eccellenza, identificabile con la *suṣumnā* o col *brahmarandhra* (sul tema cfr. la nota a *Rāma rakṣā* 16a). Sul simbolismo del *gagan*, il “cielo”, cfr. la nota a *Rāma rakṣā* 6b.

III,23b – La “riva scoscesa” è “*aughāṭa ghāṭa*”. Sul valore simbolico di questa espressione tipica dei canti dei *sant* cfr. la nota a *Rāma rakṣā* 20a. Sul significato del “giungere all'altra sponda” (*pāra utaraṇā*) cfr. la nota a *Gyāṃna tilaka* I, 3a.

III,24 – Secondo l'interpretazione di Barāthvāl (cfr. *RHR*, p. 10), l'azione del mercante di tirar fuori la sua merce per mostrarla al compratore adombra l'azione del Guru divino di manifestare l'universo. Ma dal momento che, nella visione indiana, il guru umano e quello divino sovente si sovrappongono e s'identificano (cfr. *Rāma rakṣā* 3-4 e relativo commento), si può leggere in questa immagine anche la comunicazione della conoscenza da maestro a discepolo. Questo è sicuramente il significato simbolico della seconda immagine: il guru accende il lume della conoscenza e rischiarà le tenebre dell'ignoranza e dell'errore. È un'immagine che si trova, per esempio, anche in *KG, Sākhī* I, 11-13, p. 2 e *NSB* 517-518, p. 46. Quanto alla grotta – e alla casa, che è chiaramente il suo equivalente simbolico (cfr. la nota a *Kahām jāise* 1a) – sorge spontaneo pensare a quella grotta del cuore di cui parlano le *Upaniṣad* (esempio *Śvetāśvatara-upaniṣad* III, 11 e *Muṇḍaka-upaniṣad* II, 2, 10), che è la mistica sede dell'*ātman*. In questa grotta del cuore il guru è al tempo stesso il datore di conoscenza, in quanto guru umano, e lo scopo della conoscenza, in quanto Guru divino che si manifesta come presente nell'intimo dell'uomo.

III,25b – Troviamo qui la risposta, con un'altra domanda – ma si tratta di una domanda retorica – al quesito posto al verso 23b: per attraversare il fiume del *saṃsāra*, così come per giungere alla vera conoscenza, che è sempre esperienza diretta (la “visione”), è indispensabile la guida del guru. Il tema dell'indispensabilità del guru è ricorrente non soltanto nella letteratura dei *nāth* e dei *sant*, ma anche in generale nei testi hindū, ogni volta che si parla di pratica

spirituale. Per alcuni esempi cfr. *GB, Pad 22,3*, p. 115; *KG, Pad 4*, p. 69; *DDG, Sākhī 17*, p. 3 (dove ritroviamo la classica immagine del Guru come barcaiolo); *SG, Jñāna samudra 10-11*, vol. I, p. 7; Dharnīdās, *Rāga Kedāra*, in *Himḍī saṃtkāvya-saṃgrah, cit.*, p. 187.

III,26a – “Contemplare lo *śūnya*” è naturalmente un’espressione in se stessa contraddittoria, ma qui in “*nehara*” (nella hindī moderna il verbo è *nihārnā*, “guardare attentamente”) dobbiamo probabilmente scorgere ancora una volta un riferimento all’esperienza diretta, all’*aparokṣānubhūti* del Vedānta (cfr. *supra*, la nota a III, 12). L’ascolto dello *śūnya* può essere interpretato come l’ascolto del suono ineffabile dell’*anahad* che si ode nello *śūnya maṇḍal* (cfr. la nota a *Rāma rakṣā 6b*). I versi 26-28 di *Gyāṃna tilaka* ricorrono con qualche variante in un passo di Prithīnāth (cfr. *NSB 513-515*, p. 46).

III,26b – Il senso di quest’esortazione del poeta non appare molto chiaro. Secondo una prima possibilità interpretativa, mi pare che si possa qui scorgere un’allusione al fatto che ascoltando la Parola divina (intesa anche nella sua manifestazione sottile di *anahad nād*), ogni parola umana deve cessare, deve estinguersi per l’impossibilità di esprimere un’esperienza ineffabile e perché solo nel silenzio d’ogni umana parola è possibile ascoltare quella divina. Una seconda possibilità è che il testo si riferisca qui al risultato ultimo di quell’alchimia sottile del suono che si riscontra nella *sādhanā* dei *sant* («mescola la Parola con la Parola»): in essa anche la Parola sublime dell’*anahad* deve alla fine estinguersi in quel silenzio assoluto che caratterizza l’esperienza suprema.

III,26cd – Anche questo passo appare assai oscuro e di difficile interpretazione. Secondo Shukdev Singh, il senso di queste parole è che il lavoro interiore per giungere alla conoscenza, o comunque all’esperienza suprema, è arduo come ricavare burro dall’acqua: il *sant* è colui che fa cose umanamente impossibili. Con “burro” si è reso “*ghrata*” (sanscrito *ghṛta* e hindī *ghī*), considerato il più puro e il più prezioso fra tutti i condimenti e usato anche per scopi rituali e medicinali: si tratta in realtà del così detto “burro fuso” che si ottiene attraverso un lungo processo di lavorazione del comune burro. “Condensa” rende “*kasam*”: nel linguaggio comune il verbo *kasnā* può indicare, per esempio, anche il procedimento di cottura attraverso il quale si fa ispessire e condensare il latte per ottenere il caratteristico prodotto chiamato *khoyā*.

III,27 – Si tratta di un altro tema ricorrente nei canti dei *nāth* e dei *sant*, spesso caratterizzato da un accento fortemente polemico nei confronti dei *paṇḍit* e della loro alterigia di dotti: la sola conoscenza teorica, disgiunta dalla pratica, non giova a nulla, non arresta il moltiplicarsi dei vincoli karmici che legano l’uomo al *saṃsāra*, non purifica il suo cuore (cfr. più avanti, al verso 31, dove il tema è ripreso), non lo aiuta a raggiungere l’unione con Dio e la liberazione dalle rinascite. Sull’argomento cfr. per esempio *GB, Sabadī 119*, p. 42 e *Dayā bodha* p. 239; *KG, Sākhī 19, 4*, p. 30; *KD 105*, p. 43; *DDG, Sākhī XIII, 85*, p. 157; *RV, Pad 74, 1*, p. 216; *Pipā* in *GSV IX, 30, ṭek*, p. 145; Dharnīdās, *Rāga Kedāra*, in *Himḍī*

saṃskāvyā-saṃgrah, cit., p. 197; Nānak, *GGS, Āsa kī bāra IX*, vol. II, p. 359 (tradotto da S. Piano in *Canti religiosi dei Sikh*, cit., p. 117). Significativo è anche un passo di Gorakhnāth dove si dice che lo *yogī* non ha bisogno di studiare molto poiché Sarasvatī stessa gli insegna il *brahmajñāna* (*GB, Ātma bodha* 16, p. 176). L'espressione "*parha guṇa*" – qui resa con "studiando e ragionando", ma il verbo *guṇānā* ha anche il significato di "contare", "calcolare" – compare in vari passi sopraccitati (anche come *parhai guṇai*): si tratta di un'espressione divenuta idiomatica nella *sadhukkarī bhāṣā* per significare l'idea di uno studio fine a se stesso o finalizzato all'affermazione di sé, unita all'idea di un ragionamento cavilloso e sofisticato, che si compiace di se stesso, ben diverso da quel ponderare basato sulla discriminazione di *viveka*, che è invece un considerare tutte le cose *sub specie aeternitatis*. L'idea di "calcolo" è certamente correlata con quella di "numero", "*saṃkhyā*", termine che è stato da noi interpretato come "numero dei vincoli", intendendo naturalmente i vincoli karmici, in accordo anche con l'interpretazione di Baṛathvāl che parafrasa: «il peso delle loro azioni (*karma*) continua a crescere» (in *RHR*, p. 9).

III,28 – Il senso di questo verso non può essere una condanna verso pratiche come il *jap* o il *tapas* (l'"ascesi"), a cui i *sant* stessi erano dediti (come si è visto, il *jap* è anzi di fondamentale importanza nella *sādhana* dei *sant*; cfr. note a *Rāma rakṣā* 2b e a 11d). Ancora una volta si tratta piuttosto di una condanna al formalismo delle pratiche religiose, unita alla riaffermazione di un principio già enunciato, in termini simbolici, al verso 19: la "corda" si esplica qui nei "mezzi idonei" ("*jugati*") in mancanza dei quali non è possibile raggiungere il *Parampad*, mezzi che, naturalmente, possono essere insegnati solo dal guru. L'appellativo "*Jogesvara*" (sanskrito *Yogeśvara*), con cui qui Kabīr si rivolge a Rāmānanda, è più caratteristico della tradizione śivaīta, essendo uno dei principali appellativi di Śiva: anche il suo disinvolto utilizzo rivela la grande influenza esercitata sui *sant* dagli śivaīti *nāth*.

III,29a – Ritorna ancora una volta, in modo forse alquanto inaspettato e incongruente col contesto, il tema della città di *Gyāṃna tilaka* III, 3 e 7-8. Il suo invisibile re, di cui qui si parla, dovrebbe essere la mente (cfr. III, 7b: «la mente è il re»). "Retta condotta" e "contentamento", cioè "*sīla*" e "*saṃtoṣa*", sono invece il fodero della spada della conoscenza e lo strumento per lucidarla del v. III, 9c, al cui commento rimando.

III,29b – Questo passo è assai oscuro: il "cielo" qui potrebbe forse significare le sfere più elevate dell'universo manifestato, che si trovano al di là del dominio della forma, o *rūpa*, e sono perciò "informali" (*arūpaloka*). Il passo sembra inoltre assai poco coerente con tutto il contesto e appare plausibile l'ipotesi di una corruzione del testo. Nella versione edita da H. Dvivedī esso compare nella parte iniziale di *Gyāṃna tilaka*, in un contesto del tutto diverso e con varianti assai considerevoli (cfr. *RHR, Pariśiṣṭa II*, p. 31).

III,29c – Probabilmente il senso di questo passo è che lo *yogī* si eleva al di sopra

delle limitazioni di spazio e tempo, dilettrandosi per tutti gli *yuga* (nel testo “*juga*”), cioè per tutta l’estensione del tempo. Inoltre, penetrando nel mistero della *māyā* e conoscendo le leggi sottili che regolano la manifestazione e il funzionamento dell’universo, egli può disporre a piacimento degli elementi che lo compongono, può “giocare” con essi. In altre parole egli acquista potere sul mondo fisico, nonché sulle sfere psichiche e sottili, potere di cui le *siddhi* sono una chiara manifestazione. In questo senso, a mio avviso, egli è in grado di “mescolare”, cioè di usare a proprio piacimento gli elementi costitutivi dell’universo (per i “cinque” e i “venticinque elementi”, “*pāṃca pacīsa*”, cfr. la nota a *Rāma rakṣā* 7a). Su questo tema molto interessante è la spiegazione del potere dello *yogī* che ci fornisce, in un linguaggio facile e comprensibile anche per un lettore profano, uno *yogī* del Novecento come Yogananda Paramahansa, in *Autobiografia di uno yogi*, Astrolabio, Roma 1971, III ed., pp. 252-262.

III,30a – Nel testo “cammino” rende il termine “*piyānā*” da noi interpretato come *prayāṇa*. Ritorna qui il tema dell’*agam panth*, che è descritto facendo ricorso a due aggettivi, “*agama agocara*”, spesso usati in coppia e riferiti non soltanto al cammino spirituale, ma, per esempio, anche a Dio o all’*ātmā*. Cfr. per esempio *KG, Sākhī* V, 4, p. 10; *Pad* 328, p. 149 e 364, p. 158; *KV, Rāgu Gauṛī* 48, p. 303; *RV, Pad* 58, 3, p. 209. Secondo le colorite parole di Dādū, l’“arduo sentiero” è talmente duro che non lo si può percorrere se non a prezzo di perdere la propria testa, di morire a se stessi, perciò nessuno l’ha mai percorso restando vivo, ma la sua meta è l’incontro con l’Amato divino. Cfr. *DDG, Sākhī* XXIII, 19 e 22-23, p. 233. Sul tema cfr. anche *KG, Sākhī* II, 27, p. 5; XIV (l’intera sezione), p. 24-25; *KB, Sākhī* 241, p. 267.

III,30b – Guru e *Satguru* (“vero Guru”) sono chiaramente riferiti rispettivamente al maestro spirituale umano e al Maestro divino. Si ripropone qui l’idea, già più volte espressa (es. *supra* in III, 11 e 25), del guru come guida necessaria e insostituibile per arrivare a Dio. Sul tema, indicazioni bibliografiche sono state date nel commento a *Rāma rakṣā* 4 e a *Gyāṃna tilaka* III, 25.

«Ascoltandolo attingi la conoscenza della Realtà» rende *saravaṇa tata gyāṃna*, lett.: «[dall’] ascolto la conoscenza di *tata* (scr. *tattva*)». Già nella *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (II, 4, 5), *śravaṇa*, cioè l’“audizione” della Verità contenuta nelle Scritture, è indicata da Yājñavalkya come uno dei mezzi principali per giungere alla conoscenza dell’*ātman* e, nella codificazione operata da Śaṅkara, è il primo grado dell’apprendimento vedantico, seguito da *manana*, il ripensamento, e *nididhyāsana*, la meditazione intensa (cfr. M. Piantelli, *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma 1998, II ed., p. 265).

III,30c – Anche per Dādū senza l’intelletto e la conoscenza, l’uomo è simile a un animale: *mati budhi gyāṃna vicāra vīna, māṇasa pasū samāna*: (*DDG, Sākhī* XXVII, 17, p. 264).

III,31a – È qui ripreso il tema di II, 27b, facendo uso degli stessi verbi, che sono ripetuti per maggiore incisività ed efficacia: *paṛha paṛha rātā guṇa guṇa mātā*.

III,31b – Questo passo appare alquanto oscuro e la sua resa è stata oggetto di varie discussioni e ripensamenti. Secondo Shukdev Singh, nella triplice discriminazione (“*traviveka*”) occorre vedere un riferimento ai *guṇa*: come tre sono i *guṇa*, così triplice è la discriminazione. La fortezza custodita dalla coscienza (“*cetana*”) che cammina (“*pāyaka*”) sulla via indicata dal guru (“*guru patha*”) può essere il corpo, come in *Yoga cīmāmaṇi* 1b, o anche la *buddhi*, come in *Gyāṃna tilaka* I,6c.

III,31c – La Morte e il Tempo (nel testo “*jamakālam*”), che distrugge ogni cosa nel suo inesorabile fluire, sono soltanto due aspetti di un’unica realtà. Vincere la Morte è anche vincere il Tempo e sottrarsi al suo dominio. Qui la sconfitta della Morte è associata – come *supra* in I,7 – a un cammino di comprensione, di vigilanza, di consapevolezza: la “sentinella” di I,17 trova qui una corrispondenza nel “guardiano della fortezza”. Sul tema Tempo / Morte nei canti dei *sant* si veda P. Caracchi, *La visione della morte nei canti dei sant*, cit., specialmente pp. 169-177.

III,32a – L’allegoria del carro è classica: la si trova già nella *Kaṭha-upaniṣad* (I, III, 3-6), che paragona il corpo a un carro di cui l’*ātman* è il padrone, *buddhi* e *manas* sono rispettivamente auriga e redini e i sensi sono i cavalli. Questa stessa allegoria è utilizzata, sebbene con un diverso significato, anche in ambito buddhista: nel *Milindapañha* (P.T.S., pp. 26-27) il paragone del corpo carro, composto di vari elementi, ma insussistente al di fuori di essi, mira a illustrare l’inconsistenza dell’io come realtà permanente, indipendentemente dai suoi elementi costitutivi. Celebre fra tutti è poi il carro da guerra su cui si svolge il dialogo della *Bhagavad-gītā*, nel quale l’esegesi tradizionale ravvisa un’allegoria del corpo in cui Kṛṣṇa e Arjuna svolgono rispettivamente i ruoli dell’*ātman* e del *jīva*. Anche quello di cui qui si parla è un carro da guerra – la guerra che lo *yogī* combatte contro la Morte – ma, diversamente dal testo upaniṣadico, i suoi cavalli non sono i sensi, bensì la mente e il *prāṇa*: questa rivisitazione dell’antica allegoria è funzionale a esprimere quanto avviene nella pratica yoghica dei *sant*, dove – come abbiamo visto più volte (cfr. per esempio le note a *Rāma rakṣā* 15b, 15d e a *Yoga cīmāmaṇi* 10d) – mente e *prāṇa* vanno “domati” insieme e insieme fatti salire sulla via che conduce al *sahasrāra* e all’esperienza suprema. L’allegoria del carro è applicata alla pratica yoghica anche nell’*Amṛtanāda-upaniṣad* (vv. 2-3): il carro è il *praṇava*, la sillaba *Om*, sul quale occorre salire senza mai abbandonarlo finché non si perviene alla meta suprema. Secondo il commento di Svāmī Yogānanda Giri, «salire sul carro significa assorbire e unire la mente con il soffio nel suono dell’*omkāra*». Cfr. *Yoga. La dolcezza del suono immortale. Amṛtanādopaniṣat*, a cura di S. Piano, Lakṣmī, Savona 2010, testo pp. 44-45, commento di Paramahansa Svāmī Yogānanda Giri p. 70.

III,32b – La parola del guru si rivela dunque come il mezzo più potente e definitivo per sconfiggere la Morte, impresa per la quale evidentemente non sono bastevoli le sole forze dello *yogī*. Questo verso e quello precedente presentano forti somiglianze con due versi di Prithīnāth, dove ritroviamo le immagini del

guardiano della fortezza, della vittoria su Jamkāl (scr. Yamakāla), del carro a cui sono aggiogati i cavalli di mente e respiro, e della spada a sei lame (cfr. *NSB* 438 e 440, p. 40).

III,33a – Sono immagini di festa e di giubilo che celebrano la vittoria su Yama. Il tamburo è ancora oggi suonato durante molte feste religiose: celebri fra tutti sono forse i tamburi della *Durgā-pūjā*. Per quanto riguarda l'elefante, si usava anticamente legare un elefante all'ingresso dei palazzi come simbolo di prosperità e di buon augurio. Ancor oggi è facile vedere un elefante dipinto sul muro accanto alla porta delle case, con identico significato, mentre nei grandi templi dell'India meridionale un elefante sacro riceve, con la sua proboscide, le offerte dei fedeli e distribuisce benedizioni.

III,33b – Anche in *Siddhānta paṭal* 11 (p. 10) si legge: *sataguru mile to saṃsaya bhāge*, «all'incontro col *Satguru* i dubbi si sono dileguati». I dubbi sono sentiti, in tutte le tradizioni indiane, come un gravissimo ostacolo sul cammino spirituale, ostacolo che, secondo il pensiero unanime dei *sant*, può essere facilmente rimosso dalla grazia del guru. Sul tema cfr. *GB*, *Gyāṃna tilaka* 24, p. 213; *KG*, *Sākhī* I, 22, p. 2e *Pad* 70, p. 85; *RV*, *Pad* 32, 3, p. 194; Amardās in *GGS*, *Rāgu Rāmakaṭī* III, 18, vol. III, p. 513 (tradotto da S. Piano in *Canti religiosi dei Sikh*, cit., p. 171).

III,34 – Il parasole (“*chatra*”) e il trono del leone (“*siṃhāsana*”) sono due ben noti simboli di regalità. “Spirito” rende il termine “*puruṣa*”, ma è possibile che in questo contesto faccia le veci della mente che al *prāna*, come sappiamo, è strettamente legata e il cui simultaneo arresto accompagna sempre lo stato di *samādhi* (cfr. nota a *Rāma rakṣā* 15d). La sostituzione della mente col *puruṣa* potrebbe anche essere intesa a sottolineare l'arresto di tutte le attività mentali nello stato supremo. La casa dove abita lo *yogī* è naturalmente la dimora interiore, la grotta del cuore (su cui cfr. *Kahāṃ jāise* 1a e *Gyāṃna tilaka* III,24 e relativi commenti), trasformata nella reggia della *Mahāśakti*, di Kuṇḍalinī risvegliata dal suo sonno e divenuta regina della città del corpo.

III,35a – Si allude qui, senza ombra di dubbio, alla Realtà suprema presente nell'uomo. Troviamo in queste parole una chiara eco del celebre passo di *Bhagavad-gītā* II, 19-25 sull'*ātman*, in particolare di II, 23 e 24ab: «Non lo feriscono le armi, / non lo brucia il fuoco, / non lo bagnano le acque, / non lo asciuga il vento./ Egli non può essere ferito, egli non può essere bruciato, / né bagnato e neppure asciugato». (Traduzione di S. Piano in *Bhagavad-gītā*, cit., p. 104).

III,35b – Per il simbolismo dello *śūnya maṇḍal* (il “cerchio del Vuoto”, nel testo “*suṃna maṇḍala*”) e dell'ape nera (“*bhaumra gupha*”) il cui ronzio indica l'*anahad*, rimando alle note a *Rāma rakṣā* 6b e a 24b. I cinque sensi trovano nello *śūnya maṇḍal* il loro bene perché è questa la loro vera “casa” (cfr. *supra* I,5cd) dov'essi, perfettamente controllati, cessano di disperdere la mente nei mille rivoli

dell'esperienza esteriore e l'essere dell'uomo trova la sua unità profonda e la sua vera pace. I sensi non sono espressamente nominati nel testo che recita *suṃna maṃḍala ma bhaumra guphā jahāṃ pāmcū ta [hām] bhalāi*, dove “[hām]” è presumibilmente un'aggiunta di Barāthvāl per dar senso a una lezione corrotta della fonte manoscritta. L'interpretazione di Barāthvāl del termine *pāmcū* come riferito ai cinque sensi è stata qui accolta nella traduzione perché è in linea di continuità col discorso sui sensi di *Gyāṃna tilaka* I,5 e III,7. Tuttavia tale interpretazione non era condivisa da Shukdev Singh, che propose la lettura di “ta” come *tattva*: si tratterebbe qui dei cinque *tattva* che sono presenti nello *śūnya maṇḍal* come *bīj*, “semi”, cioè nella loro forma-radice (*mūl rūp*), immanifesta e potenziale (sui *tattva* cfr. nota a *Rāma rakṣā* 7a). In base alle mie ricerche, l'ipotesi di Shukdev Singh è suffragata dalle lezioni presenti in due manoscritti del Kabīr Caurā Maṭh, dove compare un verso assai simile a questo. Nel manoscritto 014, foglio 354, v.57 il testo in questione recita: *akhaṃḍamaṃḍala mai bhaimvara guphāmai / pāṃcau tata milāi* /. Molto simile è un passo del manoscritto 218, foglio 485: *akhaṃḍa mahala maīm bhavara guphā hai // jahāṃ pāṃcaum tata milāi* /. Sulla base di queste lezioni *ta [hām] bhalāi* andrebbe dunque corretto in *tata milāi* e la traduzione suonerebbe allora «dove i cinque *tattva* s'incontrano», con riferimento, anche in questo caso, a una profonda unificazione interiore.

Nei due manoscritti citati troviamo anche “*akhaṃḍamaṃḍala*” e “*akhaṃḍa mahala*” in luogo di “*suṃna maṃḍala*”, ma si tratta naturalmente di diverse designazioni simboliche della stessa Realtà suprema presente nell'uomo. Sul significato del termine *akhaṃḍa* cfr. i commenti a *Rāma rakṣā* 3 e a *Pad* VI,3b.

III,36 – Quando *iḍā* e *piṅgalā* s'incontrano e si unificano nella *suṣumnā* (sul tema cfr. le note a *Rāma rakṣā* 1b, a 17a e a 23b), la mente s'acquieta e il tempo è trasceso, così che lo *yogī* può contemplarne l'infinita distesa, il perenne succedersi delle ère (“*juga*”), come in un sol punto. La mia traduzione si basa sulla lettura di *melā*, reso con “incontro”, in luogo di *bhelā*, ma, secondo Shukdev Singh, si potrebbe anche accettare *bhelā* intendendolo come *huā*. Nel caso, non ci sarebbero comunque sostanziali modifiche di significato.

III,37a – «Il morire è privo di certezza»: secondo Shukdev Singh, il senso di queste parole è che la morte è certa per tutti, ma non per lo *yogī* che ha sconfitto la morte. In esse tuttavia si potrebbe anche leggere un semplice invito a ricordare che il momento della morte è incerto, perché nessuno sa quando arriverà. «L'attraversamento dell'acqua è privo di fuoco»: queste curiose parole si fondano su una ben precisa visione cosmogonica secondo la quale nelle profondità dell'oceano c'è il fuoco che ne prosciuga la sovrabbondanza d'acqua, impedendogli di inondare la terra. Nel mito il fuoco in questione è Vaḍabāgni, l'aspetto terrifico e distruttore di Agni, che dimora nella cavità sottomarina di *vaḍabāmukha*, la “bocca di cavalla”, posta al polo sud, agli antipodi del monte Meru, cavità dalla quale esso uscirà al momento della dissoluzione universale (*pralaya*), per distruggere tutti gli esseri e tutte le cose. Secondo la versione del mito contenuta nello *Śiva-purāṇa* (*Rudra-saṃitā*, *Pārvatī-khaṇḍa* XX), Vaḍabāgni è il fuoco

scaturito dal terzo occhio di Śiva per incenerire Kāma. A questo fuoco Brahmā diede forma di cavalla (*vaḍabā*) per proteggere gli esseri dalla sua forza distruttrice e, sempre a questo scopo, egli lo consegnò a Sāgara, l'Oceano, perché lo custodisse nei suoi abissi, nutrendolo con le sue acque, fino al momento del *pralaya*. Il problema che qui si pone è però che cosa abbia voluto significare il poeta parlando di un "attraversamento dell'acqua privo di fuoco". È probabile che l'"acqua" simboleggi qui semplicemente il *samsāra*, l'oceano del divenire, che si attraversa solo vincendo il "fuoco" dell'attaccamento e delle passioni, ma ricordiamo che il "fuoco" è anche Kalāgni, il divoratore dell'*amṛt* nella fisiologia mistica dello *haṭha-yoga* (cfr. nota a *Rāma rakṣā* 8d): raggiungere l'altra sponda, vincere la morte per lo *yogī* implica anche sottrarsi al suo potere distruttivo.

«Il gaudio infinito è privo di passione» nel testo è *raṃga rāga bina apārā*. Il poeta gioca sull'allitterazione *raṃga rāga*, dove all'affinità fonetica corrisponde una contrapposizione di significati: "*raṃga*" (reso con "gaudio") è qui "*apārā*", "senza limiti", "senza confini", mentre "*rāga*" sono le passioni, gli affetti e gli attaccamenti, per loro natura all'insegna del limite e della caducità, e contemporaneamente sono anche il fugace ed effimero godimento che ne deriva. "Passione", "attaccamento", "godimento" sono tutti significati veicolati dal termine *rāg*, la cui intensità espressiva naturalmente si perde nella resa italiana.

III,37b – Lo *yogī* dev'essere interiormente desto, in uno stato di vigilanza e di consapevolezza che non conosce soluzione di continuità (secondo le parole di Kabīr, *yogī* è colui che non dorme né giorno né notte: *rāta divasa na karaī nidrā*, in *KG, Pad* 206, p. 118), ma "dorme" dal punto di vista del "mondo", degli attaccamenti terreni, in una parola, delle fascinazioni di *māyā*. Dice ancora Kabīr che vi sono molti modi di essere desti e di dormire: il modo migliore di essere desti è quello del *gurmukh*, il santo che è interamente rivolto a seguire e a contemplare il Guru divino e che notte e giorno ripete il nome del Signore (cfr. *KV, Rāgu Basaṃtu* 2, 3, p. 385). Come non pensare anche al celebre *śloka* di *Bhagavad-gītā* II, 69: «Quando è notte per tutti gli esseri, / veglia chi controlla i propri sensi; / quando invece vegliano gli esseri, / allora è notte per il veggente silenzioso». (Traduzione di S. Piano in *Bhagavad-gītā, cit.*, p. 116). Solo in questa condizione di veglia interiore e di sonno esteriore è possibile vincere la Morte (cfr. *supra* I,7), che in definitiva è la *māyā* stessa, ed è possibile meditare sulla Realtà suprema: *asā tata vicārā*, espressione che compare quasi identica anche in Dādū (cfr. *DDG, Sākhī* IV, 44, p. 47, dove troviamo "*brahma*" in luogo di "*tata*") e in Prithīnāth (*NSB* 482, p. 44). Sul tema particolarmente incisivo è anche il *pad* di Sundardās, in *SG, Padāvalī Granth* 107, vol. II, p. 1030. In ambito cristiano, un simbolismo molto simile si ritrova nella *noche oscura*, di cui parla il celebre canto di San Giovanni della Croce, notte durante la quale l'anima s'incontra con l'Amato mentre la sua casa è immersa nel sonno (testo e traduzione si possono trovare in S. Giovanni della Croce, *Opere*, trad. di P. Ferdinando di S. Maria, Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, Roma 1979, IV ed., pp. 6-9 e pp. 346-349, cui fa seguito il commento dell'autore nell'operetta che prende appunto il nome di *Noche oscura*).

III,38a – È questo un chiaro invito alla conversione interiore, anche in senso yoghico: si tratta di passare da una situazione di svagatezza e di distrazione, in cui la mente è continua preda delle sollecitazioni che provengono dal mondo esterno e dal proprio stesso subconscio, a uno stato di attenzione e di consapevolezza continua. Il termine *bhūlyā*, qui reso con “perduto”, rende molto efficacemente il senso di questa svagatezza mentale: la radice verbale *bhūl-*, infatti, comporta anche i significati di “esser smemorato”, “distratto”, “smarrito”, “ingannato”, oltre a quelli di “dimenticare” e di “sbagliare”. L’invito a destarsi, a essere coscienti si trova espresso, quasi con queste stesse parole, anche in Gorakhnāth (*GB, Kuch Pad* 3, 1, p. 242) e in Kabīr (*KB, Sākhī* 319, p. 173), ed esortazioni alla vigilanza e alla consapevolezza ricorrono con molta frequenza nelle parole dei *nāth* e dei *sant*. Cfr. per esempio *GB, Sabadī* 182, p. 61 e *Pad* 55, p. 151; *KG, Pad* 244, p. 127; 350-352, p. 155; 367, p. 158; *DDG, Sākhī* IX, 5-6 e 9, pp. 108-109; *Pad* VI, 18 e 19, pp. 361-362; *RV, Pad* 23, 4, p. 191; *GSV* III, 3-17, pp. 481-483; *NP* 122, p. 330. In molti dei passi citati, pare risuonare l’eco dell’*uttiṣṭha* che ritorna più volte nelle esortazioni di Kṛṣṇa ad Arjuna nella *Bhagavad-gītā* (II,3 e 37; IV, 42; XI, 33...), nonché l’esortazione di un antico inno cristiano citato da S. Paolo (in *Efesini* V,14): «Svegliati, o tu che dormi, destati dai morti, e Cristo ti illuminerà!» Sul tema cfr. anche *supra* I,7cd; III,9b e *Pad* 1,2b, con i relativi commenti.

III,38d – L’acqua che “asciuga il vento” è un evidente esempio di *uṭṭavāmsī*, i “detti all’incontrario”, espressioni paradossali, sibilline o semplicemente assurde che sono una delle caratteristiche più suggestive del linguaggio dei *nāth* e dei *sant*, ma che, in diversa misura, si possono trovare nel linguaggio dei mistici sotto tutti i cieli. Questi detti, che ricordano talora i *koan* dello *zen*, sfuggono a uno schema interpretativo univoco: possono di volta in volta esprimere ciò che in sé è inesprimibile, nascondere verità conoscibili solo dagli iniziati che ne siano degni, significare l’assurdità della condizione umana dominata dalla *māyā*, descrivere l’indescrivibilità dell’esperienza ultima, dove tutti i parametri e i punti di riferimento dell’esperienza comune appaiono rovesciati, o ancora far riflettere, sconcertare, privando la mente dei suoi appigli logici, e in qualche caso persino semplicemente divertire. Sul tema cfr. P. D. Barāthvāl, *Hindī kāvya meṃ nirguṇ saṃpradāya*, cit., pp. 375-380; K. Banerjea, *Sant Kabīr: The Spirituality of Sahaja Sādhanā*, in *Hindu Spirituality. Vol. II. Postclassical and Modern*, edited by K.R. Sundararajan and B. Mukerji, Motilal, Delhi 2003 (I ed. 1997), p. 488; P. Caturvedī, *Samt-sāhitya kī rūprekhā*, cit., pp. 103-109; S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Firma KLM Private Limited, Delhi 1969, III ed., pp. 417-424; H. Dvivedī, *Kabīr; it.*, pp. 93-106; L. Hess, *The Cow is sucking at the Calf’s Teat: Kabīr’s Upside-down Language*, in “History of Religions”, 22, n. 4, May 83, pp. 313-337.

Volendo tentare un’interpretazione di questa *uṭṭavāmsī*, bisogna probabilmente pensare alla salita del *bindu* o flusso seminale (l’“ondata”, “*lahara*”) verso l’alto nello *yogī* divenuto *ūrdhvaretas*, cioè appunto, letteralmente “[uno il cui] liquido seminale [è salito] verso l’alto” (sul tema cfr. note a *Rāma rakṣā* 11d e a *Gyāṃna tilaka* III, 18a). L’ondata è scintillante (“*jhalamali*”): ricordiamo che il “loto

dell'ombelico", il *maṇipura-cakra* da cui l'ondata si alza, è la sede di *agni*, il fuoco; ricordiamo pure che il seme è anche *tejas*, l'energia ardente e luminosa che sotto il controllo dello *yogī* diventa un potentissimo strumento di trasformazione interiore. Infine il "vento" che viene "asciugato" è verosimilmente il respiro, il cui arresto è concomitante alla salita del *bindu* verso il *sahasrāra*.

III,39a – Davvero oscure sono queste sibilline parole che sono un altro esempio di *uṭṭavāmsī*. Il verso compare, con poche varianti, anche in due manoscritti del Kabīr Caurā Maṭh: il MS 062, nelle righe settima e ottava del foglio 170, e nel MS 014 al v. 60 del foglio 354, ma anche in essi non ho reperito elementi testuali che mi illuminassero sul suo significato.

III,39b – Il "nodo di *nād* e *bindu*" (*nāda bimda gāṁthī*) potrebbe indicare l'unione di *nād* e *bindu* nello stato di *samādhi* o di *unmanī*, stato nel quale anche la mente dello *yogī* raggiunge la calma assoluta (sul tema si rimanda al commento a *Rāma rakṣā* 11d e 15d). Il termine "*gāṁthī*", sanscrito e hindī *granthi*, potrebbe però anche indicare uno dei tre *granthi* (*brahmagranthi*, *viṣṇugranthi* e *rudragranthi*) a ciascuno dei quali corrispondono due dei sei *cakra*. Il *granthi* di cui qui si tratta dovrebbe essere il *rudragranthi*, che è posto nell'*ājñā-cakra*, perché Kuṇḍalinī lo "perfora" al culmine del cammino ascetico, quando la mente raggiunge, appunto, la quiete del *samādhi*. Sul perforamento dei tre *granthi* cfr. Siddha Guru Gorakhnath, *Yoga bija*, with English and Hindi Translation, edited and translated by B.M. Awasthi, Swami Keshawananda Yoga Institute, Delhi s.d., testo (vv.91-92) p. 49 e traduzione commentata di Awasthi, p. 90. Per un interessante descrizione del percorso attraverso il quale lo *yogī* perfora i tre *granthi* cfr. G. Kaviraj, *Puja-tattva*, cit., pp. 189-192.

III,40b – Secondo l'interpretazione di Shukdev Singh, la "terra" ("*dharatī*") simboleggia qui il *mūlādhāra-cakra*, nel quale lo *yogī* deve "penetrare" per poi salire lungo la *suṣumnā* (la "colonna") fino al *sahasrāra-cakra* (il "cielo", "*gagana*"): in esso la "colonna" deve essere fissata come nel vero fondamento dell'essere spirituale dell'uomo.

Sulla pratica yoghica come "gioco" si veda la nota a *Yoga cīmtāmaṇi* 21a.

III,41a – La scelta che qui si pone è evidentemente quella tra la vita eremitica, nella foresta, e la vita nel "mondo". Entrambe le scelte presentano ostacoli da superare: la vita nella foresta ostacoli legati alla difficoltà della sopravvivenza, quella nel "mondo" ostacoli legati alle molte tentazioni e lusinghe che possono essere fonte di attaccamento e di smarrimento, in una parola che possono rendere l'uomo preda della *māyā*. Come vedremo nei versi seguenti, nella risposta di Rāmānanda a Kabīr appare chiaramente che la questione è mal posta: non si tratta di scegliere tra la vita dell'asceta (la "foresta") e quella del *gr̥hastha* (la "casa"), ma soltanto di intraprendere un serio cammino interiore. Sullo stesso tema si veda il *Pad* 78 della *Kabīr Granthāvalī* (KG, p. 79), dove Kabīr dice: *ghara bana dekhaum̄ doū nirāsa*, «Se guardo la casa e la foresta, in entrambi i luoghi non c'è che disperazione». Dovunque non c'è che sofferenza e angoscia, vecchiaia e

morte, ma adorando i piedi del Signore si può trovare pace nella propria stessa “casa”, che non è più da intendersi come contrapposta alla “foresta”, ma come quella dimora interiore che coincide con la grotta del cuore. Su questo simbolo della “casa”, cfr. *Kahām jāise* 1a e relativo commento.

III,41bc – Fra le tentazioni di *māyā* particolarmente forti sono certamente quelle miticamente legate alla figura di Kāmadeva, il dio dell’amore, della passione, dell’erotismo. Nell’immagine dell’ondata vi può essere un’allusione al seme maschile e certamente vi è nelle “gocce d’acqua” di cui è fatto il corpo. Anche in *Gyāṃna līlā* 6c l’uomo nasce dall’“acqua” e Kabīr parla di Dio come di colui che ha formato il corpo da gocce d’acqua (*pānīm kī būmda thaim jini pyamḍa sājyā*, *KG, Pad* 304, p. 143). Espressioni molto simili a questa di *Gyāṃna tilaka* si trovano inoltre *GB, Sabadī* 30, p. 12 e *Jñāna dvīpa bodha* 5, p. 227: in entrambi i passi citati però, in luogo di “*sīmcom*” (dalla radice verbale *sīnc-*, “irrigare”), troviamo “*sījhati*”, da *sījhnā*, usato nel significato di “perfezionare”, “far diventare perfetto”. Qui l’uso del verbo *sīncnā* riprende invece il simbolismo del giardino da irrigare di *Gyāṃna tilaka* III,19b-22.

III,42a – Il termine reso con “fascia” è *kachoṭī*, indicante la parte finale della *dhotī* (e in qualche regione dell’India anche della *sārī*) che si fa passare in mezzo alle gambe e si fissa in vita sulla schiena. *Kachoṭī* è anche un altro nome della *laṅgoṭī*, lo stretto perizoma legato in vita che per molti *sādhu* costituisce l’unica forma d’abbigliamento. Legare i sensi con una *kachoṭī* adamantina (*bajra kachoṭī imḍrī bāṃdho*) significa ovviamente avere un controllo assoluto su di essi. In particolare nell’uso del termine *kachoṭī* si può leggere una chiara allusione alla sfera sessuale, tanto più considerandolo sinonimo di *laṅgoṭī*. Ne è prova anche l’espressione hindī *laṅgoṭband* che è usata colloquialmente per significare una persona dall’incorruttibile castità. Lutgendorf riferisce che, in alcune narrazioni, Hanumān, che è notoriamente un campione di castità e di continenza ascetica, rifiutò di nascere fino a che non gli venne dato un *kaupīn* (variante della *laṅgoṭī*) di diamante, donatogli poi da Śiva stesso. Cfr. *Hanuman’s Tale. The Message of a Divine Monkey*, Oxford University Press, New York 2007, p. 286. È certamente degno di nota il fatto, di cui ci dà notizia P. van der Veer (in *Gods on Earth, cit.*, p. 119), che alcuni *rāmānandī tyāgī* indossano tuttora come unico capo d’abbigliamento una *laṅgoṭī* di metallo. Sulla necessità di controllare l’energia sessuale, incanalandola verso l’alto fino a che l’asceta diventi *ūrdhvaretas*, rimando al commento a *Rāma rakṣā* 11d. Il termine “*bajra*” (per *vajra*, “diamante”) potrebbe, dato il contesto, anche contenere un’allusione a ben precise tecniche yoghiche, come *vajrāsana* (su cui cfr. nota a *Yoga cimtāmaṇi* 9cd-10a) e *vajrolī mudrā*, che sono intese proprio al dominio dell’energia sessuale. Ricordiamo inoltre la ricchezza di suggestione del termine *vajra*, che simboleggia al contempo l’Assoluto e l’esperienza che lo *yogī* fa di esso al culmine del suo percorso ascetico (cfr. *Rāma rakṣā* 9de). Infine l’invito a non badare al bene e al male (*bhalā burā*) non va certamente inteso come un incitamento a porsi al di là e al di sopra dell’etica – anzi, l’importanza attribuita alla disciplina morale è ribadita in più occasioni in questi canti, per esempio in *Rāma rakṣā* 6c e *Gyāṃna*

tilaka III,9c. Va piuttosto inteso come un'esortazione a superare ogni dualità, qui esemplificate da "bene" e "male", e soprattutto a superare quell'attaccamento che può caratterizzare anche l'agire morale, per esempio se ispirato dal desiderio di ottenere dei meriti. In questo senso "bhalā" e "burā" potrebbero avere un significato affine a quello di "pāpa" e "pumna" del v. III,17a, al cui commento rimando.

III,42b – Troviamo qui un'altra denuncia delle pratiche ascetiche che non sono basate su un ardente amore per il Signore, ma si fermano alla pura esteriorità, motivate dal desiderio di prestigio, di conquistare i poteri yoghici, di sottrarsi ai doveri familiari e sociali e da altre motivazioni che nulla hanno a che fare con un serio cammino spirituale. Con «l'asceta che si strappa i capelli, che ha abbandonato la casa e la famiglia» traduco rispettivamente "locata" e "bhocata", in accordo con Baṛathvāl che li interpreta come *luñcit* e *muñcit*. Tale interpretazione è possibile solo leggendo "mocata" (dalla radice sanscrita *muc-*, "lasciare", "abbandonare") in luogo di "bhocata": la lezione "bhocata", essendo priva di significato, è evidentemente dovuta a un errore di stampa o della fonte manoscritta. Inoltre la lezione "mocata" trova conferma nel testo edito da H. Dvivedī (in *RHR, Pariśiṣṭa* II, p. 34). Quanto a "locata", si tratta di una forma participiale dalla radice *luñc-*, "sradicare", dalla quale deriva anche il verbo hindī *lucnā*: tale verbo indica propriamente l'atto di strapparsi i capelli che costituisce una pratica assai comune presso i monaci jaina (cfr. C. Della Casa, *Il giainismo*, Boringhieri, Torino 1962, p. 73).

III,43 – La vera conoscenza di sé, cioè la presa di coscienza della propria natura divina, coincide col raggiungimento dello stato yoghico supremo che si ha quando lo *yogī* "sale al cielo" (sul tema cfr. nota a *Rāma rakṣā* 6b e *passim*). Questa salita avviene "sahajai", "spontaneamente", ma anche con semplicità e naturalezza, dove il riferimento è alla natura assolutamente semplice del divino in noi. Sulla pregnanza del termine *sahaj* cfr. la nota a *Pad IV, ṭek*. Più difficile appare l'interpretazione della "dimora degli elementi" (*tatta nivāsa*): un'ipotesi che mi sembra plausibile è che il poeta si riferisca al corpo umano che, come microcosmo, contiene in sé tutti gli elementi (sanscr. *tattva*) costitutivi del cosmo stesso. Interpretando "tatta" come *bhūta*, si potrebbe anche leggere nell'espressione *tatta nivāsa* un'allusione ai primi cinque *cakra*: essi sono misticamente la "dimora" di Terra, Acqua, Fuoco, Aria e Spazio e vanno naturalmente penetrati e in certo modo "controllati" (cioè "legati") prima di ascendere al cielo del *sahasrāra*. Sulla necessità di "legare la speranza" cfr. *supra* la nota a I,7a. Il raggiungimento dello Stato supremo è subordinato al controllo di speranza e desiderio anche nel *Gyāṃna tilaka* di Gorakhnāth (cfr. *GB*, p. 212, v. 18).

III,44a – *Dvādasa kamala tara agni pahopo jalasi samāni sira jāga*. Il loto dai dodici petali (*dvādasa kamala*) è l'*anāhata*, il *cakra* del cuore, al di sotto del quale c'è il *maṇipura-cakra* che è connesso con *agni*, il "fuoco", ma è difficile dire che cosa precisamente intenda il poeta per "far sbocciare il fuoco". Appare

invece evidente l'allusione al loto del *sahasrāra-cakra* e all'esperienza suprema del risveglio nell'espressione *jalasi samāni sira jaga*, qui resa con «il capo sboccherà [lett. “si desterà”] come un loto», interpretando “*jalasi*” come derivato dal sanscrito *jalaśaya*, lett. “che giace sull'acqua”, con riferimento alla sede acquatica dei fiori di loto. Un passo molto simile si trova in Pṛthīnāth dove, in luogo di “*pahopo*” («fa' sbocciare»), troviamo *bahu prajalai* (cfr. NSB 576, p. 51). Più vicine al testo di Pṛthīnāth sono le lezioni che troviamo in tre manoscritti del Kabīr Caurā Maṭh: *bahu jarai* nel MS 014, foglio 13, v. 35; *bahu pūlai* nel MS 218, foglio 482 e *bahuta prajalai* nel MS 062, foglio 168. L'idea è comunque quella di un fuoco che arde o che avvampa violentemente (“*bahu*” o “*bahuta*”). Il testo di Pṛthīnāth si discosta invece decisamente dal nostro nella seconda parte del verso, che recita *ravi sasi gata tata bhāṃṇa jāgai*, accostandosi anche qui al testo di due dei manoscritti citati: *ravi sasi tata bhāṃṇa jāga* (MS 218) e *rabi sasi tata bhāṃṇa jāgā* (in MS 062). Interpretando “*tata*” come *tapta*, la traduzione suonerebbe: «bruciati il sole e la luna, il Sole si desta». Come sembra confermare anche la diversa lezione di questi manoscritti, credo che il verso sia qui assai corrotto. Era questa pure l'opinione di Shukdev Singh, il quale sosteneva che il testo andasse così emendato: *jala sisa māni sira jāga*, proponendo poi di esso due diverse interpretazioni: «dall'acqua (“*jala sisa*”, interpretando *sisa* come *se*) sorgerà una gemma (*māni*) sul tuo capo» e «si desterà sul tuo capo Śeṣanāga dalle [mille] gemme». Nella prima interpretazione la gemma è simbolo del risveglio, dell'esperienza dell'Assoluto, nella seconda Śeṣanāga renderebbe “*jala sisa*”, dove “*sisa*” starebbe per Śeṣa. Śeṣa, o Ananta, è il serpente sulle cui spire arrotolate dorme Viṣṇu tra un *pralaya* e una *sṛṣṭi*, cioè al termine di ogni ciclo cosmico, prima di procedere a una nuova manifestazione dell'universo (cfr. il commento a I, 11, *supra*). I suoi mille cappucci sarebbero qui simbolo del loto dai mille petali, cioè del *sahasrāra-cakra* posto alla sommità del capo.

III,44b – L'interpretazione di questo verso, praticamente incomprensibile senza apportarvi degli emendamenti, si basa sulla lettura – che ci era stata proposta da Hazārīprasād Dvivedī da noi consultato in merito nel 1978 – di *rani pahara paḍaū līṭa* come *raini pahara para ulaṭa*. Questo emendamento trova parziale conferma nella lezione del MS 062 del Kabīr Caurā Maṭh, foglio 168, che recita *raina paharā parai kāla seti larai*. Sul senso del capovolgimento di cui qui si parla, che è una vera conversione di tutto il proprio essere, rimando al commento a *Yoga ciṃtāmaṇi* 8ab. La totale conversione è condizione indispensabile per combattere validamente contro la Morte (sul tema cfr. la nota a *Rāma rakṣā* 9de) e questa battaglia avviene quando ancora è notte, quella notte di *moha* (l'“ottenebramento”, lo “smarrimento” di chi, vittima della *māyā*, non può vedere la Realtà) in cui, secondo *Rāmcāritmānas* II, 93, 1-2, tutti dormono sognando vari tipi di sogni, a eccezione dello *yogī* che è il solo a rimanere desto.

III,45a – «Osserva questi precetti» rende *asi dhāraṇi dhāro*, interpretando “*asi*” come *aisī*. Il significato di “spada” proposto per “*asi*” dall'*Ādikālin hindī śabdakoś*, che riporta *sub voce* proprio questo passo (senza per altro parafrasarlo), non ci è sembrato qui logicamente sostenibile. D'altra parte la nostra

interpretazione trova conferma anche nel sopraccitato passo di Pṛthīnāth dove ricorre la stessa espressione con la variante “*aisī*” (*aisī dharaṇī dharai*, in *NSB* 577, p. 51). *Dhāraṇī* significa etimologicamente “ciò che regge”, “ciò che sostiene”, “supporto” e indica, per esempio, le formule sacre che hanno lo scopo di “supportare” la concentrazione. L’interpretazione di *dhāraṇī* come “precetti”, che ci è sembrata la più confacente al contesto, è giustificata dal fatto che i precetti dettati dal Guru sono certamente il principale “supporto” nella *sādhana*. Ma si può scorgere in quest’espressione anche un’eco di *Gyāṃna tilaka* III,21-22 dove si parla di un recipiente da reggere “con naturalezza” (*sahaja sahaja dharo*), con allusione al discepolo stesso e alla sua capacità di “reggere” la verità e di metterla in pratica. Si potrebbe pensare che in qualche modo vi sia qui una ripresa dello stesso tema, come a significare che tutti gli insegnamenti sin qui impartiti indichino il corretto modo di “reggere il recipiente” e di riempirlo, rispondendo al quesito posto al v. I,21. “Con naturalezza” rende “*sahajem*”, forma avverbiale del termine *sahaj*, delle cui molteplici implicazioni e suggestioni s’è parlato più volte. Cfr. per esempio le note a *Pad IV, 1ek*; *Yoga cīntāmaṇi* 21a; *Gyāṃna tilaka* III,21-22.

III,45b – Nel rendere il termine “*aṃdesā*” con “ambiguità” ho accolto l’interpretazione di Shukdev Singh, secondo il quale questo è il suo significato più corrente nell’uso che ne fanno i *sant*. Ma attribuendo ad *aṃdesā* (hindī moderna *andēsā*) il significato più corrente di “preoccupazione”, “cura”, il senso del testo potrebbe anche essere «i *siddha* comprendono questa cura del corpo» o, più liberamente «i *siddha* comprendono come prendersi cura» o «preoccuparsi del corpo». È necessario prendersi cura del corpo perché, se da un lato è una prigione (la gabbia nella quale è imprigionato l’uccello del *jīva* di *Rāma rakṣā* 10c), esso è anche un potente strumento di liberazione nella *kāyā sādhana* praticata dai *nāth* e dai *sant*: questa duplice valenza del corpo ci può fornire la chiave interpretativa per “*aṃdesa*” come “ambiguità”.

III,46b – Ritorna qui l’idea che l’insegnamento non può essere impartito indiscriminatamente, ma deve essere adeguato alla natura, alle capacità e alla dignità di colui che lo recepisce. È questo uno dei principi fondamentali che regolano i rapporti tra Maestro e discepolo e anche, più in generale, la trasmissione della conoscenza nella tradizione hindū. Non tutta la conoscenza e non tutte le forme di conoscenza sono per tutti: è anche in ossequio a questo principio che viene spiegata la molteplicità delle vie religiose sorte in ambito hindū. Sul tema cfr. anche *supra* III, 21-22 e relativo commento.

III, 47a – Da qui fino al verso 51, il testo abbonda di accenni polemici nei confronti di riti e pratiche religiose in generale. Sul senso di questa polemica, che non è rivolta alle pratiche in sé e per sé, ma alla loro osservanza puramente formale, fine a se stessa e svuotata del suo vero significato, rimando al commento a *Gyāṃna tilaka* III,28. Questo tema, visto da differenti angolature, si trova, oltre che nel passo sopra citato, anche in *Kahāṃ jāise* e in *Gyāṃna tilaka* III, 17, 27 e 31.

Gli *yantra* sono raffigurazioni geometriche di carattere simbolico, usate come “strumenti” (è questo il significato del termine) per la concentrazione e per il culto.

III,47b – «Si destano dal sonno dell’infatuazione» rende *mohā rā jāgaṃ*, dove la maggiore difficoltà d’interpretazione è costituita da “*rā*”. Ancora nella lingua del *Prīthvīrāj-rāsau* è attestato il suo uso come posposizione (cfr. *Mānak hindī koś*, vol. IV, *sub voce*), probabilmente come variante della posposizione genitivale *raū*, *rahaī* o *raī* (cfr. L.P. Tessitori, *Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with Special Reference to Apabhramsa and to Gujarati and Marwari*, British India Press, Bombay 1916, p. 32 e p. 37), ma tale uso non trova più riscontro nella lingua dei *sant*. L’ipotesi più probabile è che la lezione “*mohā rā*” vada emendata in “*maharā*”, termine onorifico, usato soprattutto in braj, per indicare una persona insigne, degna di rispetto e di venerazione. Quest’ipotesi, ritenuta probabile anche da Shukdev Singh, è suffragata dal testo edito da H. Dvivedī (*RHR, Pariśiṣṭa 2*, p. 35) che recita precisamente *suṃna maṇḍala me maharā jāge, te biralā saṃsāra*. Accogliendo questo emendamento, il passo in questione andrebbe interpretato: «Rari nel mondo sono gli eletti che si risvegliano nello *śūnya maṇḍal*». Il significato non risulta comunque molto diverso nella sostanza, giacché in senso spirituale il risveglio è solitamente quello dal sonno di *moha*: *moha* è infatti quello smarrimento o offuscamento mentale che, come una tenebra o un sogno ingannatore, avvolge tutti gli esseri fino a che non aprono gli occhi alla Realtà suprema (cfr. anche *supra*, nota a 44b). Qui l’esperienza del risveglio è misticamente localizzata nello *śūnya maṇḍal*, su cui cfr. le note a *Rāma rakṣā* 6a; 12a; 15d; *Pad VI, tek e passim*. Anche Nāmdev parla di questa esperienza del risveglio nello *śūnya*, esperienza che si fa “dormendo”: il dormire al “mondo” che s’accompagna al risveglio nella Realtà divina (*sunī maim sūtā jāgai*, in *NP 112, 2*, p. 323).

III,48 – Sebbene qui si tratti di un breve accenno, limitato a un solo verso, questo passo richiama alla mente composizioni come *Pandraha tithi* e *Saptavāra* di Gorakhnāth (cfr. *GB* pp. 180-185) o come il *Pad IX, 362* di Kabīr (*KG*, p. 157), dove eventi, pratiche o stadi della vita spirituale sono messi in connessione con i giorni della lunazione (*tithi*) o con i giorni della settimana (*var*), non molto diversamente da quanto avviene nella letteratura dei *bārahmāsā*, dove però sono generalmente le pene d’amore (anche dell’amore per l’Amato divino) a esser messe in connessione con i dodici mesi dell’anno (sul tema si veda il bel saggio di C. Vaudeville, *Bārahmāsā. Les chansons des douze mois dans les littératures indo-aryennes*, Institut Français d’Indologie, Pondichéry 1965). Nel nostro caso si parla degli ultimi giorni del calendario lunare: *ekādaśī*, *dvādaśī*, *caturdaśī* e *pūrṇimā* (nel testo *ekadasī*, *dvādasī*, *caumḍasa* e *pūnyo*), rispettivamente l’undicesimo, il dodicesimo, il quattordicesimo e il giorno di plenilunio. Il giorno di *ekādaśī* – su cui si diffonde anche il *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* (*VMBP IV, 15-26*; sul tema cfr. cap. III, 3,7) – è uno dei più sacri del calendario lunare hindū e la sua osservanza prevede un gran numero di prescrizioni e di *vrat* (“voti”), tra i quali il più importante di tutti è certamente il digiuno. Spesso per *ekādaśī* nei

templi e nelle istituzioni religiose si organizzano *pūjā* solenni, letture di sacri testi, sermoni e canti devozionali (il nostro testo parla di “*melā*”, reso con “grandi feste”). Non di rado celebrazioni e *vrat* si protraggono anche nel giorno di *dvādaśī* e – come viene precisato anche nel *Vaiṣṇava-matābja-bhāskara* – se si verificano determinate condizioni astronomiche, pure l’osservanza del *vrat* di *ekādaśī* slitta nel giorno di *dvādaśī*. Forse per questa ragione le due *tithi* sono accomunate nel passo qui in esame. Ma perché brilli la luna piena di *pūrṇimā*, che qui evidentemente simboleggia la pienezza di luce del risveglio, è necessario che ogni tipo di agitazione cessi, giacché fino a quando la mente “*camcala*” (“agitata”, “instabile”) non diventa “*thīraṃ*” (sanscr. *sthira*, “ferma”, “immobile”), la luce piena del *Brahman* non può apparire. Per questo motivo la gloria di *pūrṇimā* è preceduta dal silenzio e dalla quiete di *caturdaśī*. L’intelletto è la *buddhi* che brilla nel corpo, non più sottomesso al capriccio dei sensi, ma illuminato dalla sua capacità discriminativa (sul tema cfr. *supra* nota a I,6cd). In questo verso, più ancora che in I,6b (si veda anche il relativo commento), si può verosimilmente vedere nella luna piena un riferimento alla luna mistica che brilla nel *sahasrāra*, il cui raggiungimento coincide con l’esperienza del *Brahman*.

III,49 – Il “digiuno” (“*rojā*”) per eccellenza osservato dal musulmano è evidentemente quello del Ramaḍān, durante il quale i musulmani osservanti non toccano cibo né bevande dall’alba al tramonto. I “sei sistemi” rende, per il vero alquanto impropriamente, “*ṣaṣṭa darasana*”, dove “*darasana*” sta per *darśana*, che letteralmente significa “visione” e che indica il complesso di dottrine professate dalle sei scuole di pensiero ortodosse (Mīmāṃsā, Vedānta, Sāṃkhya, Yoga, Nyāya e Vaiśeṣika). A rigore tali dottrine non possono essere considerate “sistemi filosofici” nel senso occidentale del termine, ma piuttosto esposizioni, elaborazioni, interpretazioni e sempre nuove e diverse riformulazioni (pur in una fondamentale continuità) di quelle che sono “visioni” della Realtà da differenti prospettive, implicando il termine “visione” una carica esperienziale assente nel termine “filosofia” (sul tema molto interessanti sono le osservazioni di H. Dvivedī in *Sahaj sādhanā, cit.*, pp. 13-14). Naturalmente qui non vi è alcuna condanna dei sei *darśana* in sé e per sé, ma soltanto del loro studio fine a se stesso, che si risolve in pura erudizione ed è slegato da una vera pratica di vita. Il tema è lo stesso di *Gyāṇna tilaka* III, 27 e 31 e sarà ripreso ancora più oltre al v. 51. L’idea che si vuol ribadire è che una ricerca davvero seria e sincera deve riguardare la totalità dell’uomo, “*tana mana*”, “corpo e mente”, e non mente soltanto. Solo cercando con corpo e mente si può arrivare a “conoscere il mistero” (cfr. *infra*, v. 51). Sull’argomento si veda anche *supra* III, 17b e relativo commento.

III,50a – Per comprendere appieno la portata di quest’affermazione, bisogna tener presente da un lato la valenza fortemente negativa del dubbio (cfr. *supra*, nota a 33b), dall’altro il valore della pratica come strumento di conoscenza, in quanto capace di portare all’unica forma di conoscenza davvero sicura: l’esperienza. Il dubbio è sentito in modo così negativo perché è ciò che impedisce di avere quella dedizione piena e quella fiducia totale che sono richieste nel

cammino spirituale. Negli *Yoga-sūtra*, per esempio, il dubbio è considerato come uno dei principali impedimenti alla pratica yoghica (I,30) e anche nei *sant* è sovente sottolineato il suo carattere doloroso e inibente. Canta Raidās: «Nell’infinito e invalicabile oceano del *saṃsāra*, nascita e morte sono appesantite dal dubbio (...). Dubbio e dualità mi tormentano giorno e notte, che posso fare o Benefattore dei miseri?» (*RV, Pad 85*, 1-3, pp. 220-221). La risposta, sebbene in chiave negativa, si trova in un verso di Kabīr: i dubbi, che sono la radice di tutte le sofferenze (*saba dukha kā mūla*) non si estinguono leggendo, ascoltando, imparando (*KD 105*, p. 43): la “pratica” (nel nostro testo *ācāra*, anche “comportamento”) è dunque ciò che in definitiva può sconfiggere il dubbio e può esser di sostegno nell’“arduo cammino”, anche quando la mente vacilla e la volontà si paralizza in preda all’angoscia del dubbio.

III,50b – *Eka na bhūlyā do[i] na bhūlyā bhūlyā saba saṃsāra*. L’espressione compare quasi identica in un *pad* di Kabīr (198, in *KG*, p. 116) e, come “detto di Kabīr”, è divenuta molto celebre insieme con la sua continuazione: *eka na bhūlā dāsa kabīra, jākai Rāmāma adhārā* («uno solo non si perde: Kabīr Dās il cui sostegno è Rāma»). In questo brano di *Gyāṃna tilaka* (si veda anche il v. III, 47b *supra* e, più oltre, i vv. 52a e 55b) ricorre l’idea che “pochi sono gli eletti”. Si tratta di un tema assai ricorrente nei *sant*, per esempio in: *RV, Pad 29, tek*, p. 193; *KD 54*, p. 22; *DDG, Sākhī*, 89-90, p.10 e IV, 2, p. 43; Pīpā in *GSV 46*, 4, 7, p. 46; *RSV 4*, 39, p. 118; 18, 18, p. 130.

Sulla pregnanza di significato del verbo *bhūlnā* (da cui *bhūlyā*), cfr. il commento a III, 38a *supra*.

III,50c – *Noblesse oblige*: mentre la non comprensione può essere una scusante (idea questa che si trova espressa anche nel Vangelo, in Mt. 13, 10-13 e Mc 4, 10-13), la comprensione e la consapevolezza di ciò che è bene rendono la colpa estremamente grave. Ogni caduta dall’alto è, per forza di cose, più rovinosa.

III,51a – Come si preciserà meglio anche più oltre, al v.52a, l’Onnipresenza divina è il senso di quest’immagine suggestiva, dove all’esiguità della pagliuzza si contrappone la visione grandiosa delle ère cosmiche (“*juga*”), nel loro incessante susseguirsi. Colui che domina lo scenario del tempo, essendo l’Autore dell’intero universo (“*siṣṭakā karatā*”, dove “*siṣṭa*” sta per il sanscrito *ṣṣṭi*), lo pervade pure della sua presenza, fino all’ultima, insignificante pagliuzza: anche lì, nelle cose più insignificanti, lo sa vedere e riconoscere il devoto. Un’immagine molto simile si trova in Kabīr: *sāhaba mila gaya tila ole*, «Ho trovato il Signore nascosto in un seme di sesamo» (*KVD*, p. 262).

III,52a – Il testo recita *rūma rūma meṃ thākura rama rahaye koi barale jana cinā*, dove “*barale*” e “*cinā*” andrebbero emendati rispettivamente in “*birale*” e “*cīnhā*”. L’espressione *roma roma meṃ* (equivalente in hindī moderna di *rūm rūm meṃ*), che vuol dire “in ogni pelo”, è ancor oggi assai comune per significare “in tutto il corpo”, capillarmente, e in molti contesti per indicare tutto l’essere dell’uomo come totalità di mente e di corpo. «Gioiosamente pervade» è un

tentativo di rendere *rama rahaye*, dove il verbo *ramnā* esprime a un tempo l'idea di "dilettarsi", "godere", "gioire" e quella di "dimorare", "pervadere". Fanno eco a queste le parole di Garībdās *roma roma meṁ rāma hai* : «in ogni particella del mio essere Rāma è presente» (cfr. *Rāga Bilāvala*, in *Himḍī saṁkāvya-saṁgrah*, cit., p. 327). Secondo Garībdās, solo quando il suono divino (*dhuni*) è presente in ogni particella del proprio essere (*roma roma*) si può dire di aver raggiunto lo stato di continuo rammemoramento del Signore (*sumirana taba hī jāniye, jaba roma-roma dhuni hoyā* (in B. Miśra "Mādhav", in *Sant sāhitya aur sādhanā*, cit., p. 250). L'espressione "*roma roma*", con analogo significato, compare anche nella *Granthāvalī* di Dādū – in *DDG, Sākhī* III, 123, p. 40 e XXVI, 11, p. 257 – dove sono rispettivamente la sete di *ras*, come amore di Dio, e il suono divino interiore (*dhuni*) a pervadere ogni particella dell'essere del poeta. Gorakhnāth parla della tromba della *dhuni* che suona *rom rom (roma roma dhuni bājai tūra*, in *GB, Pad*, 30, 3, p. 124).

III,52b – È questo un altro passo dal significato tutt'altro che trasparente. Secondo Shukdev Singh si tratta di una descrizione, in termini di *uḷṭavāṁsī*, dello stato di *jīvanmukta* (il liberato vivente) o comunque dell'esperienza suprema, in cui si "rovescia" tutto ciò che è "normale" per l'uomo comune (sul tema cfr. il commento a 38d): la tana mangia il serpente e il dio venerato compie l'offerta rituale di cibo ("*bhojā*") in luogo del venerante. Se è più difficile azzardare un'interpretazione per questa seconda immagine, nella prima la tana capovolta potrebbe essere verosimilmente il *sahasrāra* o la *brahma-nāḍī*, il "canale di Brahmā", che costituisce la parte più interna della *suṣumnā*, quella appunto che il "serpente" (Kuṇḍalinī) deve percorrere per arrivare al *sahasrāra*, facendosene in qualche modo "inghiottire". Sia la *brahma-nāḍī* come il *sahasrāra* possono essere considerati "capovolti": il *sahasrāra* è comunemente rappresentato come un loto dai mille petali con la corolla rivolta verso il basso e il calice in alto, mentre la *brahma-nāḍī* ha in basso la sua imboccatura che coincide col centro del *mūlādhāra-cakra*, dove Kuṇḍalinī giace addormentata. La tana del serpente è simbolo della *brahma-nāḍī* anche in Kabīr (cfr. H. Dvivedī, *Kabīr*, cit., p. 96), ma in un suo *pad* dove ricorre la stessa immagine, la tana del serpente è interpretata come simbolo del *sahasrāra* da Mātāprasād Gupta (*Kabīr-Granthāvalī*, ed. cit., *Pad* II, 10, p. 240). Questo passo può essere considerato anche come un esempio di quell'*adbhut ras* (il "sapore del meraviglioso", "dello stupefacente") che spesso è veicolato dalle *uḷṭavāṁsī*. Sul tema cfr. P. Caturvedī, *Samt-sāhitya kī rūprekhā*, cit., pp. 88-89.

III,53 – Il tempio del mistero (*rahasa ke dehara*) dove risuona l'*anahad nād (nāda bājyā)* è probabilmente il *sahasrāra* (sul tema cfr. il commento a *Rāma rakṣā* 6b), mentre il giardino, riprendendo la metafora di *Gyāṁna tilaka* III, 19b e 41c, allude probabilmente alla mente e al corpo in quanto "sede" della pratica yoghica: dentro di sé l'uomo trova la luce divina nella sua pienezza (vedi v. seguente), ma essa si rivela solo quando lo *yogī* è divenuto interiormente fermo, immobile, avendo arrestato l'incessante vagare della mente (sul tema cfr. anche *Kahāṁ jāise* 1 e relativo commento). La scelta di abbandonare il mondo per la

vita ascetica ha senso solo in vista di questo fine, in mancanza del quale l'abito e la capigliatura incolta caratteristici degli asceti (*jaṭā*) sarebbero segni puramente esteriori, privi di significato.

III,54a – *Ūrama dhūrama joti ujyālā* : l'interpretazione di questo verso è stata molto dibattuta. Secondo Shukdev Singh, "*ūrama*" sarebbe qui sinonimo di *dhūr* (variante di *dhūl*), "polvere", "fumo", e di conseguenza "*ūrama dhūrama*" sarebbe un composto allitterativo in cui le due parole, d'identico significato, si riferirebbero alla prima fase dell'accensione di un fuoco, quando prima della fiamma compare il fumo, o più semplicemente indicherebbero un polverone, da cui si solleva poi una fiamma di luce ("*joti ujyālā*"). L'espressione *ūrama dhūrama joti ujyālā* compare almeno cinque volte nelle *Gorakha-bānī* (in *GB, Sabadī* 89, p. 31 e 169, p. 57; *Romāvalī*, p. 204 e 205; *Kuch Pad*, p. 241), con la sola trascurabile variante di "*ḥvālā*" in luogo di "*ujyālā*". Compare pure in un canto di Guru Nānak (in *GGS, Rāgu Rāmakaḷī*, I, *Dakhaṇī Oamkāra*, 8, vol. III, p. 539) ed è interpretata da Manmohan Sahgal, nella sua parafrasi, come *jalthalādi mem usī jyoti kā prakāś hai*, «in mare e in terra c'è lo splendore di quella luce». Con quest'interpretazione s'accorda quella di S. Piano che, in *Canti religiosi dei Sikh, cit.*, p. 132, traduce il passo citato «una sola luce illumina il mare e la terra». La mia interpretazione segue quella di N. N. Upādhyāya, che commenta quest'espressione (in *op. cit.*, p. 406) come *anaṃta prakāśtā kā varṇan* ("descrizione di uno splendore infinito"), e quella di Barathvāl, in *GB* p. 31 e p. 57. Barathvāl stesso però, nella sua presentazione dei canti di Rāmānanda (in *RHR*, p. 8), ci fornisce di questo testo un'interpretazione un po' diversa – forse discutibile dal punto di vista testuale, ma certo stimolante – secondo la quale esso si riferirebbe ai quattro stati del *jīvātman* descritti nella *Māṇḍūkya-upaniṣad*: "*ūrama*" sarebbe equivalente di *ūrmi*, "onda", e indicherebbe lo stato di *viśva* o di veglia in cui il *jīva* è immerso nella sperimentazione del mondo oggettuale, "*dhūrama*" equivarrebbe a *dhruṃ*, "fumo", e indicherebbe lo stato di *taijasa*, di sogno, in cui il *jīva* sperimenta il mondo sottile, mentre "*jyoti*" e "*ujyālā*" indicherebbero rispettivamente gli stati di *prājñā* (più noto come *susupti*), il sonno profondo, in cui il *jīva* sperimenta il mondo causale, e *turīya*, lo stato sublime in cui cessa ogni dualità di soggetto-oggetto e solo la luce dell'*ātman* risplende. In questa interpretazione naturalmente "*ujyālā*" è inteso come sostantivo e non come passato dalla radice verbale *ujyāl-*. Un'altra interpretazione è quella che ci fornisce Gorakhnāth stesso nella *Romāvalī* (*GB*, pp. 204-205), dove "*rama dhūrama joti ḥvāla*" sono quattro "parti" (*kalā*) del corpo umano (*ghaṭ*) corrispondenti rispettivamente a *man*, "mente", *pavan*, "respiro", *netra*, "occhi", e *śravan*, "udito". Si tratta per il vero di una classificazione assai strana, che non ha riscontri, almeno a quanto mi risulta, in altre opere di Gorakhnāth, ma che non stupisce troppo chi ha dimestichezza con questo genere di testi e che sa come in essi l'amore per le enumerazioni e le classificazioni, che caratterizza in genere la cultura indiana, si accompagni spesso a una grande variabilità delle medesime, che non sempre rientrano negli schemi più consolidati e "canonici". È altrettanto noto come non siano affatto rare le interpretazioni di passi e di parole che ne forzano strumentalmente il significato e finanche l'etimologia. In un'ottica di

questo genere probabilmente va vista l'interpretazione della *Romāvalī* (e forse anche quella di *Baṛathvāl*) che certo non s'addice a tutti i contesti in cui *ūrama dhūrama joti ujyālā* compare e, a mio avviso, neppure a quello di *Gyāṃna tilaka*, ma è comunque indice dell'importanza di quest'espressione, che rimane in parte misteriosa.

III,54b – Entrambe queste immagini – che ricorrono, espresse con le stesse parole, anche in un verso di Gorakhnāth (*GB, Kuch Pad* 3, p. 242) – veicolano l'idea di una luce incausata, non generata e non prodotta, indipendente da una fonte luminosa, perché la Luce di cui qui si parla è la fonte stessa di ogni luce. È il medesimo tema di *Yoga cimtāmaṇi* 21b, al cui commento rimando.

III,54c – Di grande efficacia sono anche queste immagini che continuano e chiudono la descrizione simbolica dello stato di *samādhi* in cui la mente è immobile, completamente raccolta in se stessa, una luce immateriale e incausata rifulge e le porte e le finestre dei sensi dello *yogī* sono ermeticamente chiuse al mondo esterno. Le stesse immagini ricorrono in *Kuch Pad* di Gorakhnāth (*GB*, p. 241), in un contesto che presenta varie somiglianze con questi versi di *Gyāṃna tilaka*.

III,54d – Il testo recita: *pāmca tata puruṣa lyoṣṭa dhānavālā*, dove “*tata*” (sanscr. *tattva*) va interpretato come *bhūta* (cfr. nota a *Rāma rakṣā* 7a). L'idea è naturalmente che il valore dell'uomo non risiede nella sua esistenza corporea, formata da quegli stessi elementi che costituiscono l'universo fisico (spazio, aria, fuoco, acqua e terra), ma nella sua essenza spirituale. “*Lyoṣṭa*”, “zolla”, deriva dal sanscrito *loṣṭa*, un termine che viene spesso utilizzato per indicare ciò che esiste di più vile e di minor valore. Con questo significato, per esempio, ricorre in *Bhagavad-gītā* VI, 8 e XIV, 24.

III,55a – «Se il corpo del discepolo cade, vergogna sia per il *Satguru*» rende *pimḍa para to sataguru lāje*. Nella traduzione, “del discepolo” è un'aggiunta interpretativa che concorda con l'interpretazione che di questo passo dà *Baṛathvāl*, commentandolo nel *Gyāṃna tilaka* delle *Gorakh-bānī*, dove lo ritroviamo, identico, al v. 4 (in *GB*, p. 208). È significativo il fatto che nelle *Gorakh-bānī* quest'espressione compaia almeno tre volte: in *Sabadī* 32, p. 12, 177, p. 60 e nel passo sopra citato di *Kuch Pad* 1, p. 241. In nessuno di questi contesti si può comprendere in modo chiaro in che cosa consista questa “caduta del corpo”. Il commento di *Baṛathvāl* lo spiega come *śarīr pāt*, espressione che, nel linguaggio corrente, indica la morte. Si dovrebbe dunque vedere nel mancato raggiungimento dell'immortalità un fallimento tale nella disciplina yoghica da far vergognare un vero Guru (*Satguru*), su cui grava la responsabilità della vita spirituale del discepolo. Ma se quest'interpretazione è in armonia con la dottrina di Gorakhnāth, dove grande importanza è data al raggiungimento dell'immortalità anche nel corpo con l'ottenimento del *siddha deha* (sul tema cfr. nota a *Rāma rakṣā* 9de), lo stesso non può valere per Rāmānanda o per i *sant*, nel cui insegnamento anche l'escatologia è completamente dominata da una visione devozionale, all'interno della quale l'unico fine è l'unione con Dio, comunque sia

intesa. Non si vede dunque come il mancato ottenimento del *siddha deha* possa addirittura costituire un fallimento tale da esser motivo di vergogna per il maestro spirituale. Appare invece più plausibile che la “caduta del corpo” vada qui intesa come “ricaduta” nel *samsāra*, nel ciclo di nascita e morte, e quindi come “rinascita”: per colui che ha raggiunto esperienze così alte e così sublimi come quelle testé descritte sarebbe vergognoso rinascere, vergognoso per lui e per il suo guru, che di lui è responsabile e che ha già raggiunto la pienezza della conoscenza («la cui capanna è piena di conoscenza»). Tuttavia non è forse da escludere la possibilità che ci si riferisca qui semplicemente a una più generica “caduta”, intesa come un venir meno alla disciplina yoghica, un decadere dalle mete spirituali già raggiunte.

III,55b – «Compare nel mondo» rende *samsāra nikasyā*, che si potrebbe anche leggere come “esce dal mondo”, interpretando questa “uscita” come la liberazione dal ciclo delle rinascite. “Buono” e “valoroso” rendono rispettivamente “*saṃta*” e “*sūrā*”: un *sant* è anche un guerriero valoroso, così come la *sāadhanā* yoghica è la più ardua fra tutte le battaglie. Sul tema cfr. *supra*, nota a I, 2e.

III,56 – Il valoroso (*sūrā*) ha fatto tutto ciò che era da farsi: questo sembra essere il senso del verso che ripercorre, in un rapido *excursus*, il cammino di un *sant*, che come un eroe o un valoroso percorre il cammino dell’*agam panth*, l’“inaccessibile sentiero”, così arduo da essere paragonato a una durissima lotta (cfr. *Rāma rakṣā* 9, 17; *Yoga cimtāmaṇi* 1; *Gyāṃna tilaka* I,2; III,32 e 44 e relative note), dove ciò che deve essere conquistato e reso impenetrabile è la fortezza del corpo (cfr. *Yoga cimtāmaṇi* 1) e dove il nemico ultimo da sconfiggere è la Morte (cfr. *Rāma rakṣā* 9 e 18; *Gyāṃna tilaka* I,7; III, 16 e 44). Ma per giungere a questa, che è la vittoria definitiva e la più gloriosa, è necessario distruggere anche gli altri nemici che ostacolano il cammino: i legami mondani (cfr. «il veleno dei legami mondani» di *Gyāṃna tilaka* III, 16, dove compare lo stesso termine, “*jaṃjāla*”), la paura (diventando “*nirabhai*”: cfr. *Rāma rakṣā* 5b e relativo commento) e il dubbio (cfr. *Gyāṃna tilaka* III, 33 e 50 e relativo commento).

III,57a – Ancora una descrizione dello stato supremo, caratterizzato dal verificarsi di tre eventi impossibili nell’esperienza comune: il “suono non suonato” (l’*anahad*) risuona, colui che è Inaccessibile (*agam*) viene incontrato e i germogli di un’altissima palma (*tarvar*) fanno ombra. *Tarvar* (sanscr. *taruvara*, il *palmyra*, detto anche *tarurāj*) è un termine spesso ricorrente in Kabīr, dove riveste significati diversi simboleggiando ora la *suṣumnā*, ora l’esperienza suprema, ora – ed è il caso più frequente – la stessa Realtà suprema, il *Brahman*. In particolare Kabīr parla di un albero privo di radici che porta frutti senza fiorire e che, pur non avendo né rami né foglie, si estende nelle otto direzioni dello spazio (cfr. *KG, Pad* 165-166, p. 107). O ancora il *tarvar* è un albero non radicato nella terra, non nato da seme, ma che «risplende d’infiniti frutti» (*anaṃta phala prakāsiyā*) e la cui esistenza è rivelata dal Guru (cfr. *Pad* 156, p. 104). Nel nostro

testo, alla fresca ombra del “*tata taravara*”, il *tarvar* della Realtà suprema, può finalmente riposare lo *yogī* dopo la fatica di aver percorso la via “inaccessibile e impervia” (l’*agam panth* del verso successivo).

III,57b – La grotta della conoscenza (“*gyāṃna guphā*”) è naturalmente la grotta del cuore che è l’intima sede dell’*ātmā*. Sul tema cfr. *supra* III,24 e nota relativa.

III,58 – «Inaccessibile e impervia è la mia via» rende *agama nigama hai pantha hamārā*, interpretando *agama nigama* come *agamyā nirgamyā*. Con questo significato l’espressione ricorre per esempio in *KG, Pad 328*, p. 149 e in *DDG, Pad X, 2, 2*, p. 412, ma non è nuova neppure nei canti attribuiti a Rāmānanda: cfr. *Rāma rakṣā* 9b, dove però il suo significato sembrava essere assai diverso. Anche in questo passo tuttavia, leggendo “*āgama*” in luogo di “*agama*”, l’interpretazione potrebbe essere: «la mia è la via degli *Āgama* e dei *Veda*» (cfr. nota a *Rāma rakṣā* 9b), sebbene questa resa appaia assai meno confacente al presente contesto. Il succo immortale (*amī rasa*) è l’*amṛt* (sul tema cfr. il commento a *Pad IV, 4b*), mentre i rami e le foglie sono presumibilmente quelli del *tarvar* del verso precedente: dalla palma della Realtà suprema stilla il nettare dell’immortalità e lo *yogī* che giunge a berlo diventa “Signore dello yoga” (“*Jogesvara*”, sanscr. *Yogeśvara*: l’attributo è anche uno dei nomi di Śiva come prototipo dello *yogin* perfetto e patrono dello yoga; cfr. commento a III, 28 *supra*) e trascende i limiti del tempo, vivendo per *yuga* e *yuga* (*juga juga jīyā*). Un’eco di questo verso finale si trova nella *Sundar Granthāvalī* (*SG, Padāvalī Granth* 102, 2, p. 1027): *jo pīvai so juga juga jīvai kabahuṃ na hoi bināsā re*, «Colui che lo beve [l’*amṛt*] vive per *yuga* e *yuga* e mai perisce».

BIBLIOGRAFIA

La presente non intende essere una bibliografia completa sui temi trattati in questo libro, ma semplicemente essere funzionale a esso. Si rendono quindi necessarie alcune precisazioni:

- Sono qui elencati soltanto i testi e gli studi che sono stati effettivamente consultati e citati; sono pertanto assenti le opere di cui si dà notizia, ma che non sono state direttamente e personalmente esaminate dall'autrice.
- Nel libro le citazioni di testi sanscriti non sono comprensive dell'edizione: s'intende che le edizioni a cui si fa riferimento sono quelle qui elencate nella sezione *Testi sanscriti*.
- Le opere che comprendono testi e traduzioni oppure testi, traduzioni e studi sono state elencate in una o più sezioni, a seconda dell'utilizzazione che ne è stata fatta (per questa ragione, per esempio l'opera di Macauliffe, sebbene comprenda anche una traduzione del *Guru Granth*, è stata inserita nella sezione *Studi* in quanto ne è stato utilizzato solo il saggio introduttivo).

OPERE CITATE CON ABBREVIAZIONI

- DDG* *Dādūdayāl (Gramthāvalī)*, sampādak P. Caturvedī, Nāgrīpracāriṇī. Sabhā, Vārāṇasī 1966.
- GB* *Gorakh-bānī*, sampādak aur ṭīkākār P. Baṛathvāl, Hindī Sāhitya Sammelan, Prayāg 1979, IV ed.
- GGS* *Śrī Guru Grantha Sāhib*, hindī anuvād sahit nāgrī lipyantarāṇ, anuvādak M. Sahgal, lipyantarāṇ N. Avasthī, 4 vols., Bhuvan Vāṇī Trust, Lakhnaū 1986-1987, II ed.
- GSV* *The Sarvāgī of Gopāldās. A 17th Century Anthology of Bhakti Literature*, edit. by W.M. Callewaert, Manohar, Delhi 1993.
- KB* *Kabīr-Bījāk*, sampādak Śukdev Siṃh, Nīlābh Prakāśan, Ilāhābād 1972.
- KD* *Couplets from Kabīr (Kabīr Dohe)*, edit., transl. and compiled by G.N. Das, Motilal, Delhi 1991.
- KG* *Kabīr Gramthāvalī*, sampādak Śyāmsuṃdardās, Nāgrīpracāriṇī Sabhā,

Vārāṇasī 1983, XVI ed., I ed. 1930.

- KV* *Kabīr-vāṇī, recension occidentale / western recension*, Introduction & Concordances par / by C. Vaudeville, Institut Français d'Indologie, Pondichéry 1982.
- KVD* *Kabīr-vāṇī*, in H. Dvivedī, *Kabīr* (v.), pp. 233-257.
- NP* *The Hindi Padavalī [sic] of Nāmdev*. A critical edition of Nāmdev. Hindi songs with translation and annotation by W.M. Callewaert and M. Lath, Motilal, Delhi 1989.
- NSB* *Nāth siddhom kī bāniyām*, sampādak H. Dvivedī, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1978, II ed.
- RHR* *Rāmānanda kī himdī racnāem*, sampādak P. Baṛathvāl, pradhān sampādak H. Dvivedī, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1955.
- RV* W.M. Callewaert, P.G. Friedlander, *The Life and Works of Raidās*, Manohar, Delhi 1992
- RSV* W.M. Callewaert, *The Sarvāṅgī of the Dādūpanthī Rajab*, Orientalia Lovaniensia Analecta 4, Department Oriëntalistiek, Katholieke Universiteit, Leuven 1978.
- SG* Sundardās, *Sundar Granthāvalī*, Sampādak Rameścandra Miśra, 2 vols., Kitābghar, Dillī 1992.
- VMBP* Rāmānandācārya, Śrīvaiṣṇavamātābjabhāskara, Svāmī Rāmeśvarānandācārya praṇīta *Prabhā-kiraṇa* sahita, Śrī Rāmānandapīṭha, Porbandar 1980.
- VRRJ* P. Caracchi, *Vita di Rāmānanda Il Rāmānandajanmotsava dell'Agastya-saṃhitā*, Promolibri, Torino 1989.

FONTI SANSCRITE

Abhinavagupta, *Tantrāloka*, with Commentary by Rājānaka Jayaratha, edited with notes by Mukund Rām Śāstri, voll. 5, Research Department, Śrīnagar 1918-1921.

Adhyātmarāmayāna, hindī anuvādsahit, anuvādak Munilāl, Gītā Press, Gorakhpur 1982, XII ed.

The Adhyatma Ramayana. The Spiritual Version of the Rama Saga,

Original Sanskrit and English Transl. by Swami Tapasyananda, Ramakrishna Math, Madras 1985.

Advayatāraṅkopaniṣat. Yoga. Il sentiero verso l'Assoluto non duale, con il commento di Paramahansa Svāmī Yogānanda Giri, a cura di S. Piano, Lakṣmī, Savona 2010.

Agnipurāṇam, Mor ed., Calcutta 1957.

Amṛtanādopaniṣat. Yoga. La dolcezza del suono immortale, con il commento di Paramahansa Svāmī Yogānanda Giri, a cura di S. Piano, Lakṣmī, Savona 2010.

Bhagavadācārya, *Rāmānanda Digvijaya*, Rāmānanda Sāhityamandir, Alvar 1947.

Bhagavadācārya, *Rāmānanda Digvijaya*, Śrīcandanādevī, Ahamdābād 1967.

Bhagavadācārya, *Śrīrāmānandabhāṣyam*, Svāmī Śrībhagavadācārya-smaraksadan, Ayodhyā s.d.

[Śrīmad] *Bhāgavata Mahāpurāṇa* (with Sanskrit text and English translation). Rendered into English by C.L. Goswami, Gītā Press, Gorakhpur 1982, II ed.

Bhakti Sūtras of Nārada and Śāṅḍilya Sūtram by Nandalal Sinha, Oriental Publishers, Delhi s.d.

Bhaviṣya Mahāpurāṇa, Veṅkaṭeśvara, Bambaī 1959.

Brahmāṇḍa Purāṇa, with Introduction in Sanskrit and English and an Alphabetical Index of Verses. Ed. by J.L. Shastri, Motilal, Delhi 1973.

Bṛhatstotraratnākara, Ṭhākurprasād and Sons, Vārāṇasī 1974.

Gargasamhitā, Veṅkaṭeśvar, Bambaī s.d.

Garuḍapurāṇam, Introduction, indexes and textual criticism (in hindi) by R. Bhattacharya, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1964.

The Gheranda Samhita, Transl. into English by R.B.S.C. Vasu, Oriental Book Reprint Corporation, Delhi 1980, III ed.

[Siddha Guru] Gorakhnath, *Yoga bija*, with English and Hindi Translation, edited and translated by B.M. Awasthi, Swami Keshawananda Yoga Institute, Delhi s.d.

Gorakṣanātha, *Gorakṣa śataka*, in G.V. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpaṭha Yogīs*, (v.), pp. 284-304.

- Goraḁṣanātha, *Siddha-siddhānta-paddhati*, in K. Mallik, *Siddha-siddhānta-paddhati and other works of the Nātha Yogīs*, Poona Oriental Book House, Poona 1954, pp. 1-44.
- Gosvāmī Harikṛṣṇa Śāstri, *Śrī-ācārya-vijayaḥ*, Sadgranth Pracār Kendra, Ayodhya 1977.
- [Śrī] *Guru Gītā*. Transliteration and English Translation, Gurudev Siddha Peeth, Ganeshpuri 1978, IV ed.
- The Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma*, with the commentary *Jyotsnā* of Brahmānanda and English transl., Adyar, Madras 1975, I ed. 1972.
- Liṅgapurāṇam*, ed. by J. Vidyasagara, Calcutta 1985.
- Mahābhārata*, saral hindī anuvādsahit, anuvādak Rāmnārāyaṇadatta Śāstrī, 6 vols., Gītā Press, Gorakhpur 1994, VIII ed.
- The Manusmṛti*, with the “*Manvartha-muktāvalī*” Commentary of Kullūka Bhaṭṭa, with the “*Maṇiprabhā*” Commentary by Haragovinda Śāstri, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1970.
- Matsyapurāṇam*, ed. by J. Vidyasagara, Calcutta 1876.
- The Milindapañho. Being Dialogues Between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena*, edit. by V. Trenckner, Pali Text Society, Luzac & Co., London 1962, rep., I ed. 1880 (in pāli).
- Nāradaipurāṇam*, Veṅkaṭeśvara, Bambaī 1905.
- Padmapurāṇam*, Mor ed., Calcutta 1959.
- Paramasaṃhitā [of the Pāñcharātra]*, edited and translated into English with an introduction by S.K. Aiyangar, Oriental Institute, Baroda 1940.
- Pātañjala Yogadarśanam*, Maharṣi Vyāsadeva praṇīta bhāṣya tathā Rājarṣi Bhojadeva praṇīta vṛtti sahita, Śr. Madanlāl Lakṣmīnivās Caṇḍak, Ajmer 1961, II ed.
- Rāmānandācārya, *Śrīānandabhāṣyam*, Svāmī Śrīvaiṣṇavācārya Vedāntapīṭhācārya viracitena Śrīvaiṣṇavālaṃkāra bhāṣyeṇa alaṃkṛtam, saṃśodhaka Svāmī Śrīraghuvarācārya Vedāntakeśarī, prakāśaka Svāmī Śrīvaiṣṇavācārya Vedāntapīṭhācārya, Ahamdābād 1965.
- [Śrī] *Rāmānandajanmotsava*, Paṇḍita Rāmanārāyaṇadāsajī kṛta bhāṣāṭīkayā’ laṅkṛtā, Raṇahar Pustakālaya, Mumbaī 1906.
- Rāghuvarācārya, *Śrībrahmasūtrīyavedāntavṛttiḥ*. A Commentary upon the *Brahma Sutra*’s following the *Ānanda Bhāṣya*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1942.

Śaṅkarācārya, *The Brahmasūtra Śaṅkarabhāṣya*, with the *Brahmatattvavimarśinī* hindī commentary by Swami Hanumāndās Śāstrī, Chowkhamba Vidyabhawan, Vārāṇasī 1977.

Śivamahāpurāṇam, Veṅkaṭeśvara, Bambaī 1965.

Siva Samhita, Transl. into English by R.B.S.C. Vasu, Oriental Book Reprint Corporation, Delhi 1979, III ed.

Skandamahāpurāṇam, 5 vols., Mor ed., Calcutta 1959-1962.

Śukraniti of Śrī Maharṣi Śukrācārya, Edited With the “*Vidyotinī*” Hindī Commentary by Pt. B. Miśra, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1968.

Upaniṣat-saṃgrahaḥ, *Containing 188 Upaniṣads*, edited with Sanskrit Introduction by J.L. Shastri, Motilal, Delhi 1970.

Utpaladeva, *Śivastotrāvālī*, Sanskrit text with introduction, translation and glossary, Motilal, Delhi 1985.

[*Śrīmad*] *Vālmīkīrāmāyaṇam*, 6 vols., Nag Publishers, Delhi 1991.

[*Śrīmad*] *Vālmīkī-Rāmāyaṇa*, with Sanskrit text and English translation, 3 vols., Gita Press, Gorakhpur 1974, II ed.

[*Śrīśrī*] *Viṣṇupurāṇa*, mūl ślok aur hindī anuvādsahit. Anuvādak M. Gupta, Gītā Press, Gorakhpur s.d.

Viṣṇusmṛti, with the Commentary *Keśavavaijayanti* of Nandapaṇḍita. Ed. by V. Krishnamacharya, 2 vols., Adyar, Madras 1964.

Traduzioni

Abhinavagupta, *La luce dei Tantra. Tantrāloka*, a cura di R. Gnoli, Adelphi, Milano 1999.

The Adhyatma Ramayana, transl. by B.L. Baij Nath, Bharatiya Publishing House, Varanasi - Delhi 1979.

Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore, a cura di S. Piano, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013 (I ed. 1994).

The Bhagavad Gita, Original Stanzas, Split up Reading, Transliteration, Word for Word Translation, a Lucid English Rendering and Commentary by Swami Chidbhananda, Tirupparatturai 1982, XI ed.

Gheraṇḍa-saṃhitā. Insegnamenti sullo yoga, a cura di S. Fossati,

Promolibri, Torino 1994.

Govindanātha, *Il poema di Śaṅkara. Śrīśaṅkarācāryacarita*, a cura di M. Piantelli, Promolibri, Torino 1994.

La Guru-gītā. "Il canto sul Maestro", in A. Rigopoulos, *Guru. Il fondamento della civiltà dell'India*, Carocci, Roma 2009, pp. 248-299.

Īśvaragītā, a cura di M. Piantelli, in *Hinduismo antico* (v.), pp. 1269-1385 (I ed. Battei, Parma 1980).

S. Piano, *Il Manodūta di Tailaṅga Vrajanātha*, in "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei", vol. XXVIII, 1973, pp. 953-999.

S. Piano, *Il mito del Gange. Gaṅgā-māhātmya*, Promolibri, Torino 1990.

Prāśnottararatnamālikā, «La collana di gemme delle domande e risposte», trad. di M. Piantelli, in Govindanātha, *Il poema di Śaṅkara* (v.), pp. 107-113.

Svātmārāma, *La lucerna dello Haṭha-yoga (Haṭha-yoga-pradīpika)*, a cura di G. Spera, Promolibri, Torino 1990.

Le Upaniṣad dello yoga, a cura di J. Varenne, Mondadori, Milano 1988.

FONTI HINDĪ

(e in altre lingue neo-indiane)

Agradās, *Gramthāvalī*, sampādak B. Tivārī, Satyendra Prakāśan, Ilāhābād 1985.

Anantadās, *The Hagiographies of Anantadās. The Bhakti Poets of North India*, edit. W. M. Callewaert in collaboration with Swapna Sharma, Curzon, Richmond 2000.

Bhajan-saṃgrah, Gītāpres, Gorakhpur 2003 (IXL ed.).

Hiṃdī saṃskṛtāvya-saṃgrah, sampādak G. Dvivedī, P. Caturvedī dvārā saṃśodhit tathā parivarddhit, Hiṃdustānī Akademy, Ilāhābād 1974.

Jāyasī, *Gramthāvalī arthāt Padmāvat, Akharāvaṭ aur Ākhirī kalām*, sampādak R. Śukla, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Vārāṇasī 1991, XVII ed.

Jīvārām, *Rasikprakāś Bhaktamāl*, ṭikākar Vāsudevās, Khaṅga Vilās Press, Bāṃkīpur 1887.

Kabīr, *Gramthāvalī*, sampādak Mātāprasād Gupta, Lokbhārtī Prakāśan, Ilāhābād 1969.

- Kabīr, *Kabīr Vāṇī Pīyūṣ*, sampādak J. Siṃh - V. Siṃh, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṇasī 1995, V ed.
- Kabīr, *Sākhī-gramth*, ṭikākār Mahārāj Rāghavdās, Bābū Baijnāth Booksellers, Vārāṇasī 1983.
- Kabīr, *Satya Kabīr kī sākhī*, Veṅkaṭeśvara, Bombay 1920.
- Mahā Cālīsā saṃgraha. An Anthology of Cālīsās and Āratīs Forming Part of the Hindu Religious Poetry and Public Worship*, translated by A.R. Sharma, edited by R.C. Prasad, Motilal, Delhi 2000, rep. II ed. (I ed. 1994).
- Nābhādās, *Śrī Bhaktamāl*, Śrī Priyādāsī prāṇit ṭikā-kavitta, Śrī Sītārāmśaraṇ Bhagavānprasād Rūpkalā viracit *Bhaktisudhāsvad* tilak sahit, Tejkumār, Lakhnāu 1977, VI ed, I ed. 1914.
- Nirguṇ bhakti sāgar. Devotional Hindī Literature. A critical edition of Pañc-Vānī or five Works of Dādū, Kabīr, Nāmdev, Raidās, Hardās with the Hindī Songs of Gorakhnāth and Sundardās, and a complete Word-index by W.M. Callewaert and B. Op de Beeck, vol. I, Works, vol. II, Global Index*, Manohar, Delhi 1991.
- Rāghavdās, *Bhaktamāl* (Caturdās kṛt ṭikā sahit), sampādak A. Nāhṭā, Rājasthān Prācyavidyā Ptatiṣṭhān, Jodhpur 1965.
- [Raidās,] *Samt Raidās ke pad*, Bābū Baijnāth Prasād Bookseller, Vārāṇasī 1988.
- Raidās, *Samt Raidās. Paricay tathā kavitaem*, sampādak Y. Gupta, Hind Pocket Books, Dillī 1989.
- Siddhānta paṭal*, Śrī Durgā Pustak Bhaṇḍār, Ilāhābad s.d.
- [Sūrdās,] *Sūrsāgar sār saṭik*, sampādak Dhīrendra, Sāhitya bhavan, Ilāhābād 1974, II ed.
- Tulsīdās, *Dohāvalī*, Gītā Press, Gorakhpur 1984.
- Tulsīdās, *Śrīrāmcaritmānas*, ṭikākār H. Poddār, Gītā Press, Gorakhpur 1976, XXV ed.

Traduzioni

- Anantadās, *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*, With translation of the *Kabir Parachai* prepared in collaboration with Jagdish Kumar and Uma Thukral and with an edition of the Niranjani

- Panthi recension of this work by D.N. Lorenzen, SUNY, Albany 1991.
- Malik Muhammad Jayasi, *Il poema della donna di loto (Padmâvat)*, a cura di G. Milanetti, Marsilio, Venezia 1995.
- Jñāneśvara, *Garland of Divine Flowers. Selected Devotional Lyrics*, Transl. by P.V. Bobde, Motilal, Delhi 1987.
- Kabīr, *Au cabaret de l'amour - Paroles de Kabīr*, traduit du Hindi médiéval, préfacé et annoté par C. Vaudeville, Gallimard, UNESCO, 1959.
- Kabīr, *The Bījak of Kabir*, transl. by L. Hess and Shukdev Singh, essays and notes by L. Hess, Motilal 1986, I ed. 1983.
- Kabir, *Poesie*, a cura di E. Pound e G. Singh, volume a cura di V. Scheiwiller, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1966.
- Kabīr, *The Vision of Kabīr - Love poems of a 15th century weaver-sage*, transl. by S. Kumar, Alpha & Omega, Waterloo 1984.
- Lalla-Dēd, *The Ascent of Self. A Reinterpretation of The Mystical Poetry of Lalla-Dēd*, Transl. and Commentary by B.N. Parimoo, Motilal, Delhi 1978.
- D.N. Lorenzen, *Praises to a Formless God. Nirguṇī Texts from North India*, SUNY, Albany 1966.
- Mahīpati, *Stories of Indian Saints*, Translation of Mahipati's Marathi *Bhaktavijaya*, by J.E. Abbot and N.R. Godbole, Motilal, Delhi 1982, I ed. Poona 1933.
- S. Piano, *Canti religiosi dei Sikh*, Rusconi, Milano 1999, II ed.
- C. Vaudeville, *A Weaver Named Kabir*, Oxford University Press, Delhi 1997.

ALTRE FONTI

- S. Giovanni della Croce, *Opere*, trad di P. Ferdinando di S. Maria O.C.D., Postulazione generale dei Carmelitani scalzi, Roma 1979, IV ed.
- M. von Magdeburg, *La luce fluente della Divinità*, Giunti, Firenze 1991.
- Yogananda Paramahansa, *Autobiografia di uno Yogi*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 2009.

STUDI

- S. Abhayananda, *Śrī Jñāneśvar. Lo yogin cantore della libertà*, Lakṣmī, Savona 2016.
- P. Agravāl, *Akath kahānī prem kī. Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 2009.
- P. Agrawal, *In Search of Ramanand: The Guru of Kabir and Others*, in *Ancient to Modern. Religion, Power, and Community in India*, (v.) pp. 135-170.
- P. Agrawal, *In Search of Ramanand: The Guru of Kabir and Others*, in “Pratilipi”. 10, 2008, <http://pratilipi.in/2008/10/in-search-of-ramanand-purushottam-agrawal/>
- R.K. Aiyar, *Dialogues with the Guru*, Chetana, Bombay 1957.
- A.J. Alston, *The Devotional Poems of Mīrābāī*, Motilal, Delhi 1980.
- J. S. Alter, *The Wrestler’s Body. Identity and Ideology in North India*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992.
- Amṛt kalāś*, sampādak N.N. Upādhyāya, Rāmānandācārya Anusamdhān Samsthān, Vārāṇasī 1992.
- Ancient to Modern. Religion, Power, and Community in India*, edited by I. Banerjee-Dube and S. Dube, Oxford University Press, New Delhi 2009.
- Lama Anagarika Govinda, *Les fondements de la mystique tibétaine*, Albin Michel, Paris 1960.
- Anaṃta Śrī Vibhūṣit Rāmnareśācārya jī Mahārāj smārikā*, sampādak V.P. Goyal, Indaur 1993.
- J. Auboyer, *L’India fino ai Gupta*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- A. Avalon, *Il potere del serpente*, Mediterranee, Roma 1974, II ed.
- H. Bakker, *The Agastyaśaṃhitā and the History of the Rāma Cult*, in *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference*, Varanasi, October 21-26, 1981, ed. by R.N. Dandekar - P.D. Navathe, Rashtriya Sanskrit Sansthan, Delhi 1985.
- H. Bakker, *Ayodhyā*, Egbert Forsten, Groningen 1986.
- H. Bakker, *Ayodhya: le nom et le lieu*, in “Revue de l’Histoire des Religions”, CCIII, 1, 1986, pp. 53-66.

- H. Bakker, *Reflection on the Evolution of Rama Devotion*, in “Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens”, XXXI, 1987.
- H. Bakker, *The Rise of Ayodhyā as a Place of Pilgrimage*, in “Indo-Iranian Journal”, 24, 1982, pp. 103-126.
- A.K. Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-vacana-sangraha*, Motilal, Delhi 1988, I ed. Gorakhpur 1962.
- J.N. Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1974, III ed.
- K. Banerjea, *Sant Kabīr: The Spirituality of Sahaja Sādhanā*, in *Hindu Spirituality. Vol. II. Postclassical and Modern*, edited by K.R. Sundararajan and B. Mukerji, Motilal, Delhi 2003 (I ed. 1997), pp. 479-506.
- P. Baṛathvāl, *Hindī kāvya meṁ nirguṇ sampradāya*, anuvādak P. Caturved., Avadh Publishing House, Lakhnāu 1968.
- P.D. Barthwal, *Traditions of Indian Mysticism based upon Nirguna School of Hindi Poetry*, Heritage Publishers, New Delhi 1991.
- B. Behari, *Sufis Mystics and Yogis of India*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1971, II ed.
- G.L. Beck, *Sonic Theology. Induism and Sacred Sound*, Motilal, Delhi 1995.
- Bhakti in Current Research, 1979-1982. Proceedings of the Second International Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages, St. Augustin, 19-21 March 1982*, edited by M. Thiel-Horstmann, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1983.
- Bhakti Religion in North India. Community Identity & Political Action*, edit. by D.N. Lorenzen, SUNY, Albany 1995.
- R.K. Bhagwat, *Sri Jnanadeva's Bhāvārtha Dīpikā otherwise Known as Jnāneshwarī*, Samata Books, Madras 1979, I ed. 1954.
- R.G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, Indological Book House, Varanasi 1965 (I ed. 1913).
- R. Bharadwaj, *The Philosophy of Tulsidas*, Munshiram, Delhi 1976.
- A. Bharati, *Intentional Language in the Tantras*, in “Journal of American Oriental Society”, vol. 1, 1961, pp. 261-70.
- A. Bharati, *La tradizione tantrica*, Ubaldini, Roma 1977.
- M.R. Bhat, *Fundamentals of Astrology*, Motilal, Delhi 1967.

- G.H. Bhatt, *The School of Vallabha*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. III, (v.), pp. 347-359.
- S.R. Bhatt, *The Philosophy of Pāñcharātra*, Ganesh & Co., Madras 1968.
- J.N. Bhattacharya, *Hindu Castes and Sects*, Ed. Indian, Calcutta 1973, I ed. 1896.
- N.N. Bhattacharya, *History of Śakta Religion*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1974.
- G. Boccali, in *Parte terza. La letteratura classica*, in G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000, pp. 385-534.
- G. Bonazzoli, *Christ in the Bhaviṣya Purāṇa*, in "Purāṇa", XXI, n. 1, January 1979, pp. 23-39.
- G. Bonazzoli, *The Dynamic Canon of the Purāṇa-s*, in "Purāṇa", vol. XXI, n. 2, July 1979, pp. 116-166.
- G. Bonazzoli, *Prayāga and Its Kumbha Melā*, in "Purāṇa", XIX, 1, January 1977, pp. 81-179.
- Brill's Encyclopedia of Hinduism. Vol. I. Regions, Pilgrimage, Deities*, edited by K. A. Jacobsen, associated editors H. Basu, A. Malinar, V. Narayanan, Brill, Leiden-Boston 2009.
- G.V. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpḥaṭa Yogīs*, Motilal, Delhi 1973, I ed. Calcutta 1938.
- H. Brunner, *Un tantra du Nord: le Netra Tantra*, in "Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient", LXI, 1974, pp. 125-197.
- K. Bulke, *Rāmkaṭhā (utpatti aur vikās)*, Hindī Pariṣad Prakāśan, Prayāg 1950.
- G. Bühneman, *Buddha-kaśika's Rāmarakṣāstotra. A Contribution to the Study of Sanskrit Devotional Poetry*, Gerhard Oberhammer, Vienna 1983.
- R. Burghart, *The Discovery of an Object of Meditation: Sūr Kiśor and the Reappearance of Janakpur*, in *Bhakti in Current Research, 1979-1982*, (v.), pp. 53-64.
- R. Burghart, *The Founding of the Rāmānandī Sect*, in "Ethnohistory", 25, 2, 1978, pp. 121-139.
- R. Burghart, *Wanderings Ascetics of the Rāmānandī Sect*, in "History of Religions", 22, n. 4, pp. 361-380.
- G. Calia, *Sahaja Yoga*, Ubaldini, Roma 1985.

- W.M. Callewaert, *Dadu and the Dadu-Panth: the Sources*, in *The Saints* (v.), pp. 181-190.
- W.M. Callewaert, *The Hagiographies of Anantadās. The Bhakti Poets of North India*, edit. in collaboration with Swapna Sharma, Curzon, Richmond 2000.
- J. Campbell Oman, *The Mystics Ascetics and Saints of India*, Cosmo Publications, Delhi 1984, I ed. 1903.
- P. Caracchi, *Alcune considerazioni sulla percezione della figura di Sītā ieri e oggi*, in *Voci e conflitti*, editor A. Consolaro, DOST Critical Studies 10, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 15-42.
- P. Caracchi, *Il "canone dinamico" e la letteratura del bhakti-kāl*, in *Atti della prima Giornata di Studi metodologici di Indologia (GSMI 1)*, editor A. Pelissero, DOST Critical Studies 4, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2008, pp. 11-23.
- P. Caracchi, *The Hero in Sant Tradition*, in *Hindu Masculinities Across The Ages: Updating The Past* (v.), pp. 223-245.
- P. Caracchi, *La mistica della Parola nei canti dei sant*, in A. Pelissero, M. P. Candotti, T. Pontillo, S. Piano, P. Caracchi, A. Consolaro, *Parola e pensiero nell'India*, a cura di A. Pelissero, fascicolo speciale di "Humanitas" LXI, n. 3, maggio-giugno 2006, pp. 490-530.
- P. Caracchi, *La presenza divina nella mūrti secondo i Purāṇa*, "Pubblicazioni di Indologica Taurinensia" X, Istituto di Indologia, Torino 1978.
- P. Caracchi, *La Rāmlīlā di Rāmnagar (Benares): vitalità di una tradizione*, in "Annali dell'Istituto Universitario Orientale" di Napoli, vol. 43, 1983, pp. 109-134.
- P. Caracchi, *Sevā nella cultura indiana da Rāmānuja a Premcand*, in Premcand, *Sevā-mārg*, traduzione dalla lingua hindī con un saggio introduttivo di P. Caracchi, A Oriente!, Milano 2008.
- P. Caracchi, *La visione della morte nei canti dei sant*, in *Luoghi dei morti (fisici, rituali e metafisici) nelle tradizioni religiose dell'India*, a cura di S. Piano, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005, pp. 163-194.
- P. Caracchi, *Who was a Hindu for Kabīr? Was Kabīr a Hindu?*, in *Feeding The Self, Feeling The Way*, edited by A. Monti, M. Goglio, E. Adami, L'Harmattan Italia, Torino 2005, pp. 19-60.
- Catalogue of the India Office Library*, vol. II, pt. I, *Sanskrit Books*, section IV (S-Z), London 1957.

- P. Caturvedī, *Samṭkāvya*, Kitāb Mahal, Ilāhābād 1992, I ed. 1952.
- P. Caturvedī, *Vaiṣṇavadharma*, Caukhambhā Orientalia, Vārāṇasī 1977, III ed.
- P. Caturvedī, *Uttarī Bhārat kī samṭ-paramparā (samśodhit tathā parivardhit)*, Bhārtī Bhaṃḍār, Ilāhābād 1972, II ed.
- P. Caturvedī, *Samṭ-sāhitya ke prerṇā-srot*, Rājpal & Sons, Dillī 1975.
- P. Caturvedī, *Samṭ-sāhitya kī rūprekhā*, Bhārtī Bhaṃḍār, Ilāhābad 1984.
- C. Chatterjee, *Il crocevia dell'identità*, a cura di F. Squarcini, Pacini, Ospedaletto (Pisa) 1996.
- H.N. Chakravarty, *Tantric Spirituality*, in *Hindu Spirituality. Vol. II. Postclassical and Modern*, edited by K.R. Sundararajan and Bithika Mukerji, Motilal, Delhi 2003 (I ed. 1997), p. 209-231.
- R. M. Cimino, *Kumbha Mela. Dei, santi e uomini a convegno nella più grande festa hindu*, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 2000.
- D.M. Coccari, *The Bir Babas of Banaras and the Deified Dead*, in *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, edit. by A. Hiltebeitel, Manohar, Delhi 1990, pp. 251-296.
- A. Comba, *La medicina indiana*, Promolibri, Torino 1991.
- A.K. Coomaraswamy, *La danza di Śiva*, Luni, Milano-Trento 1997.
- A.K. Coomaraswamy, *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, a cura di R. Lipsey, edizione italiana a cura di R. Donatoni, Adelphi, Milano 1987.
- A.K. Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura nell'arte*, Rusconi, Milano 1976.
- The Cultural Heritage of India*, The Ramakrishna Mission, Calcutta, II ed.:
- vol. III, *The Philosophies*, ed. by H. Bhattacharyya, 1953, rep. 1975
 - vol. IV, *The Religions*, ed. by H. Bhattacharyya, 1956, rep. 1975
 - vol. V, *Languages and Literatures*, ed. by S.K. Chatterji, 1978.
- T. Dähnhardt, *Luci celesti e riflessi terrestri. L'uomo e l'universo nel sufismo indiano*, in *Miti stellari e cosmogonici. Dall'India al Nuovo Mondo*, a cura di M. Marchetto, VAIS - Il Cerchio, Venezia 2012, pp. 449-470.

- K. Damodaran, *Indian Thought. A Critical Survey*, Asia Publishing House, London 1965.
- R.N. Dandekar, *Some Aspects of the History of Hinduism*, University of Poona, Poona 1967.
- A. Daniélou, *Miti e dèi dell'India*, Red, Como 1996
- Dharmavīr, *Kabīr aur Rāmānanda: kiṃvadaṃtiyām*, Vāṇī Prakāśan, Dillī 2000.
- S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Motilal, Delhi 1975, I ed. 1922.
- S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, Firma KLM, Calcutta 1969, III ed., rep. 1976.
- V. Deheja, *Yoginī Cult and Temples*, National Museum, Delhi 1986.
- C. Della Casa, *Il giainismo*, Boringhieri, Torino 1962.
- T. Dikṣit, *Sant-kāvya*, in *Himḍī sāhitya kā itihās* (v.), pp. 121-143.
- R. Donatoni, *Introduzione*, in Vidyāraṇya, *La liberazione in vita. Jīvanmuktiviveka*, a cura di R. Donatoni, Adelphi, Milano 1995, pp. 9-83.
- W. Doniger O'Flaherty, *Dall'ordine il caos. Miti dell'Induismo*. Edizione italiana a cura di M. Piantelli, Guanda, Parma 1989.
- F. Ducrey Giordano, *Jay Singh e i suoi giardini astronomici*, "Collana di Letture diretta da O. Botto", VI, Istituto di Indologia dell'Università di Torino, 1973.
- H. Dvivedī, *Hindī sāhitya kī bhūmikā*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1969, II ed. 1959.
- H. Dvivedī, *Hindī sāhitya. Udbhav aur vikās*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1987, IV ed.
- H. Dvivedī, *Kabīr (Kabīr ke vyaktitva, sāhitya aur darśanik vicārom kī ālocnā)*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 1976, III ed.
- H. Dvivedī, *Madhyakālīn dharmā-sādhnā*, Ilāhābād 1970 (I ed. 1952).
- H. Dvivedī, *Nāth sampradāya*, Naivedya Niketan, Vārāṇasī 1966, II ed.
- H. Dvivedī, *Sahaj-sādhnā*, Śāsan Sāhitya-parīṣad, Bhopāl 1967.
- H. Dwivedi, *Major Languages and Literatures of Modern India. Hindi*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. V, (v.), pp. 489-507.

- H. Dwivedi, *Sahaja-samādhi and Khasam Bhāva in Medieval India*, in “Proceedings and Transactions of the All India Oriental Conference”, Twelfth Session, Banaras Hindu University, 1943-44, Banaras Hindu University 1946, vol. II, pp. 378-390.
- D.L. Eck, *Banaras: City of Light*, Routledge & Kegan Paul, London 1983.
- M. Eliade, *Lo yoga. Immortalità e libertà*, Rizzoli, Milano 1973.
- C.W. Ernst, *The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations*, in “Journal of the Royal Asiatic Society”, Series 3, vol. 13, n. 2, 2003, pp. 199-226.
- C.W. Ernst, *Muslim Interpreters of Yoga*, in *Yoga: The Art of Transformation*, ed. Debra Diamond, Smithsonian Books, Washington 2013, pp. 59-68
- A.M. Esnoul, *L’Induismo*, in *Storia delle Religioni*, a cura di H.C. Puech, 13. *Religione vedica e induismo*, Laterza, Bari 1978, pp. 51-213.
- A.M. Esnoul, *Ramanuja et la mystique vishnouite*, Ed. du Seuil, Paris 1964.
- D. Failla, *Garuḍa e i nāga*, Alkaest, Genova 1982.
- J.N. Farquhar, *Outline of the Religious Literature of India*, Motilal, Delhi 1967, I ed. 1920.
- J.N. Farquhar, *The Historical Position of Rāmānanda*, in “The Journal of the Royal Asiatic Society”, 1920, II, pp. 185-192.
- J.N. Farquhar, *The Historical Position of Rāmānanda*, in “The Journal of the Royal Asiatic Society”, 1922, IV, pp. 373-380.
- G.G. Filippi, *Des composants culturels dans la Granthāvalī de Kabīr*, in “Indologica Taurinensia”, vol. VI, 1978, pp. 137-141.
- G.R. Franci, *La bhakti. L’amore di Dio nell’induismo*, Esperienze, Fossano 1970.
- G.R. Franci, *Induisti si nasce e si diventa*, in “Studi Orientali e Linguistici”, VII (2000), pp. 467-476.
- P. Gaefke, *Hindi Literature in the Twentieth Century*, Wiesbaden 1978.
- K.V. Gajendragadkar, *The Mahāraṣṭra Saints and Their Teachings*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, (v.), pp. 356-376.
- B. Gautam, *Kabīr pratīk koś*, Hindī pustak bhavan, Dillī 1990.
- C. Gautam, *Śrī Hanumān Carit*, Saṃskṛti Saṃsthān, Bareilly 1984.

- C. Gianotti, *Corpo femminile e manifestazioni della saggezza nel buddhismo indo-tibetano*, in *Voci e conflitti*, editor A. Consolaro, DOST Critical Studies 10, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 61-72.
- A.G. Gold - D. Gold, *Yogic Language in Village Performance: Hymns of the Householder Nāths*, in *Yoga in Practice* (v.), pp. 288-305.
- D. Gold, *Clan and Lineage among the Sants: Seed, Service, Substance*, in *The Sants* (v.), pp. 305-328.
- D. Gold, *The Lord as Guru*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1987.
- Govatsa, Y., *Vaiṣṇav Kabīr*, Haridvār 1959.
- J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, vol. II, *L'Hindouisme récent*, Payot, Paris 1965.
- G.A. Grierson, *Gleanings from the Bhakta-Mala*, in "Journal of The Royal Asiatic Society", July 1909, n. 3, pp. 607-644, January 1910, n. 1, pp. 87-109, April 1910, n. 2, pp. 269-306.
- G.A. Grierson, *The Home of Rāmānanda*, in "The Journal of the Royal Asiatic Society", September 1920, n. 4, pp. 591-596.
- G.A. Grierson, *Ramanandis, Ramawats*, in *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. X, Edinburgh 1918, pp. 569-571.
- G.S. Ghurye, *Indian Sadhus*, Popular Prakashan, Bombay 1964, II ed.
- E. Guarisco, *Le vite degli ottantaquattro Mahāsiddha. Poteri e gesta degli antichi maestri tantrici dell'India buddhista*, Edizioni Ghe Pel Ling, Milano 1986.
- M.P. Gupta, *Biographical Sketch*, in *Tulasidas: His Mind and Art*, ed. by Nagendra, National Publishing House, Delhi 1977, pp. 63-93.
- S. Haṇḍā, *Agni Purāṇa kī dārśanik evaṃ āyurvedik sāmagrī kā adhyayan*, Jyotirāṃ Lok Prakāśan, Vārāṇasī 1982.
- J.P. Hare, *A Contested Community: Priyādās and the Re-imagining of Nābhādās's Bhaktamāl*, in "Sikh Formations", vol. 3, no. 2, December 2007, pp. 185-198.
- D. Hartsuiker, *Sadhus. Holy Men of India*, Thames and Hudson, Singapore 1993.
- J.S. Hawley, *Author and Authority in the Bhakti Poetry of North India*, in "The Journal of Asian Studies", vol. 47, n. 2, 1988, pp. 269-290.

- J.S. Hawley, *Songs of the Saints of India*, texts and notes by J.S. Hawley, translations by J.S. Hawley and M. Juergensmeyer, Oxford University Press, New Delhi 2007, V ed (I ed., New York 1988).
- J.S. Hawley, *Three Bhakti Voices. Mirabai, Surdas and Kabir, and Their Times and Ours*, Oxford University Press, New Delhi 2006 (I ed. 2005).
- L. Hess, *Bodies of Song. Kabir Oral Traditions and Performative Worlds in North India*, Permanent Black, Ranikhet 2015.
- L. Hess, *The Cow is sucking at the Calf's Teat: Kabir Upside-down Language*, in "History of Religion", 22, 4, May 1983, pp. 313-337.
- L. Hess, *Essays and notes*, in *The Bījak of Kabir*, transl. by L. Hess and Shukdev Singh, Motilal 1986, I ed. 1983.
- L. Hess, *Three Kabir Collections: A Comparative Study*, in *The Sants*, (v.), pp. 111-142.
- A. Hiltebeitel, *Rethinking India's Oral and Classical Epics. Draupadī among Rajputs, Muslims, and Dalits*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1999.
- Hindī sāhitya kā bṛhat itihās*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Vārāṇasī:
 – vol. IV, *Bhaktikāl (nirguṇbhakti)*, sampādak P. Caturvedī, 1968;
 – vol. V, *Bhaktikāl (saguṇbhakti)*, sampādak D. Śarmā-V. Snātak, 1974.
- Hindī sāhitya kā itihās*, sampādak Nagendra, Mayur Paperbacks, Noedā 1992, II ed.
- Hindī śabdasaṅgṛhaḥ*, mūl sampādak Śyāmsundardās, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Vārāṇasī 1986, II ed.
- Hindu Masculinities Across The Ages: Updating The Past*, edited by A. Monti, L'Harmattan Italia, Torino 2002.
- Hinduismo antico. Volume primo. Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Progetto editoriale e introduzione generale di F. Sferra, Introduzione ai testi tradotti di A. Rigopoulos, Mondadori, Milano 2010.
- H. Hindocha, *Rāmarasika Cult in the Rāmāyaṇa Tradition*, in *Critical Perspectives on the Rāmāyaṇa*, edited by J.K. Dodiya, Sarup & Sons, Delhi 2001, pp. 104-130.
- M. Horstmann, *Hazārīprasād Dvivedī Kabīr*, in *Images of Kabīr*, edited by M. Horstmann, Manohar, New Delhi 2002, pp. 115-126.
- M. Horstmann, *The Rāmānandīs of Galtā (Jaipur, Rajasthan)*, in *Multiple Histories. Culture and Society in the Study of Rajasthan*, edited by L.

- A. Babb, V. Joshi, M. W. Meister, Rawat Publications, Jaipur and New Delhi 2002, pp. 141-197.
- P.V. Kane, *History of Dharmasāstra*, 5 vols., Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1968-1977, II ed.
- [Svāmī] Kārpātrī, *Symboles du monothéisme hindou. Le liṅga et la Déesse*. Préface du Svāmī Śrī Svarūpānanda Sarasvatī, traduit du l'hindī et du sanskrit par J.L. Gabin et G. Pellegrini, Cerf, Paris 2013.
- G. Kavirāj, *Bharatīya sādhnā kī dhārā*, Bihār-raṣṭrbhāṣā-pariṣad, Patnā 1984.
- G. Kavirāj, *Bharatīya saṃskṛti aur sādhnā*, 2 vols., Bihār-raṣṭrbhāṣā-pariṣad, Patnā 1964.
- G. Kaviraj, *Notes on Religion and Philosophy*, ed. by Gaurinath Sastri, Sampurnanand Sanskrit University, Varanasi 1987.
- G. Kaviraj, *Puja-tattva*, Sri Krishna Sangha, Varanasi 1976.
- G. Kaviraj, *Selected Writings*, M.M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebrations Committee, Varanasi 1990.
- G. Kavirāj, *Tantra aur āgamaśāstrom kī digdarśan*, Bihār-raṣṭrbhāṣā-pariṣad, Patnā 1977.
- G. Kavirāj, *Tāntrik vānmay meṃ śākta dṛṣṭi*, Bihār-raṣṭrbhāṣā-pariṣad, Patnā 1978.
- A. Keßler, *Yakṣas and Yakṣinīs*, in *Brill's Encyclopedia of Hinduism. Vol. I. Regions, Pilgrimage, Deities* (v.), pp. 801-806.
- F.E. Key, *A History of Hindi Literature*, Y.M.C.A. Publishing House, Calcutta 1960, I ed. 1920.
- S. Khanolkar, *Saints of Maharashtra*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1978.
- D.R. Kinsley, *The Divine Player. A study of Kṛṣṇa Līlā*, Motilal, Delhi 1979.
- S. Kramrish, *The Presence of Śiva*, Oxford University Press, Delhi 1981.
- S. Kumar, *The Vision of Kabīr. Love poems of a 15th century weaver-sage*, Alpha & Omega, Waterloo 1984.
- H. Kulke - D. Rothermund, *Storia dell'India*, Garzanti, Milano 1991.
- D.N. Lorenzen, *A Catalogue of Manuscripts in the Kabīr chaurā Monastery*, El Colegio de Mexico 1994.

- D.N. Lorenzen, *Kabir Legends and Ananta-das's Kabir Parachai*, With translation of the *Kabir Parachai* prepared in collaboration with Jagdish Kumar and Uma Thukral and with an edition of the Niranjani Panthi recension of this work, SUNY, Albany 1991.
- D.N. Lorenzen, *Praises to a Formless God. Nirguṇī Texts from north India*, SUNY, Albany 1966.
- D.N. Lorenzen, Puruṣottam Agravāl, *Akath kahānī prem kī: Kabīr kī kavītā aur unkā samay*, Rājkamal Prakāśan, Dillī 2009, pp. [12]- 456, “Kervan” n. 12 (2010), pp. 102-106, <http://www.ojs.unito.it/index.php/kervan/article/view/1412/1243> [recensione].
- D.N. Lorenzen, *Religious Identity in Gorakhnath and Kabir: Hindus, Muslims, Yogis, and Sants*, in *Yogi Heroes and Poets. History of the Nāths* (v.), pp. 19-49.
- D.N. Lorenzen, *Warrior Ascetics in Indian History*, in “Journal of the American Oriental Society”, 98, n. 1, 1978, pp. 61-75.
- D.N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*, Yoda Press, New Delhi 2006.
- D.N. Lorenzen - U. Thukral, *El Kabir-jogajit ki goshti: un diálogo religioso en hindi*, in “Estudios de Asia y África”, vol. XXXVII, 2, 2002, pp. 325-333.
- D.N. Lorenzen - U. Thukral, *Los diálogos religiosos entre Kabir y Gorakh*, in “Estudios de Asia y África”, vol. XL, 1, 2005, pp. 161-177.
- P. Lutgendorf, *Hanuman's Tale. The Message of a Divine Monkey*, Oxford University Press, New York 2007.
- P. Lutgendorf, *Interpreting Rāmraj*, in *Bhakti Religion in North India*, (v.), pp. 267-272.
- P. Lutgendorf, *The Life of a Text. Performing the Rāmcaritmānas of Tulsidas*, University of California Press, Oxford 1991.
- P. Lutgendorf, *My Hanuman Is Bigger Than Yours*, in “History of Religions”, vol. 33, no. 3 (feb. 1994), pp. 211-245.
- P. Lutgendorf, *The View from the Ghats: Traditional Exegesis of a Hindu Epic*, in “The Journal of Asian Studies”, vol. 48, no. 2 (May, 1989), pp. 272-288.
- P. Lutgendorf, *The Secret Life of Rāmacandra of Ayodhyā*, in *Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*,

- edited by P. Richman, University of California Press, Berkeley 1991, pp. 217-234.
- P. Mācve, *Hindī aur marāṭhī kā nirguṇ sant-kāvya*, Caukhambā Vidyābhavan, Vārāṇasī 1962.
- T.M.P. Mahadevan, *Ten Saints of India*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1976, IV ed.
- M.A. Macauliffe, *The Sikh Religion: Its Guru, Sacred Writings and Authors*, 3 vols., S. Chand, Delhi 1963, I ed. Oxford 1909 (6 vols.).
- Mānak hindī koś*, sampādak R. Varmmā, 5 vols., Hindī Sāhitya Sammelan, Prayāg 1966.
- R.S. McGregor, *The Dhyān-mañjarī of Agradās*, in *Bhakti in Current Research, 1979-1982*, (v.), pp. 237-244.
- R.S. McGregor, *Hindī Literature from its Beginning to the Nineteenth Century*, Harrassowitz, Wiesbaden 1984.
- R.S. McGregor, *Hindī Literature of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Wiesbaden 1974.
- R.S. McGregor, *The Oxford Hindi-English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford - Delhi 1993.
- W.H. McLeod, *The Evolution of Sikh Community*, Clarendon Press, Oxford 1976.
- B. Miśra 'Mādhav', *Sant sāhitya aur sādhnā*, National Publishing House, Dillī 1969.
- K. Mishra, *Tantra. Lo Śivaismo del Kaśmīr*, tradotto e curato da P. Zanoni, Lakṣmī, Savona 2012.
- L.P. Mishra, *Note e riflessioni sui mistici nirguṇa dell'India settentrionale*, in "Indologica Taurinensia", I, 1973, pp. 109-126.
- Ś. Miśra, *Jagadguru Rāmānandācārya Svāmī Rāmnareśācārya jī Mahārāj*, in *Śrīmaṭh smārikā*, (v.), pp. 160-163.
- Miśrabamdhū, *Miśrabamdhū vinod*, Dulārelāl Bhārgav, Lakhnāu 1979, IV ed. 1936 (rep.).
- P. Mītal, *Braj ke dharma-saṃpradāyom-kā itihās*, National Publishing House, Dillī 1968.
- Moṭicandra, *Kāśī kā itihās*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṇasī 1985, II ed.

- R. Mukerjee, *Storia e cultura dell'India*, Il Saggiatore, Milano 1962.
- A. Nāhtā, *Bhumikā*, in Rāghavdās, *Bhaktamāl* (Caturdās kṛt ṭīkā sahit), sampādak A. Nāhtā, Rājasthān Prācyavidyā Pratiṣṭhān, Jodhpur 1965, pp. ka-ā.
- P. Olivelle, *Collected Essays II. Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Firenze University Press, Firenze 2008.
- A. Padoux, *Tantra*, a cura di R. Torella, Einaudi, Torino 2011.
- M. Pāṇḍey, *Jagadguru Śrīrāmānandācārya prasthānatrayī Ānandabhāṣya*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 173-177.
- R. Paṇḍey, *Hindū Dharmakoś*, Uttar Pradeś Hindī Saṁsthān, Lakhnāu 1978.
- H. Pauwels, *The Early Bhakti Milieu as Mirrored in the Poetry of Harirām Vyās*, in *Studies in South Asian Devotional Literature*, Manohar - École Française d'Extrême-Orient, Delhi-Paris 1994, pp. 24-50.
- A. Pelissero, *L'origine dei rājput fra storia e mito*, in P. Chierichetti e A. Pelissero, *Il sacrificio alla base della costruzione dell'identità culturale indiana: due studi specifici*, DOST Critical Studies 11, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2011, pp. 67-77.
- G. Pellegrini, *The Figure of the paṇḍita as guru*, in *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*, a cura di A. Rigopoulos, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2004, pp. 305-326.
- L. Pellicani, *I Rajput*, Newton Compton, Roma 1994.
- S. Piano, *Enciclopedia dello Yoga*, Promolibri, Torino 2006, IV ed. (I ed. 1996).
- S. Piano, *Guru Nānak e il Sikhismo*, Esperienze, Fossano 1971.
- S. Piano, *Lo hindūismo. II La prassi religiosa*, in *Le religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- S. Piano, *Note in margine al Viṣṇu-māhātmya*, in "Indologica Taurinensia", vol. III-IV, 1975-76, pp. 379-385.
- S. Piano, *Parola detta, parola scritta, parola "respirata"*, in *Parola e pensiero nell'India*, a cura di A. Pelissero, "Humanitas", n. 3, maggio-giugno 2006, pp. 461-489.
- S. Piano, *Peccato, penitenza ed espiazione nella prassi religiosa*

- tradizionale dell'India*, in *Peccato e Riconciliazione nelle Religioni. Atti del VI Seminario Teologico-Missionario (27-29 maggio 1983)*, EMI, Bologna 1984, pp. 133-148.
- S. Piano, *Sanātana-dharma. Un incontro con l'«induismo»*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2014, III ed.
- S. Piano, *Temi e orientamenti nel settore delle ricerche puraniche*, in "Atti del Primo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti", AISS, Torino 1982, pp. 103-115.
- S. Piano, *Ūrdhvaretas: a few notes on chastity and lust in the mythology of Śiva*, in *Hindu Masculinities across the Ages: Updating the Past* (v.), pp. 11-33.
- M. Piantelli, *Aspetti della spiritualità indiana*, in *La spiritualità delle grandi religioni*, Edizioni Augustinus, Palermo 1989, pp. 15-30.
- M. Piantelli, *Estetica e spettacolo nel pensiero dell'India*, in *Maschere, musiche e danze dell'Asia*, La Biennale di Venezia, 1980.
- M. Piantelli, *Īcvaragîṭā o «Poema del Signore»*, (introduzione, traduz. e note di), Battei, Parma 1980, riedito in *Hinduismo antico* (v.), pp. 1269-1385.
- M. Piantelli, *Note sulla storia di Iside e Ra*, in *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Atti Convegno Internazionale di Studi, Milano 29-31 ottobre 1985, a cura di A. Roccati e A. Siliotti, Arte e Natura Libri, Milano 1987, pp. 285-299.
- M. Piantelli, *Per un approfondimento della nozione di "Hindūismo"*, in "Śrī Vidyā", 1997, n. 2, pp. 45-56.
- M. Piantelli, *Śaṅkara e il Kevalādvaitavāda*, Edizioni Āśram Vidyā, Roma 1998, II ed.
- [M. Piantelli,] *Scritti scelti di Mario Piantelli*, a cura di P. Caracchi, A.S. Comba, A. Consolaro, A. Pelissero, G. Pellegrini, S. Piano, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2013.
- V. Pinch, *Bhakti and the British Empire*, in "Past and Present", n. 179, may 2003, pp. 159-196.
- W.R. Pinch, *Peasants and Monks in British India*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles, 1996.
- W.R. Pinch, *Reinventing Ramanand: Caste and History in Gangetic India*, in "Modern Asian Studies" 30, 3, 1996, pp. 549-571.
- V. Pisani, *L'inno X del Rigveda e un mito indo-greco*, in "Indologica

- Taurinensia”, V, 1977, pp. 128-137.
- V.R. Prapanna, *Rāmānandasampradāya meṁ Ujjain Kumbha. Ek adhyayan*, in *Amṛt kalāś* (v.), pp. 13-17.
- Swami Pratyagatmananda, *Philosophy of the Tantras*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. III., (v.), pp. 437-448.
- Premśaṅkar, *Rāmākāvya aur Tulsī*, National Publishing House, Delhi 1977.
- Svāmī Rāghavācārya Vedāntī, *Śrī Rāmānanda sampradāya meṁ Agradevācārya*, in *Śrīmaṭh smārikā*, (v.), pp. 146-150.
- Rāmlāl, *Bhārat ke saṁt-mahātmā*, Borā and Sons Publishers, Bambaī 1957.
- B.V. Raman, *Hindu Predictive Astrology*, IBH Prakashan, Bangalore 1978, XII ed.
- V.V. Ramana Sastri, *The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. IV, (v.) pp. 300-308.
- M. Rāmdās, *Śrīmaṭh kā atīt evaṁ vartamān*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 12-17.
- Svāmī Rāmnareśācārya, *Ācāryaśīh*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. XVIII-XXI.
- R.D. Ranade, *Pathway to God in Hindi Literature*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1959.
- D. Ray, *Hindī Hanumatkāvya kā udbhav aur vikās*, Kitāb Mahal, Ilāhābad 1988.
- K.N. Rāy “Jhaṛap”, *Yug-pravarttak Rāmānandācārya jī*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 42-48.
- H. Raychaudhuri, *Studies in Indian Antiquities*, University of Calcutta, Calcutta 1958, II ed.
- M. Restelli, *I Sikh fra storia e attualità politica*, Pagus, Paese (Treviso) 1990.
- M. Restelli, *Il Sikhismo nell’India di oggi. Fra “ortodossia” e pluralismo*, in *I Sikh. Storia e immigrazione*, a cura di D. Denti, M. Ferrari e F. Perocco, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 89-114.
- A. Rigopoulos, *Guru. Il fondamento della civiltà dell’India*, Carocci, Roma 2009.
- A. Rigopoulos, *The Guru-gītā or ‘Song of the Master’ as incorporated in*

the Guru-caritra of Sarasvatī Gaṅgādhar: Observations on Its Teachings and the guru institute, in Theory and practice of Yoga. Essays in Honour of Gerald James Larson, Leiden-Boston, Brill 2005, pp. 237-292.

- A. Rigopoulos, *Hindūismo*, Queriniana, Brescia 2005.
- A. Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, Indian Books Centre, Delhi 1993.
- S.B. Roy, *Date of Mahābhārata Battle*, Academic Press, Gurgaon 1976.
- The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, edit. by K. Schomer and W.H. McLeod, Motilal, Delhi 1987.
- D.C. Sarkar, *Rāmānanda*, in R.C. Majumdar, *Mystic Saints, in The History and Culture of Indian People. vol. VI. The Delhi Sultanate*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1967, II ed. (I ed. 1960), pp. 560-561.
- N.P. Śarmā, *Bhāratīya saṃt paramparā meṃ Svāmī Rāmānanda*, in *Amṛt kalāś*, (v.), pp. 31-36.
- S. Sārvabhaum Parampūjya, *Ācārya paramparā ke apratīya puruṣ: Svāmī Bhagavadācārya*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 251-258.
- R. Śarmā, *Pauraṇik koś*, Jñānmaṇḍal Limited, Vārāṇasī 1971.
- V. Śarmā, *Pañca saṃskārom ke svarūp*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 139-145.
- R.M.D. Śāstrī, *Jagadguru Śrī Rāmānandācārya jī kī Gīrnār sthīt caraṇ pādūkā*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 27-28.
- O. Schrader, *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā*, Adyar, Madras 1916.
- K. Sen, *The Mediaeval Mystics of North India*, in *The Cultural Heritage of India*, (v.), vol. IV, pp. 377-394.
- K.M. Sen, *The Conception and Development of the Śūnya Doctrine in Mediaeval India*, in *Proceedings and Transactions of the Seventh All-India Oriental Conference, Baroda, December 1933*, Oriental Institute, Baroda 1935, pp. 125-133.
- A. Sen Gupta, *A Critical Study of the Philosophy of Rāmānuja*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1967.
- F. Sferra, *Introduzione generale*, in *Hinduismo antico* (v.), pp. XI-L.
- M.A. Sherring, *Hindu Tribes and Castes as Represented in Benares*,

- Cosmo Publications 1974, I ed. 1872.
- L. Silburn, *La Kuṇḍalinī o L'energia del profondo*, Adelphi, Milano 1997.
- B.P. Siṃh, *Mādhuryopāsak rasik rāmbhakta kavi*, in *Himḍī sāhitya kā br̥hat itihās*, vol. V (v.), pp. 315-330.
- I. Siṃh, *Bhuṛkuṛā kī sant-paramparā*, Viśvavidyalay Prakāśan, Vārāṇasī 1988.
- J. Siṃh - V. Siṃh, *Kabīr Vāñī Piyūṣ*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṇasī 1995, V ed.
- Ś. Siṃh, *Rāmānanda Pīṭh meṃ nae Ācārya kī nayī cetnā*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 264-268.
- V. Siṃh, *Kabīrkāvya koś*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṇasī 1987.
- V. Siṃh, *Madhyakālīn bhakti āṃdolan ke sūtradhār Svāmī Rāmānanda*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 49-55.
- S. Sinha - B. Saraswati, *Ascetics of Kashi*, N.K. Bose Memorial Foundation, Varanasi 1978.
- Swami Sivananda, *Japa Yoga*, The Divine Life Society, Shivanandanagar 1978, VIII ed.
- Swami Sivananda, *Kundalini Yoga*, The Divine Life Society, Shivanandanagar, 1986, VIII ed.
- W.L. Smith, *Mahīrāvaṇa and the Womb Demon*, in "Indologica Taurinensia", X, 1982, pp. 215-225.
- V. Snātak, *Saguṇ bhaktikāvya*, in *Himḍī sāhitya kā itihās*, sampādak Nagendra (v.), pp. 173-239.
- R. Söhnen-Thieme, *Yama*, in *Brill's Encyclopedia of Hinduism. Vol. I. Regions, Pilgrimage, Deities* (v.), pp. 807-815.
- G. Spera, *Some Notes on Prayāga-mahātmya*, in "Indologica Taurinensia", V, 1977, pp. 179-197.
- Śrīmaṭh smārikā, sampādak Rāmkuṃār Dās Mānastattvānveṣī, Śukdev Siṃh, Dayāsindhu Śarmā, Rāmānandācārya Anusamdhān Saṃsthān, Vārāṇasī 1989.
- P.N. Srinivasa Chari, *Ramanuja (Viśiṣṭādvaita)*, in *Storia della filosofia orientale*, a cura di S. Radhakrishnan, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 378-400.
- P.N. Srinivasachari, *The Philosophy of Viśiṣṭhādvaita*, Adyar, Madras

1946.

- S.M. Srinivasa Chari, *Vaiṣṇavism. Philosophy, Theology and Religious Discipline*, Motilal, Delhi 1994.
- B. Śrīvāstava, *Rāmānanda-sampradāya tathā hindī sāhitya par uskā prabhāv*, Hindī Pariṣad, Prayāg 1957.
- G.P. Śrīvāstava, *Guru Govind doū khare*, “Nagrī patrikā”, 34, 4-5, 2001, pp. 13-16.
- P. Śrīvāstava, *Kabīr aur unke samākālīn samt. 2. Rāmānanda*, in *Himḍī sāhitya kā bṛhat itihās*, vol. IV (v.), pp. 120-126.
- A.P. Śukla, *Svāmī Rāmānandācārya jī*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 36-38.
- P. Śukla, *Samtsāhitya*, Grantham, Kānpur 1983, II ed.
- R. Śukla, *Hindī sāhitya kā itihās*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1972, XVII ed.
- L.P. Tessitori, *Grammar of the Old western Rajasthani with Special References to Apabhramsa and to Gujarati and Marwari*, British India Press, Bombay 1916.
- L.P. Tessitori, *Tulasī Dāsa come apostolo e come poeta*, in “Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli”, vol. III, 2, 1915, pp. 93-121.
- S. Timalisina, *The Yoga System of the Josmanīs*, in *Yoga in Practice* (v.), pp. 309-325.
- Tīrthāṅk*, “Kalyāṇa”, 31, 1, Gītā Press, Gorakhpur 1957.
- B. Tivārī - R. Siṃh, *Ādikālīn hindī śabdakoś*, Prabhāt Prakāśan, Dillī 1988.
- H. Tivārī, *Gaṅgāghāṭī ke gīt*, Viśvavidyālaya Prakāśan, Vārāṇasī 1980.
- M.L. Tivārī, *Ācārya Rāmānanda kā sāmājīk pariveś*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 39-41.
- M.N. Tivārī, *Śrīmaṭh (Rāmānandācārya Pīṭh): aitihāsīk dṛṣṭi*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 22-26.
- J. Tod - W. Crooke, *Annuals and Antiquities of Rajasthan*, 3 vols., Motilal, Delhi 1971, I ed. 1920.
- B.D. Tripathi, *Sadhūs of India. The Sociological View*, Popular Prakashan, Bombay 1978.
- S.G. Tulpule, *Mysticism in Medieval India*, Harrassowitz, Wiesbaden

1984.

- B. Upādhyāya, *Bhāgavat sampradāya*, Nāgrīpracāriṇī Sabhā, Kāśī 1953.
- B. Upādhyāya, *Purāṇa-vimarśa*, Caukhambā Vidyābhavan, Vārāṇasī 1978.
- B. Upādhyāya, *Vaiṣṇav sampradāyom kā sāhitya aur siddhanta*, Caukhambā Amarbhārtī, Vārāṇasī 1978.
- N.N. Upādhyāya, *Nāth aur saṃt sāhitya. Tulnātmak adhyayan*, Hindī Vibhāg, Kāśī Hindū Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1965.
- N.N. Upādhyāya, *Yugpravartak Ācārya Rāmānanda*, in *Amṛt kalaś* (v.), pp. 18-28.
- V. Upadhyaya, *The Socio-religious Condition of North India*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1964.
- V.N. Upādhyāya, *Sant-vaiṣṇav kāvya par tāṃtrik prabhāv*, Vinod Pustak Mandir, Āgrā 1962.
- V.S. Upādhyāya, *Rāmānanda caraṇpādukā 'Paṃcagaṃgāghāṭ'*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 10-11.
- Vārāṇasī. *An Introduction to the Greatness of the City*, prepared by Purāṇa Department of the All India Kashiraj Trust, Varanasi 1981.
- C.V. Vaidya, *The Mahābhārata: a Criticism*, Mehar Chand Lachhman Dass, Delhi 1966.
- L.A.R. Varma, *Rituals of Worship*, in *The Cultural Heritage of India*, vol. IV (v.), pp. 445-463.
- C. Vaudeville, *Kabir*, Clarendon Press, Oxford 1974.
- C. Vaudeville, *Les chansons des douze mois dans les litteratures indo-aryennes*, Institut Français d'Indologie, Pondichéry 1965.
- C. Vaudeville, *Sant Mat: Santism as the Universal Path to Sanctity*, in *The Sants* (v.), pp. 33-40.
- C. Vaudeville, *A Weaver Named Kabir. Selected Verses With Detailed Biographical and Historical Introduction*, Oxford University Press, Delhi 1997, I ed. 1993.
- P. van der Veer, *Gods on Earth. The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Oxford University Press, Delhi 1989.
- P. van der Veer, *The Politics of devotion to Rāma*, in *Bhakti Religion in*

- North India* (v.), pp. 288-305.
- R.B.S.C. Vidyarnava, *The Daily Practice of the Hindus*, Containing Morning and Midday Duties, Oriental Books Reprint Corporation, Delhi 1979, IV ed.
- A. Wayman, *The Buddhist Tantras*, Routledge, London 1973.
- F. Whaling, *The Rise of the Religious Significance of Rama*, Motilal, Delhi 1980.
- D.G. White, *The Alchemical Body. Siddha Tradition in Medieval India*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 2006 (I ed. Chicago 1996).
- D.G. White, *Ashes to Nectar: Death and Regeneration among the Rasa Siddhas and Nāth Siddhas*, in *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, ed. by L. Wilson, SUNY, Albany 2003, pp. 13-27.
- D.G. White, 'Never Have I Seen Such Yogis, Brother': *Yogis, Warriors, and Sorcerers in Ancient and Medieval India*, in *Ancient to Modern. Religion, Power, and Community in India* (v.), pp. 86-113.
- D.G. White, *Yoginīs*, in *Brill's Encyclopedia of Hinduism. Vol. I. Regions, Pilgrimage, Deities* (V.), pp. 823-827.
- H.H. Wilson, *Religious Sects of the Hindus*, Susil Gupta, Calcutta 1958, I ed. 1861.
- S. Wolpert, *Storia dell'India dalle origini della cultura dell'Indo alla storia di oggi*, Bompiani, Milano 1985.
- J. Woodroffe, *The Garland of Letters*, Ganesh & Company, Madras 1974, VI ed.
- [Svāmī] Yogirāj, *Rāmānanda sampradāya meṁ saṁt Tulsīdās*, in *Śrīmaṭh smārikā* (v.), pp. 119-126.
- Yoga in Practice*, edited by D.G. White, Munshiram Manoharlal, New Delhi 2014.
- [Paramahaṁsa Svāmī] Yogānanda Giri, *Yoga. La dolcezza del suono immortale. Amṛtanāḍopaniṣat* (con il commento di), a cura di S. Piano, Lakṣmī, Savona 2010.
- [Paramahaṁsa Svāmī] Yogānanda Giri, *Yoga. Il sentiero verso l'Assoluto non duale. Advayatārakopaniṣat* (con il commento di), a cura di S. Piano, Lakṣmī, Savona 2010.
- Yogi Heroes and Poets. History of the Nāths*, edited by D. N. Lorenzen

and A. Muñoz, SUNY, Albany 2011.

H. Zimmer, *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano 1993.

H. Zimmer, *Il re e il cadavere. Storie della vittoria dell'anima sul male*, Adelphi, Milano 1983.

DISCOGRAFIA

Anūp Jaloṭā, *Jay jay Hanumān*, Venus Records & Tapes, Bombay (audiocassetta).

Hari Om Śaraṇ, *Aarti Bhakti Geet*, T-Series (audiocassetta).

Bhaktimala. Hanuman, vol. 2, Music Today, Delhi (compact disk).

SITOGRAFIA

<https://www.youtube.com/watch?v=rHof9x7btWA>

(Aarti Kije Hanuman Lala Ki -by Anoop Jalota)

<https://www.youtube.com/watch?v=fwuHM4UnAnY>

(Aarti Kije Hanuman Lala Ki [Full Song] Aarti Sangrah)

<https://www.youtube.com/watch?v=XVsurADUPX0>

(Aarti Kije Hanuman Lala Ki by Narendra Chanchal)

<https://www.youtube.com/watch?v=9mcDj5qR5H8>

(Beautiful & Enchanting God Hanuman Prayer)

https://www.youtube.com/watch?v=SWm_2K-D3iI

(Aarti Kije Hanuman Lala Ki - Full Song)

<http://lordrama.co.in/sri-vaishnav-parampara.html>

(Śrī Vaishnav Parampara)

Indice delle immagini e dei simboli

Sono qui elencate le immagini e i simboli principali illustrati nel commento ai *Canti*. Accanto a ciascuno di essi, in luogo della pagina, è riportata l'indicazione del verso commentato, usando le abbreviazioni già utilizzate nella I parte, cap. IV, 2, e ivi elencate nella nota 55.

Non sono incluse le immagini e i simboli espressi da parole sanscrite, essendo queste già comprese nell'indice analitico.

acqua *GT* I,10a; I,11; II,3; III,9d; III,12; III,18b; III,19; III,37a; III,38d; III,41bc.
albero *YC* 14b; *GT* III, 57a.
andare e venire *YC* 11d.
ape nera *RR* 6b; 24b; *YC* 15cd; *GT* III,35b.
arco *GT* I, 5 cd.
battaglia *RR* 9de; *YC* 1; 2d; 18a; *GT* III,44b.
bere l'*amṛt* *RR* 8d; 24a.
campana *YC* 15a; *GT* II,4a.
capanna *RR* 9de.
carro *GT* III,32a; III,32b.
casa *RR* 12a; 23b; *KJ* 1a; *YC* 10b; *GT* I,5ab; I, 7cd; I, 8ab; III,24; III,34; III,35b; III,41a.
cerbiatti *GT* I,5cd.
chiave *GT* III,10ab; 11c.
cielo *RR* 8d; *GT* II,2; II,4a; III,23a; III,29b; III,40b; III,43.
città *YC* 8ab; 8cd-9ab; 10b; 18a; *GT* I,10d; III,7; III,29a.
colonna *GT* III,40b.
conio *GT* II,4a.
corda *YC* 21a; *GT* III,19, III,28.
cristallo *RR* 16d.
decima porta *RR* 16a; *YC* 1; *GT* III,23a.
diamante *RR* 9de; 16d; *PI* 2b; *YC* 18bc; 23b; *GT* II,4a.
disco *RR* 21b.
dormire *PI* *tek*; *GT* III,37b; III,44b; III,47b.
elefante *GT* III, 33a.
fiume *YC* 9cd-10a; 17; *GT* I,3a; I,4ab; III,25b.
flauto *YC* 15a.
fortezza *YC* 1; 2d; 18a; *GT* I,6cd; III,7; III,31b; III,31c; III,56.
fuoco *RR* 8d; *GT* II,2; III,23a; III,37a; III,38d; III,44a.
gabbia *RR* 10c; *GT* III,45b.
gemma *PI* 2b; *YC* 4; 19a; 22; *GT* III,13; III,44a.
giardiniere *GT* III,19.

gioco *YC* 21a; 22; *GT* III,29c.
grotta *RR* 9de; *KJ* 1a; *GT* III,24; III,34; III,57b.
guerriero *YC* 2d; *GT* I,2cd; I,2e; III,55b.
ladro *GT* I,7cd; I,8ab.
lago *YC* 3ab; 13bcd; 18bc; 20b; *GT* III,18b.
leone *GT* II,3.
loto *RR* 24b; 6a; 11d; *YC* 3ab; 15cd; *GT* I,11; III,19; III,38d; III,44a; III,52b.
lotta *RR* 9de; 17b; *YC* 1; *GT* I,2e.
luce *RR* 11c; 24b; *YC* 8ab; 8cd-9ab; 21b; *GT* I,3d; III,7; III,54b.
lucchetto *GT* III,10ab; III,11c.
Luna *RR* 7cd; 8c; 8d; 11d; 15d; 17a; 18; 19b; 24a; *P4* 2; *GT* I,6b; III,23a; III,44a;
III,48.
monte *GT* II,3.
Morte *RR* 9de; 17a; *GT* I,2e; I,7cd; III,16; III,31c; III,37b; III,44b; III,56.
notte *GT* III, 37b; III,44b.
oca *RR* 15b; *YC* 18bc.
occhio *YC* 19a.
Occidente *RR* 18; *YC* 1; 15b.
pagliuzza *GT* III,51a.
palma *GT* II,3; III,18b; III,57a; III,58.
pappagallo *RR* 10c; 10d; *PI* 1a.
Parola *YC* 4; *GT* III,9e; III,10ab; III,26b.
perla *RR* 16d; *YC* 18bc; 23b.
pesce *GT* II,3; III,18b.
pioggia *YC* 17; *GT* II,1; III,13; III,18a.
porta *RR* 16a; *GL* 1ab; *YC* 1; *GT* I,8ab; III,23a; III,54c.
pozzo *GT* III,19; III,20a.
radice *RR* 6a; *YC* 9cd-10a; 14b.
sentinella *GT* I,7cd.
serpente *RR* 10ab; *GT* I,11; III,52b.
sogno *P3* 2; *GT* III,44b; III,47b.
Sole *RR* 6b; 7cd; 8d; 15d; 17a; 18; 19b; 24a; *YC* 15b; *GT* III,23a; III, 44a.
sonno *PI* *tek*; *GT* III,9b; III,37b; III,47b.
spada *RR* 9e; *GT* I,2e; I,3a; III,29a; III,32b.
specchio *RR* 16a; *GT* III,12.
sponda *GT* I,3a; II,4b; III,9d; III,23b; III,37a.
strada *RR* 9a; 9b; *YC* 8cd-9ab; *GT* I,5ab.
tana del serpente *GT* III,52b.
Tempo *RR* 7cd; 17a; 21b; 8c; *GT* III,31c.
terra *GT* I,4ab; III,40b.
tromba *YC* 15a.
uccello *RR* 10ab; 10c; *GT* III,45b.
veleno *RR* 10ab; 24a; *GT* III,16.
vessillo *YC* 20b.

Indice generale

Prefazione

Nota sulla scrittura dei termini sanscriti e hindī

PARTE I – RĀMĀNANDA E RĀMĀNANDĪ

Capitolo primo – L'epoca di Rāmānanda

1. *Il "Medioevo" indiano*
2. *La bhakti*
3. *I sant*
4. *Gorakhnāth e i nāth*
5. *I sūfī*

Capitolo secondo - La vita di Rāmānanda

1. *Rāmānanda nell'agiografia*
 - 1.1 *Il Rāmānandajanmotsava*
 - 1.2 *La Bhaktamāl e la sua tradizione*
 - 1.2.1 *Il testo di Nābhādās*
 - 1.2.2 *I commenti di Priyādās e di Rūpkalā*
 - 1.2.3 *La dīkṣā di Kabīr nella tradizione della Bhaktamāl e nel Kabīr parcaī*
 - 1.3 *Il Bhaviṣya-purāṇa*
 - 1.4 *Altre fonti*
2. *Ipotesi su Rāmānanda*
 - 2.1 *La vita in sintesi*
 - 2.2 *Il luogo d'origine*
 - 2.3 *La datazione*
 - 2.4 *La paramparā*
 - 2.5 *I discepoli*

Capitolo terzo - Le opere sanscrite e l'insegnamento dell'Ācārya Rāmānanda

1. *Le opere sanscrite*

- 1.1 *Problemi di attribuzione*
- 1.2 *L'Ānanda-bhāṣya*
- 1.3 *La Rāmārcana-paddhati*
- 1.4 *Il Vaiṣṇavamātābja-bhāskara*

2. *La dottrina*

- 2.1 *Tattvatraya*
- 2.2 *Īśvara: il Signore Rāma*
- 2.3 *I jīva*

3. *La via*

- 3.1 *La bhakti*
- 3.2 *Rahasyatraya: i tre mantra di Rāma*
- 3.3 *I cinque saṃskāra*
- 3.4 *Guru e satsaṅga*
- 3.5 *L'ahiṃsā*
- 3.6 *Il rituale*
- 3.7 *Feste, vrata e luoghi santi*
- 3.8 *La liberazione*

Capitolo quarto - Le opere hindī e l'insegnamento di Rāmānanda, guru dei sant

1. *Le opere hindī*

- 1.1 *Le opere hindī e i problemi di attribuzione*
- 1.2 *I testi editi da Hazārīprasād Dvivedī*
- 1.3 *Il Siddhānta paṭal*

2. *L'insegnamento di Guru Rāmānandajī*

- 2.1 *Lo haṭha-yoga*
- 2.2 *Il linguaggio simbolico*
- 3.3 *L'agam panth*
- 3.4 *Bhakti, Dio e Guru*

Capitolo quinto - L'enigma Rāmānanda

1. *Molti encomi, pochi studi*
2. *Rāmānanda tra nirguṇ e saguṇ*
3. *Rāmānanda e lo yoga*
4. *Rāmānanda e le caste*
5. *Rāmānanda protettore del Dharma*
6. *Rāmānanda e la lingua hindī*
7. *L'eredità di Rāmānanda*
8. *Gli studi più recenti: ācārya e/o guru dei sant?*

Capitolo sesto - I Rāmānandī tra storia e leggenda

1. *Il successore di Rāmānanda: Anantānanda*
2. *Kṛṣṇadās Payahārī e la fondazione della gaddī di Galtā*
 - 2.1 *Il mahāyogī Kṛṣṇadās Payahārī*
 - 2.2 *Galtā e la tapasī śākhā*
 - 2.3 *Kīlhadās*
3. *Agradās e il Rasik-sampradāya*
 - 3.1 *Agradās e le sue opere*
 - 3.2 *La rasik bhakti dei Rāmānandī*
 - 3.3 *Sūrkiśor e la scoperta di Janakpur*
4. *Bālānanda e i nāgā*
5. *La riorganizzazione dei sampradāya vaiṣṇava e le cinquantadue “porte”*
 - 5.1 *I catussampradāya*
 - 5.2 *Savāī Jaysimh e i vaiṣṇava*
 - 5.3 *Gli dvārā dei Rāmānandī*
6. *I Rāmānandī oggi e lo Śrīmaṭh*
7. *L'origine e la storia dei Rāmānandī: problemi e valutazioni critiche*

PARTE II – I CANTI ATTRIBUITI A RĀMĀNANDA

Introduzione

1. *L'edizione di Pitāambar Datta Barathvāl*
2. *La presente edizione e la collaborazione con Shukdev Singh*
3. *Interpretazione e commento*
4. *I canti di Rāmānanda nella tradizione dei sant*

Rāma rakṣā

Gyāṃna līlā

Pad 1

Pad 2 - Āratī

Pad 3

Pad 4

Pad 5 – Kahaṃ jāise

Pad 6

Yoga cimtāmaṇi

Gyāṃna tilaka

Bibliografia

Opere citate con abbreviazioni

Fonti sanscrite

Traduzioni

Fonti hindī (e in altre lingue neo-indiane)

Traduzioni

Altre fonti

Studi

Discografia

Sitografia

Indici

Indice delle immagini e dei simboli

Indice analitico

Indice generale