

Il fenomeno tantrico

di Davide Tomba.

1 Le origini

L'India del XVI sec. nella quale visse Caitanya era da tempo teatro di grandi fermenti di rinnovamento religioso. Dopo Rāmānuja (XI-XII sec.) si susseguono molti fondatori e riformatori di sette *vaiṣṇava* le cui dottrine e pratiche sono costituite dalla loro personale amalgama di idee e dottrine devozionali, yogiche e tantriche. Come la *bhakti* il tantrismo ha origini antiche e si è evoluto nel corso dei secoli, ma non è mai diventato un *darśana* o sistema filosofico unitario e coerente. Non né parlano i compendi filosofici come il *Ṣaddarśanasamuccaya* del *jaina* Haribhadrasuri (V-VII sec.), né il *Sarvasiddhāntasaṅgraha* tradizionalmente attribuito a Śaṅkara (VIII sec.) e il *Sarvadarśanasaṅgraha* di Madhava (XIV sec.) benché in quest'ultimo siano trattati vari *śaiva-darśana* come l'*āgama*, il *paśupata*, il *pratyabhijñā* e il *raseśvara* che senza dubbio sono tantrici. Il tantrismo appare quando i suoi tanti e vari elementi costitutivi che lo precedono si coagulano intorno al IV-V sec. d.C. Tutte le sette *hindū*, buddhiste (*bauddha*) e jainiste (*jaina*) hanno adottato il tantrismo come metodo di culto e in varia misura hanno sviluppato dottrine di carattere tantrico. Etimologicamente il termine *tantra* deriva dalla radice verbale *tan*, espandere più la terminazione primaria (*śtra(n)*) che forma sostantivi indicanti lo strumento dell'azione. Nei testi più antichi il termine *tantra* indica il telaio, la rete o la trama di un tessuto, più tardi acquisisce il significato di trama di un testo, di sistema dottrinale o filosofico contenuto in un testo e infine del testo stesso sacro per l'appunto i *tantra*. L'interpretazione tradizionale del termine *tantra* è la seguente: *tanyate vistāryate jñānam anena iti tantram* 'tantra è ciò (il testo o la dottrina) che diffonde la conoscenza (*jñāna*)' Śaṅkara (VIII sec.) nel *Sāriraka-bhāṣya* 2.2.32 usa il composto *kapilāsya-tantra* per indicare il *sāṃkhya* di Kapila e il composto *vaināsika-tantra* per indicare l'idea buddhista *mādhyamika* e *yogācāra* della esistenza momentanea (*kṣaṇika-vāda*) di ogni fenomeno. Secondo M. C. Joshi in 'Historical and Iconographic Aspects of Sakta Tantrism' (2002) e vari altri ricercatori, il più antico riferimento al termine *tantra* inteso come rituale di culto compare nella frammentaria iscrizione di Gangdhar (Jhalawar, Rajasthan) datata 423 d.C. dove è riferito a riti di culto offerti in un tempio dedicato alle Dee Madri (*mātṛkā*) infestato dagli spiriti femminili maligni (*dākinī*). Nel complesso i testi tantrici non rivelano molte nuove dottrine oltre a quelle già enunciate nelle *upaniṣad* classiche e nei coevi *purāṇa*. In origine i *purāṇa* contengono mitologia e dottrine devozionali, ma lo sviluppo del corpo di letteratura tantrica dove le dottrine upanishadiche e puraniche sono sviluppate anche in forme esoteriche induce la stesura delle tarde *tāntrika-upaniṣad* e *tāntrika-purāṇa*. I *tantra* sono per lo più pratici manuali di metodo di culto delle divinità tantriche atti a procurare rapidamente obiettivi materiali come il godimento (*bhoga*), la distruzione dei nemici (*ripughna*), ecc., che spirituali o la liberazione (*mokṣa*). Per metodo di culto si intende l'adorazione (*arcana*) dei vari tipi di immagini sacre delle divinità, la meditazione (*dhyāna*) sulle divinità per mezzo di *mantra*, l'offerta di inni (*stotra*), l'esecuzione di riti del fuoco (*homa*), ecc. Molti ricercatori situano l'età dell'oro del tantrismo dal VI sec. fino alla penetrazione mussulmana nel Nord-Ovest dell'India nell'XI sec. Più tardi le sette tantriche prosperano a fasi alterne nel Nord-Est dell'India, nel Kerala e nel Tamil Nadu fino al XVIII sec. I manoscritti tantrici più antichi come il *Kūbjikāmātā-tantra* del IX sec. scoperto in una biblioteca reale in Nepal, sono assegnati all'epoca *gupta* (IV-VI sec.) Poco più tardi potrebbero essere i primi *tantra* buddhisti *vajrayāna* come l'*Hevajra-tantra* e il *Guhyasamāja-tantra* che fanno parte del canone tibetano *kalacakrayāna* detto *kangyur*. Nel *kangyur* composto da circa 2500 testi e circa 2000 commentari in tibetano, oltre ai *tantra vajrayāna* e *sahajayāna* bengali sono confluiti

vari antichi *śaiva-tantra* tradotti in tibetano e trasformati in *tantra* buddhisti. A. Padoux in 'Comprendre le Tantrisme' (2010), ritiene che il tantrismo sia un fenomeno costruito dagli orientalisti del XIX sec., la scoperta delle dottrine e delle pratiche tantriche trasgressive o sinistre spinse gli orientalisti del XVIII sec. a pensare che le dottrine e le pratiche tantriche fossero in antitesi con le più alte e filosofiche dottrine delle *upaniṣad* e dei *darśana* e pratiche brahmaniche, che fossero la continuazione esoterica delle dottrine e della mitologie puraniche adatte agli *hindū* di bassa casta. Grazie a più un secolo di studi, oggi si sa che i testi tantrici sono molti di più di quelli semplicemente chiamati *tantra* e si è maggiormente coscienti dell'antichità, profondità e pervasione del fenomeno tantrico nella storia della religiosità orientale. I moderni adepti al tantrismo in India e altrove oltre che sui testi tantrici tradizionali, imparano cos'è il tantrismo dalle opere di studiosi come A. Avalon,¹ Gopināth Kavirāj, M. Eliade, G. Tucci, N.N. Bhattacharya, L. Silburn, A. Padoux, D. Kinsley, A. Sanderson, T. Goudriaan, Sanjukta Gupta, G. Feuerstein, W. Doniger, M. Dyczkowski, H. Urban, D.G. White, G. Buhemann e molti altri. Per la maggior parte di essi il tantrismo è un metodo di culto eterodosso (non vedico) ma fondato nell'ortodossia brahmanica e dottrine upanishadiche apparso intorno al IV sec. d.C. nel versante himalayano dell'India del Nord dal Kashmir all'Assam dove erano forti le influenze dello sciamanesimo e dei culti tribali pre-ariani della Dea Madre e da lì diffuso in tutta l'India e oltre. Il sostrato filosofico del tantrismo *hindū* ha radici in alcune *upaniṣad*,² nello *yoga-darśana*,³ nel *sāṃkhya-darśana*⁴ e nel *cārvāka-darśana*.⁵ La polarità maschile (*puruṣa*) e femminile (*prakṛti*) da principio astratto nel *sāṃkhya* classico nel tantrismo assume la forma delle coppie di divinità *hindū* maschili e femminili di Śakti e Śiva e Lakṣmi e Nārāyaṇa come aspetti della stessa indivisibile realtà assoluta che si manifesta iconograficamente nel culto della forma combinata di Śakti e Śiva di Ardhanārīśvara.⁶ Nel *sāṃkhya* classico il *puruṣa* è costituito dalla moltitudine delle entità viventi (*jīvātman*) inerti e semplici spettatori (*draṣṭṛ*) di *prakṛti* che si evolve senza sforzo nella serie dei 24 elementi (*tattva*) che costituiscono la manifestazione materiale. Lo stato di unione del *puruṣa* o *jīvātman* con *prakṛti* procura al *jīvātman* l'esperienza del *saṃsāra* sofferenze e miserie, la liberazione ottenuta per mezzo della discriminazione e conoscenza (*jñāna*) consiste nella separazione del *jīvātman* da *prakṛti*. Eccetto che in alcuni *śākta-tantra* e *śākta-purāṇa* dove è Devī da sola che

¹ Pseudonimo di Sir John Woodroffe (1865-1936) giudice dell'alta corte a Calcutta dal 1904 al 1922, pioniere degli studi sul tantrismo e autore di numerose traduzioni e saggi sul tantrismo del quale egli stesso era un entusiasta praticante.

² Nelle antiche *upaniṣad* come nella *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4.2.3, *Chāndogya-upaniṣad*, 8.6.6 e *Praśna-upaniṣad* 3.6-7 si trovano soltanto tracce di idee tantriche come i canali (*nādī*) e la *kuṇḍalinī-śakti*. Mentre le tarde *śaiva-upaniṣad* come la *Atharvaśikha-upaniṣad*, la *Rudrahṛdaya-upaniṣad*, la *Kaivalya-upaniṣad*, ecc., le *śākta-upaniṣad* come la *Devī-upaniṣad*, la *Tripūra-upaniṣad*, la *Bahvṛca-upaniṣad*, la *Sītā-upaniṣad*, la *Bhāvāna-upaniṣad*, la *Kaula-upaniṣad* la *Annāpūrṇa-upaniṣad*, ecc., le *vaiṣṇava-upaniṣad* come la *Gopālatāpani-upaniṣad*, la *Nṛṣimhatāpani-upaniṣad*, ecc. e le *yoga-upaniṣad* come la *Nāḍabindu-upaniṣad*, la *Amṛtabindu-upaniṣad*, la *Dhyānabindu-upaniṣad* e la *Haṃsa-upaniṣad* tutte datate dal IX al XIV sec. e invariabilmente attribuite all'*Atharva-veda* sono permeate di idee e pratiche tantriche.

³ Lo *yoga* di Patañjali non è un *darśana* come gli altri, è un metodo di liberazione fisico e concreto basato sul corpo e le sue funzioni dove trova poco spazio la speculazione filosofica. Le pratiche *yoga* furono più o meno adottate da tutti gli altri *darśana*, dai buddhisti e dai *jaina* eccetto che dai *purva-mīmāṃsāka*.

⁴ Il *sāṃkhya* classico fondato dal mitico Kapila (VI sec. a.C.), fu riformato da Īśvaraṛṣṇa nel II sec. d.C. e da Vijñānabhikṣu nel XVI sec.

⁵ D. Chattopadhyaya in 'Lokāyata' (1959) fa notare la somiglianza dell'idea tantrica del corpo come strumento di liberazione (*kāya-sādhanā*) che conduce alla liberazione in questo vita (*jīvanmukta*) con l'antica dottrina dell'esistenza del solo corpo (*deha-vāda*) dei materialisti *lokāyata* o *cārvāka*. Cinque sono i principi della dottrina *lokāyata*: ci sono solo quattro elementi terra, acqua fuoco e aria, ogni oggetto è costituito dalla loro combinazione (*bhūta-vāda*), l'anima è il corpo e nient'altro (*dehātmya-vāda*), la percezione sensoriale è l'unica fonte di conoscenza accettabile (*pratyakṣa-prāmāṇyā-vāda*), ogni oggetto è quello che è (*svabhāva-vāda*) e null'altro e non esiste un altro mondo (*paralokavilopavāda*).

⁶ Le più antiche immagini di *ardhanārīśvara* il cui culto è già menzionato nel *Māhābhārata* 13.14.298 e nel *Vāyu-purāṇa* 1.9.75 risalgono al I sec. d.C. e si diffondono in epoca *gupta*. Per chi osserva la forma combinata, Śiva occupa la metà destra e Pārvatī la metà sinistra.

assolve alla funzione di creare, mantenere e distruggere l'universo, negli *śaiva-tantra* e nei *vaiṣṇava-tantra*, queste funzioni sono assolte da Śiva o Viṣṇu per mezzo le loro consorti o potenze Śakti e Lakṣmi. Nei testi puranici e tantrici, Brahmā, il terzo della nota triade di divinità o *trimūrti* gioca un ruolo marginale ed è quasi del tutto privo di culto. Per il tantrismo l'esperienza della liberazione (*mokṣa*) è la riconciliazione delle dualità Śiva/Śakti, maschile/femminile, *sagūṇa/nirgūṇa*, *ātman/parāmātman*, *piṅgalā-nāḍī/īḍā-nāḍī*, destra/sinistra, Sole/Luna, ecc. Negli ultimi secoli a.C. il buddhismo *hināyāna*⁷ o buddhismo della prima rivelazione del Buddha storico (VI-V sec. a.C.) si era diffuso nell'arco Nord-Ovest dell'Himalaya (Pakistan e Afganistan) e oltre. Dal buddhismo *hināyāna* con la stesura del *Prajñāpāramitā-sūtra* nel I sec. a.C. e del *Mūlamadhyamakakārikā* di Nagarjuna nel II sec. d.C., nasce il buddhismo *mahāyāna* o seconda rivelazione, dal quale tra il IV e il IX sec. ha origine il buddhismo tantrico *mantrayāna*, *sahajayāna* e *vajrayāna* degli 84 *mahāsiddha* che costituiscono la terza e ultima rivelazione. Alcuni studiosi ritengono che il tantrismo in origine sia nato nelle sette *śaiva*, *vaiṣṇava* e *śākta* e che da esse si sia trasferito nel buddhismo, ma per altri ciò è eventualmente più probabile per quanto riguarda le trasgressive pratiche tantriche sinistre (*vāma*) che le destre (*dakṣiṇa*).⁸ Nel V-VI sec. d.C. ondate di *huna* (unni) bianchi o efitaliti originari delle steppe siberiane guidati da Mihirakula attraversano l'Hindukush, scacciano e occupano i territori dei *kuṣāna* patroni del buddhismo e dei *gupta* patroni dell'hinduismo fino a Mathura (Uttar Pradesh). Poco inclini alle sottigliezze filosofiche del buddhismo e alla dottrina della non violenza (*ahimsā*), gli *huna* si convertono all'hinduismo, saccheggiano l'università buddhista di Taxila (Islamabad, Pakistan) e provocano il declino del buddhismo evidenziato dalla scomparsa della scultura buddhista ellenistica del *gandhara* (Pakistan e Afganistan) e della scultura buddhista a Mathura. Nei suoi diari di viaggio il monaco cinese Fa-hien nel IV sec. descrive l'India del Nord-Ovest punteggiata di numerosi monasteri e università buddhiste piene di monaci disciplinati e menziona i culti offerti a divinità femminili buddhiste *hināyāna* come Māyā Devī, Haritī, Vasudhāra, Sarasvatī e a divinità femminili *mahāyāna* come Prajñāparamitā e Tārā. Più tardi anche i monaci Hsuan-tsang nel VI sec. e I-tsing nel VII sec. visitano l'India del Nord, accennano al culto di divinità femminili tantriche come la nuova Tārā, Vajrayoginī, Nairātmyā, ecc., lamentano la scarsa disciplina dei monaci e denunciano il generale degrado del buddhismo, ma non menzionano esplicitamente alcun tipo di pratica tantrica sinistra. Il culto delle divinità tantriche femminili irate come Chinnamuṇḍā, Kurukullā, Simhamukhā, ecc., e le pratiche sinistre dovevano essere ancora sconosciute in Tibet poiché vi saranno introdotte a partire da Padmasambhava nel VII sec. e da Atiśa nell'XI sec. ambedue provenienti dall'India. La penetrazione dell'*islam* in India inizia nel 712 con la conquista del Pakistan e dell'Afganistan di Mohamed Bin Qasim (695-715) che crea la più orientale delle province dell'impero umayyade di Damasco. Lo storico Al-biruni vissuto alla corte di Mahmud Ghazni a Ghazni (Afganistan) nell'XI sec., scrive che del buddhismo in quelle aree un tempo fiorente non rimangono che rovine deserte di tumuli votivi (*stūpa*) e monasteri (*vihāra*). Nel 1192 Mohammed Ghuri (1150-1206) di Lahore (Pakistan) sconfigge nella seconda battaglia di Tarain (Karnal, Haryana) l'ultimo re *hindū* Pṛthvirāj Chauhan (1149-1192) e si stabilisce a Delhi. Nel 1193 un generale di Mohammed Ghuri, Bhaktiyar Khilji (?-1206) sconfigge Jayacāndra della dinastia *gahadvala*, occupa Varanasi (Uttar Pradesh) e saccheggia l'università buddhista di Nalanda (Patna, Bihar). Nel 1202 si spinge sempre più ad Est, sconfigge l'ultimo re *hindū* Lakṣmana Sena (1178-1206) e occupa il Bengala. Nel 1340 Shah Mir (?-

⁷ La definizione *hināyāna* o buddhismo del piccolo veicolo contrapposta a *mahāyāyana* o buddhismo del grande veicolo pare sia stata usata per la prima volta dal monaco Fa-hien nel V sec. nei suoi diari di viaggio. Questa definizione riduttiva non è mai stata ben accettata dagli ortodossi che preferiscono definire il loro buddhismo *theravada* o degli anziani (*sthāvira*).

⁸ Destra è sinonimo di conservazione, ortodossia, reazione, purezza, ordine, virilità, ecc., sinistra è sinonimo di progresso, eterodossia, rivoluzione, impurità, confusione, femminilità, ecc. Con la mano destra si porta il cibo alla bocca, si toccano gli oggetti sacri e si compie ogni atto religioso, mentre con la mano sinistra ci si pulisce dopo aver evacuato.

1342) diventa il primo sultano mussulmano del Kashmir e Sikandar Butshikan (1389-1413) lo islamizza con la forza. Hinduismo e buddhismo avevano convissuto in India per circa duemila anni, ma all'arrivo dei mussulmani il buddhismo già in declino per via della diffusione dell'hinduismo, non regge alla distruzione degli ultimi monasteri e università buddhiste e ciò che resta della congregazione buddhista si converte all'*islam*. Eccetto che in Kashmir dove la conversione all'*islam* è forzata, nel resto del territorio indiano occupato Mohammed Ghuri e i successori sultani si sostituiscono ai re *hindū* sconfitti e governano la massa di sudditi *hindū* senza mai forzare veramente la loro conversione all'*islam*. Ma l'arrivo dei mussulmani con il loro marcato iconoclastismo e bigotto moralimo provoca l'occultamento e lo spostamento delle sette tantriche più trasgressive in Nepal e Assam (Kāmarūpa) che da allora viene designato come il paese tantrico per eccellenza. Benché minacciati, il Nepal, l'Assam e gli altri stati dell'estremo Est dell'India non saranno mai invasi dai mussulmani e rimarranno tantrici buddhisti, *hindū*, tribali o un misto delle tre tradizioni. L'ultima dinastia indiana sostenitrice del buddhismo tantrico *vajrayāna* e *sahajayāna* è quella dei *pala* che governano il Bihar, l'Orissa e il Bengala dall'VIII al XII sec. In Nepal i *malla* che governano dal XII al XVIII sec. sostengono una forma sincretica di buddhismo e hinduismo tantrico chiamata *newar*. Dal XVI sec. in Assam, Sikhim e Manipur i culti *sākta* si indeboliscono per effetto della diffusione della setta *vaiṣṇava* di Śaṅkaradeva e in Bengala e Orissa per effetto della diffusione della setta *vaiṣṇava* di Caitanya. Una tipologia di pratiche tantriche denominate *rāja-karman* riguardano in particolare i re e le loro preoccupazioni: l'espansione e la difesa del regno, la generazione di un erede al trono, il controllo delle piogge, delle epidemie, ecc. Il significato intercambiabile dei termini *retas* (seme virile) e *vṛṣa* (pioggia) che feconda i campi evidenzia il loro stretto rapporto simbolico. I termini *laṅgala* (aratro) che penetra il campo (*kṣetra*) e lo feconda, *laṅgūla* (coda animale) e *liṅga* (fallo, segno distintivo o idolo di Śiva) appartengono alla stessa famiglia. Nella storia dell'asceta Rṣyaśṛṅga contenuta nel *Mahābhārata vana-parvan* cap. 33, nel *Rāmāyana bāla-kāṇḍa* cap. 9 e nelle storie di altri asceti contenute nei *purāṇa*, con le loro penitenze (*tapas*) gli asceti producono calore (*tapas*) e siccità (*avarṣa*) e Indra o il re virile provvedono a far riprendere le piogge inviando ninfe celesti (*āpsaras*) o prostitute (*veśya*) per sedurre gli asceti. All'epoca della nascita del tantrismo corrisponde grossomodo il *Kāma-sūtra* di Vātsyāyana (IV-VI sec.), il più antico e più noto di una serie di trattati che elevano il piacere (*kāma*) ad obiettivo umano (*puruṣārtha*). D. G. White in 'Kiss of the yogini' (2006) ritiene che le acrobatiche scene erotiche di accoppiamento che ornano i templi eretti dai *chandela* tra il X e il XII sec. a Khajuraho (Madhya Pradesh) rappresentino degli *yantra* o diagrammi geometrici di culto tantrico sinistro. Recentemente si è scoperto che questa interpretazione è avallata nei cap. 1-2 del trattato di architettura templare oriya *Śilpa-prakāśa* risalente al X sec. Per altri studiosi quelle scene erotiche non sono di carattere tantrico, le bellissime ninfe celesti da sole o in coppia (*mithuna*) con semidei (*gāndharva* e *vidyādhāra*) sono un tipo di ornamento auspicioso (*māṅgalika*) già prescritto nei manuali di architettura sacra come il *Mānasāraśilpa-sāstra* del VII sec. Quelle scene raffigurano rapporti sessuali (*maithuna*) o orge tra semidei *gāndharva* e *āpsaras*, non *yogin* e *yoginī*, non sono associate ad alcuna setta tantrica particolare e in ogni caso le pratiche tantriche sinistre erano segrete non così palesemente esposte. Nel *Mahābhārata* e nel *Rāmāyana* composti tra il II sec. a.C. e il IV sec. d.C. e nella letteratura puranica composta dal IV sec. si manifesta l'esuberante pantheon di divinità *hindū* e la loro mitologia. Nel giro di qualche secolo, probabilmente dovuto al periodo di instabilità politica e sociale conseguente al crollo dell'impero *gupta* nel VI sec. il tantrismo e la *bhakti* diventano così popolari da impregnare in modo indelebile ogni espressione religiosa e tradizione indiana. Anche Śaṅkara (VIII sec.) campione dell'*advaita-vedānta*, nel *Saundarya-lahari* a lui attribuito incoraggia il culto di Devī e sostiene il culto tantrico *śrī-vidyā* mentre nel *Bhajagovinda* incoraggia il culto di Kṛṣṇa. Evidentemente come la *bhakti*, anche il tantrismo rispondeva ad una esigenza del sentire religioso avvertita oltre che dal popolo anche da parte della comunità

brahmanica stanca del ritualismo fossilizzato dei sacrifici vedici, dell'arida speculazione upanishadica e dei *darśana* e il metodo di culto tantrico si adattava perfettamente alle esigenze devozionali della *bhakti*. Dal IV sec. in tutta l'India si verifica il calo del sostegno delle dinastie regnanti ai monasteri e alle istituzioni buddhiste che si estingue del tutto nel XII sec. con la cacciata dei *pala* dal Bengala. Contemporaneamente incrementa il numero di edifici templari *hindū* legati alle sette tantriche e devozionali *śaiva*, *vaiṣṇava* e *śākta*, l'applicazione delle norme dei trattati dei *dharma-sāstra* e il calo dell'esecuzione dei grandi riti vedici (*yajñā*) reali. Circa cinque secoli dopo la scomparsa del Buddha, la congregazione buddhista (*saṅgha*) scontenta della religiosità ascetica espressa dal buddhismo monastico ortodosso del piccolo veicolo (*hīnayāna*) aveva dato origine al buddhismo del grande vicolo (*mahāyāna*). Le sette *mahāyāna* sono permeate di *bhakti* e di tantrismo nella forma del culto delle immagini del Buddha e della recitazione dei suoi nomi che acquisiscono il valore salvifico di *mantra*. In origine, al tempo del Buddha, la regola monastica (*vinaya*) era rigida, come gli asceti agnostici *ajīvika* e i *jaina*, i monaci buddhisti erano privi di residenza permanente. Sempre in viaggio di città in città per predicare il *dharma*, sostavano pochi giorni in giardini nei pressi delle città, non più di quattro mesi nella stagione delle piogge monsoniche. Ben presto grazie al sostegno dalla congregazione e dai re locali, trovarono parchi e ripari ad accoglierli che presto diventarono monasteri (*vihāra*), reliquiari del Buddha (*stūpa*) e luoghi di culto rupestri (*caitya*) permanenti. Dal II sec. a.C. al II sec. d.C., il Buddha era stato raffigurato nei pannelli illustranti le sue vite precedenti narrate nei *Jātaka* che ornavano gli *stūpa* e i *vihāra hīnayāna* di Sanchi (Bhopal, Madhya Pradesh), Bharhut (Satna, Madhya Pradesh), Amarāvati (Guntur, Andhra Pradesh), ecc., come spazio vuoto, albero della *bodhi*, ruota della legge o impronte dei piedi. Secondo A. Foucher in 'L'art greco-bouddhique du Gandhara' (1905) dal II sec. a.C. il Buddha comincia ad essere fisicamente raffigurato nel *gandhara* nello stile ellenico somigliante ad Apollo dei macedoni guidati da Alessandro nel IV sec. a.C. fino all'arrivo degli *huna* nel VI sec. d.C. Mentre secondo A.K. Coomarasvami in 'The origin of the Buddha image' (1927) l'iconografia sacra del Buddha e di Mahāvīra nasce a Mathura (Uttar Pradesh) ispirata da quella degli *yakṣa* di epoca vedica e poi si diffonde diversificandosi nel *gandhara* e nel resto dell'India. I primi luoghi di culto e monasteri (*caitya*) buddhisti rupestri con o senza abside deambulatoria che risalgono al I sec. a.C. si trovano a Bedsa (Poona, Maharashtra), a Bhaja (Lonavala, Maharashtra) e a Kahneri (Bombay, Maharashtra). Quelli di Ajanta (Aurangabad, Maharashtra) risalgono dal II sec. a.C. al VI sec. d.C., quelli di Karla (Lonavala, Maharashtra) risalgono dal II sec. a.C. al IX sec. d.C. e quelli di Ellora (Aurangabad, Maharashtra) risalgono dal V sec. d.C. al VII d.C. I primi templi *hindū* rupestri di epoca *gupta* (IV-VI sec. d.C.) si trovano a Vidisha (Bhopal, Madhya Pradesh), Badami (Bagalkot Karnataka), Elephanta (Bombay, Maharashtra) e Ellora (Aurangabad, Maharashtra). Alla stessa epoca risalgono i primi templi di blocchi di pietra o mattoni a base quadrata e senza cupola come l'anonimo tempio nr. 17 di Sanchi (Bhopal, Madhya Pradesh), di Viṣṇu a Eran (Sagar, Madhya Pradesh), a Tigawa (Jabalpur, Madhya Pradesh) e a Pawaya (Gwallior, Uttar Pradesh), di Śiva a Bhumara (Satna, Madhya Pradesh), di Pārvatī a Nachna Kuthara (Panna, Madhya Pradesh). A cupola (*śikhara*) sono i templi di Viṣṇu a Deogarh (Lalitpur, Uttar Pradesh), a Sirpur (Mahasamund, Chattisgarh) e a Bhitargaon (Kampur, Uttar Pradesh). Risalenti al VII sec. sono i templi eretti dai *pallava* a Mahabalipuram (Kanchipuram, Tamil Nadu) e il tempio di Durgā ad Ahihole (Bagalkot, Karnataka) eretto dai *chaluksya*, il primo dotato di ambulacro per il giro rituale attorno all'immagine sacra (*pradakṣiṇa*). Secondo alcuni studiosi, l'idea della cupola dei templi *hindū* di stile *nagara* e *vesara*⁹ deriva dall'emisfero dello *stūpa* buddhista, le sale

⁹ Secondo una generica tarda triplice classificazione, lo stile *vesara* (letteralmente mulo) appartiene dell'India centrale e appare come una combinazione tra lo stile *nāgara* del Nord e lo stile *drāviḍa* del Sud. Lo stile *nāgara* giunge all'apice con i templi eretti a Bhuvaneshvara, Jagannatha Puri e Konarka in Orissa dalla dinastia *ganga* tra l'XI e il XIV sec. e a Khajuraho (Madhya Pradesh) dai *chandela* tra il X e il XIII sec. I migliori esempi di templi di stile *drāviḍa* si trovano in Tamil Nadu a Ramesvara, Tanjore,

(*mandapa*) derivano dalle sale dei monasteri buddhisti (*vihāra*) e il sancta-sanctorum la piccola e segreta camera utero (*garbhagrha*) deriva dai *caitya* rupestri buddhisti, *jaina* e *ajīvika*. Il *garbhagrha* rappresenta una caverna, mentre la cupola (*sikhāra*) più o meno slanciata a base quadrata o ottagonale rappresenta il mitico monte Meru asse del mondo o il monte Kailāsa dimora di Śiva. Nel periodo vedico la religiosità dei *brāhmaṇa* non si esprimeva attraverso il culto di idoli nei templi, era concentrata sui riti domestici celebrati nel focolare di casa dai capifamiglia e sui grandi sacrifici (*yajña*) sponsorizzati dai re celebrati in focolari (*vedi*) di mattoni d'argilla costruiti in spazi aperti. Le divinità vediche alle quali erano offerti i sacrifici erano personificazioni delle potenze della natura come Agni il fuoco, Dhiyau il cielo, Pṛthvī la terra, Vāyu il vento, Uṣas l'alba, Parjanya o Indra la pioggia, la bevanda detta Soma che in epoca puranica diventa la Luna, il giorno Mitra che diventa il Sole, la notte Varuṇa che diventa le acque, Vak divinità della parola che integra Sarasvati una divinità fluviale e diventa divinità della conoscenza, ecc. Queste divinità benchè concepite in forma umana erano adorate per mezzo di oblazioni di burro, cereali, ecc. nel fuoco sacrificale e della recitazione di inni alcuni dei quali di notevole bellezza poetica. Ma non si trattava di politeismo, né il numero di inni dedicato alle divinità vediche nei tre o quattro *veda* era indice della loro importanza. Tutte le divinità vediche erano importanti, ma a turno e nei sacrifici ad ognuna di loro erano offerte delle oblazioni. Max Muller (1823-1900) uno dei primi indologi coniò il termine henoteismo per definire questo sistema teologico. Appare quindi che l'idea monoteista, il culto dell'immagine sacra della divinità e i germi delle dottrine devozionali si siano sviluppate in ambito buddhista, che siano state presto adottate dagli *hindū* nella forma dei culti settari tantrici e che in seguito il tantrismo buddhista e *hindū* si siano influenzati a vicenda. Le immagini del Buddha cominciarono ad essere adorate nei templi come le immagini sacre delle divinità *hindū* il cui culto era stato descritto nei *grhya-sūtra* a cavallo dell'era cristiana con l'offerta di fiori, incenso, acqua, lampade, cibo, ecc., ad esclusione dei sacrifici animali che non saranno mai adottati neanche dal più tardo e sinistro buddhismo tantrico. Il culto delle immagini sacre sembra essere avallato in alcuni versi della *Bhagavad-gītā* come il 7.22-23 e 9.25-26, ma se il senso del verso 9.26 è chiaro, negli altri versi il significato del verbo *yaj* che indica sia adorare che offrire oblazioni nel fuoco del sacrificio è ancora ambiguo. Nel corso dei secoli i riti di costruzione di templi, delle immagini sacre delle divinità e il loro culto troveranno molto spazio nei *purāṇa* a cominciare dal *Matsya-purāṇa* (IV-V sec.), dall'*Agni-purāṇa* (IV-VI sec.) e dal *Viṣṇudharmottara-purāṇa* (IV-VI sec.), nei manuali come il *Brhat-saṃhitā* di Varāhamihira (VI sec.) e in numerosi *tantra*. Per consolidare il loro governo, i *gupta* si allearono alla casta sacerdotale e si presentarono come sovrani universali (*cakravartin*¹⁰), rappresentanti in terra di Viṣṇu nella forma dell'*avatāra* cinghiale Varāha del quale erano devoti (*parama-bhāgavata*). I *gupta* fecero erigere molti templi dedicati a Viṣṇu e provvidero al loro mantenimento tramite il permesso di raccogliere donazioni esenti da tasse.

2 Il culto delle Dee Madri

Il culto della Dea Madre associato alla fecondità risale a remota antichità come è testimoniato dalle tante figurine femminili di terracotta scoperte negli scavi archeologici di Sheri Khan Tarakai (Bannu, Pakistan) e di Mehrgarh (Kachi, Pakistan) risalenti dal V al III millennio a.C., a Zhob, Kulli e di Nal (Pakistan), Mundigak (Kandahar, Afganistan), Harappa, Mohenjodaro (Pakistan) e altre località in Rajasthan e Punjab risalenti al III-II millennio a.C. Alcune di queste figurine hanno tratti sessuali esagerati o somiglianti alle cosiddette veneri gravide risalenti al

Madurai, Shriranga e Tirupati eretti dai *chola*, *pallava*, *pandya* nell'India del Sud tra il VII e il XVII sec. e in Cambogia ad Angkor eretti dai *khmer* nel XII sec.

¹⁰ Nel senso del re che sta al centro della corte (*mandala*) o attorno al quale tutto ruota. In precedenza il titolo *cakravartin* era stato attribuito al Buddha nel senso di colui che mette in moto (*vartin*) la ruota (*cakra*) del *dharmā*.

paleolitico scoperte in Europa e nel bacino del Mediterraneo. Precede il culto delle immagini del Buddha e delle divinità *hindū*, prosegue ininterrotto accettato in ambito buddhista e *hindū* e continua ancor oggi ad evolversi. A partire dall'epoca *maurya* (IV-II sec. a.C.) in tutta l'India si moltiplicano le rappresentazioni di divinità e semidivinità femminili in idoli, raffigurazioni ornamentali, sigilli e monete. A partire dall'inizio dell'era cristiana acquisisce sempre più rilievo e da espressione religiosa popolare comincia ad essere assunto dai membri delle classi alte *hindū*. I ricercatori parlano di un lento e protratto fenomeno di arianizzazione, brahmanizzazione e sanscritizzazione dei culti delle Dee Madri adottato e incoraggiato dalle caste superiori probabilmente anche in funzione anti-buddhista e anti-jainista. Similmente il processo di arianizzazione assunse la funzione di ascensore sociale per le genti dell'India. In teoria, secondo la *Bhagavad-gītā* 4.13 e 18.41-45 e la *Manu-smṛti* 1.88-91, la casta è determinata dalla nascita, è rigida e determina il dovere o professione prescritta (*jāti-karman*). In realtà erano le professioni che determinavano le caste, i mutamenti politici ed economici creavano nuovi gruppi professionali che si inquadravano nel sistema delle caste. Quando un villaggio grazie a un surplus di produzione agricola o animale, alle risorse minerarie, ai commerci, alle razzie dei villaggi vicini, ecc. diventava una città prospera e importante, si dava una struttura amministrativa al cui apice c'era il re e il suo esercito *kṣatriya*. Allo stesso modo i commercianti diventavano *vaiśya* e gli artigiani-operai diventavano *sūdra*. Coloro che vivevano di caccia, non gli *kṣatriya* che cacciavano per divertimento e che si impiegavano ai lavori più umili e impuri diventavano furicasta. Ogni individuo si collocava nel sistema delle caste, né accettava i doveri, i criteri di purezza-impurità e i tabù di endogamia e commensalità. La casta sacerdotale dei *brāhmaṇa* proveniente da qualche altra città che si era arianizzata in precedenza attribuiva ai nuovi re una qualche discendenza divina in cambio dall'essere mantenuta per la conduzione dei sacrifici (*yajña*) reali e il culto delle divinità nei templi. Alla originale divinità del clan (*kula-devatā*) o del villaggio femminile (*grāma-devatā*) o maschile (*grāma-devata*) veniva attribuita l'identità generica di Devī, o Viṣṇu o Śiva e il metodo di culto passava dal tribale basato sulla tradizione e sulla lingua locale, al tantrico con il sanscrito come lingua rituale. La maggior parte delle divinità di villaggio sono femminili, ma non mancano divinità maschili come Aiyānar nell'India del Sud, Dharmathākūr in Bengala e Goga in Rajasthan. La prima Dea Madre di origine tribale probabile divinità della vegetazione che viene arianizzata è Durgā le cui più antiche immagini di terracotta scoperte a Mathura (Uttar Pradesh) risalenti al I-II sec. a.C. la rappresentano nella forma di Mahiṣasuramārdinī. Durgā è bella e sorridente, ma è una divinità guerriera, cavalca un leone, nelle sue molte braccia regge delle armi e uccide il demone bufalo Mahiṣa. Tradizionalmente è adorata dalla casta militare (*kṣatriya*) che a lei dedicano fortezze (*durga*), armi (*āyudha*) e armature (*kavaca*). Nel giro di pochi secoli questo particolare tipo di immagini di immagini di Durgā si diffonde in tutta l'India. Nei *veda* i prodromi del culto di Devī si trovano nel *Devī-sūkta* (*Rg-veda* 10.8.125) dove Vāc figlia del ṛṣi Ambhṛṇi descrive se stessa, nel *Rātri-sūkta* (*Rg-veda* 10.8.127) dedicato alla divinità della notte e nel più tardo *Śrī-sūkta* (*Rg-veda*, *baṣkala-sākhā*) dedicato alla Dea della fortuna Lakṣmī. Altrove sono menzionate Pṛthvi (la terra), Uṣas (l'alba), Āditi (la madre), Rātrī (la notte sorella di Uṣas), Āpas (le acque) dalla quale derivano le *āpsaras* e le *surasindarī* puraniche, Śacī (la consorte di Indra), Araṇyānī (Dea delle foreste), Varūtrī (Dea delle mandrie) e molte altre. Nei *Veda* Śrī o Lakṣmī è detta essere consorte di Indra, di Soma o di Kuvera, in epoca puranica diventa la consorte di Nārāyaṇa e più tardi in alcuni *tantra* come il *Lakṣmī-tantra* diventa autonomo.¹¹ Le immagini di Lakṣmī degli elefanti (Gāja-Lakṣmī), l'elefante è l'animale auspicioso associato alla nascita del Buddha e Lakṣmī del fiore di loto (Padma-Lakṣmī) simbolo di purezza, appaiono come motivo ornamentale negli *stūpa* buddhisti di epoca *maurya* (IV-II sec. a.C.) a Sanchi, Bharhut, ecc. e nelle monete di epoca *suṅga* (II sec. a.C.) in uso a Ujjain (Madhya Pradesh), Kosambi (Uttar Pradesh) e

¹¹ Recentemente il culto tantrico di Lakṣmī ha assunto l'ottuplice forma di *Aṣṭalakṣmī*: l'originale Ādi-Lakṣmī, della ricchezza Dhana-Lakṣmī, dell'abbondanza agricola Dhānya-Lakṣmī, della abbondanza di animali Gāja-Lakṣmī, della progenie Santāna-Lakṣmī, della vittoria Vijaya-Lakṣmī, della sovranità Rāja-Lakṣmī e della conoscenza Vidyā-Lakṣmī.

Mathura (Uttar Pradesh). Tra i *vaiṣṇava* furono i dodici *alvar* (dal VI al IX sec.) seguiti da Yamunācārya (XI sec.) e da Rāmānuja (XII sec.) i primi ad integrare in modo paritario il culto di Lakṣmī o Śrī e delle sue espansioni come Bhū e Nilā con il culto di Viṣṇu una antica divinità vedica. Ma nel *Rg-veda* 10.59, nell'*Atharva-veda* 5.7.9, nella *Taittirīya-brāhmaṇa* in 1.6.1.4 e nel *Satapatha-brāhmaṇa* 5.2.33 sono menzionate anche divinità femminili maligne come Nirṛti personificazione della morte, Jyesthā della distruzione, Alakṣmi della miseria e molte altre che condividono molti aspetti delle più tarde *mātrkā* e *dāśamahāvidyā* puraniche e tantriche. Il più antico riferimento a Durgā-Kātyāyanī è il *durgā-gāyatrī* che si trova nella *Taittirīya-āranyaka* 1.33, mentre nella *Maitrayāṇī-sammhitā* del *Kṛṣṇa-yajurveda* si trova il *gāyatrī-mantra* di Gaurī. Nel *Mahābhārata* si trovano riferimenti a Durgā nel cap. 6 del *virata-parvan* dove Yudhisthira e i suoi fratelli all'inizio dei dodici anni di esilio dopo aver nascosto le armi tra i rami di un albero *samī* offrono un inno a Durgā perché le protegga e nel cap. 23 del *bhīṣma-parvan* dove su consiglio di Kṛṣṇa, Arjuna si prepara alla battaglia di Kurukṣetra offrendo un inno a Durgā. Nel dizionario *Amarakośa* di Amarasimha (IV-V sec.) c'è forse la più antica lista di nomi di Devī che comprendono quelli delle nove forme di Durgā (*navadurgā*) che corrispondono alle sue nove età adorate durante le nove notti del festival autunnale di *navaratri*.¹² Il processo di arianizzazione di Durgā termina all'epoca della composizione del *Devī-māhātmya* (VI sec. d.C.) costituito dai cap. 81-93 del *Mārkaṇḍeya-purāṇa*. Nel *Devī-māhātmya* i culti della moltitudine di Dee Madri precedenti si fondono nella figura di Durgā-Mahādevī che tutte le integra. Le Dee madri delle società indigene (*ādivāsīn*) indiane come i *munda* in Bihar e Orissa, i *santhal* in Bengala, i *gond* e i *khondh* in Madhya Pradesh, Maharastra e Orissa composte da cacciatori, contadini e allevatori, rispondevano alle loro preoccupazioni più pressanti che erano le malattie degli uomini e degli animali, la progenie, le piogge monsoniche troppo scarse o troppo abbondanti dalle quali dipende la produzione di grani, verdura e foraggio per gli animali. Per ringraziare dei raccolti e della prosperità del villaggio e per contrastare le calamità, i contadini e allevatori del villaggio si rivolgevano a divinità femminili della terra, dei fiumi, delle foreste, delle malattie, ecc. Ancora oggi in tutta l'India i culti delle *grāma-devatā* e delle *kula-devatā*, le tante Mātā o Amman (dal tamil e telegu madre, donna e Dea), oltre alle divinità delle malattie (Śaṣṭhī, Sitalā, Mariyamma, ecc.), dei serpenti (Manasā), degli spiriti benigni delle vedove suicide (Satī Devī) in Rajasthan o maligni degli spiriti vendicativi delle donne violentate o morte di parto (*churel*), sono espressione dell'hinduismo più popolare praticato nei villaggi. Spesso queste divinità locali femminili, sono adorate in forma aniconica in edicole, tabernacoli eretti in piattaforme poco elevate nei pressi dei villaggi, sulla sommità di colline, in isole sui fiumi, ai piedi di particolari alberi, termitai o antri naturali. Si tratta di pali di legno come le Stambheśvarī del distretto di Ganjan (Orissa), monoliti informi coperti di vermiglio sui quali a volte sono appiccicati un paio di occhi di madreperla, un orecchino o qualche altro ornamento femminile come le Samaleśvarī di Sambalpur (Orissa) e le Khambeśvarī di Sonapur (Orissa) i cui culti risalgono almeno al V sec. d.C. Altrimenti si tratta di statue e bassorilievi rozzamente scolpite, dissotterrate, erose da agenti atmosferici o anche dalle attività di culto. Alcune di queste divinità di villaggio che in origine provenivano da una foresta, un fiume, ecc. furono trasferite in un piccolo tempio nel villaggio e quando il villaggio divenne una città fu costruito per loro un grande tempio affidato a sacerdoti *brāhmaṇa*. In tal caso il processo di arianizzazione e sanscritizzazione è stato completo come l'originale Kamekhā dei tribali *khāsī* a Guwahati (Assam) diventa Kāmakhya Devī, Rañkinī dei tribali *santal* a Ghatasila (Burdwan, Bengala) che diventa Rukminī Devī, Vindhyaśinī dei cacciatori *bhil* e *sabara* a Mirzapur (Uttar Pradesh) che diventa Subhadrā sorella di Kṛṣṇa, Ellamma dei cacciatori *madiga* a Golkonda (Hyderabad, Andhra Pradesh) che diventa Durgā-Jagadambā, Minākṣī dei pescatori tamil a Madurai (Tamil Nadu) che diventa Pārvatī sposa di Śiva e molte altre, ma in altri casi in tutta l'India il processo non è concluso. Per quanto riguarda le

¹² Śailaputrī (Pārvatī figlia dell'Himalaya), Brāhmacāriṇī (celibe dedita ad asceti), Katyayani (adorata dal *ṛṣi* Katyayana), Gaurī (dalla carnagione dorata), Cāndraghantā (ornata dalla mezzaluna), Siddhidātṛī (che concede ogni perfezione), Kuśmāṇḍā (la regina degli spiriti maligni), Skandhamātā (madre di Skandha) e Kalaratrī (la Dea del tempo o della morte).

divinità maschili i casi più evidenti di arianizzazione di culti tribali sono Nilamādhava a Jagannatha Puri (Orissa) che diventa Buddha, Śiva e Jagannātha-Kṛṣṇa, Khandoba e Mhalsā a Jejuri (Puna, Maharashtra) che diventano Śiva e Pārvatī e le divinità zoomorfe come Nṛsimadeva (Viṣṇu) ad Ahobilam (Kurnool, Andhra Pradesh) e Gaṇeśa a Idagunji (Karnataka). In un villaggio ci possono essere più *grāma-devatā* alle quali sono affidati compiti diversi come la protezione dai demoni (*rākṣasa*), dagli spiriti maligni maschili (*bhūta*, *preta*, *piśaca*, ecc.) e dagli spiriti femminili (*vetāhī*, *bhaginī*, *grahī*, *yātudhānī*, *dākinī*, *piśacī*, ecc.) che portano malattie, infertilità, carestie e morte. Le *grāma-devatā* fanno parte integrante del villaggio e a loro la gente del villaggio di ogni casta tende ad offrire un culto intimo ma intriso di timore perché se trascurate anziché proteggere diventano esse stesse propagatrici di malattie e morte. Il loro culto è più profondo di quello rivolto alle distanti divinità cosmiche *hindū* (Viṣṇu, Śiva e Devī) i cui templi di cui si possono anche essere presenti nei templi del villaggio, il cui culto è affidato a sacerdoti *brāhmaṇa* e nei cui templi la gente di bassa casta non è neanche ammessa. In varie località dell'India nel mese di *jyeṣṭha* (Maggio-Giugno) prima dell'arrivo dei monsoni viene celebrato il *rāja-saṅkrānti* il festival del termine del ciclo mestruale della Dea Madre Terra con la chiusura dei templi di Devī e la sospensione per tre giorni del lavoro dei campi. Come le donne durante le mestruazioni per tre giorni sono contaminate e infeconde così le Dee Madri sono impure e inavvicinabili. Il termine sanscrito *ṛtu* indica il ciclo delle sei stagioni dell'anno e quello delle mestruazioni. Il quarto giorno quando le Dee riacquistano purezza e fecondità si tengono i festival come l'*harcāṇḍī* in Orissa e Bihar e l'*ambuvācī* di Kāmakhya a Guwahati (Assam). In Kerala un festival analogo chiamato *uccāral* viene celebrato nel mese di *pauṣa* (Gennaio-Febraio). Lo spargimento del sangue nei sacrifici di animali sempre di sesso maschile e un tempo di uomini è un elemento fondamentale del culto delle divinità femminili. Fino alla proibizione ufficiale degli inglesi nel 1835, sacrifici umani erano offerti a Kāmakhya Devī a Guwahati (Assam), a Tāmreśvari o Kucāikhāti 'colei che si nutre di carogne' a Sadiya (Tinsukia, Assam), a Durgā a Nartiang (Meghalaya), a Tārā a Rampurhat (Bengala), a Raṅkinī a Bardhaman (Bengala), a Kālī nel forte Kālīnjara a Band (Uttar Pradesh), alla zoomorfa Vindhyaśinī dalla testa di uccello a Mirzapur (Uttar Pradesh), alle nove Dee delle colline Śivalik (Himachal Pradesh e Uttarachal), a Śilā Mātā¹³ (Kālī) nel forte di Amber (Jaipur, Rajasthan), a Caṇḍikā a Cuttak (Orissa), all'amorfa Khambeśvari ad Aska (Ganjam, Orissa), a Vyāgrhā Devī a Kullada (Bhanjanagar, Orissa), a Cānuṇḍā del Vaital Deul a Bhubaneśvara (Orissa). Nelle *śruti* si parla di sacrifici umani (*puruṣamedha-yajña*) nel *Satapatha-brāhmaṇa* 13.6-7 dove è parte del *sarvamedha-yajña* e nel *Sāṅkhāyanaśrauta-sūtra* 16.10-14, tuttavia pare fosse poco praticato se non abbandonato già in epoca vedica. Di sacrifici umani a Devī si parla chiaramente in vari *śākta-purāṇa* come nei cap. 57 e 71 del *Kālīkā-purāṇa* (XI sec.), nel cap. 4 del *Muṇḍamālā*, nel cap. 6 del tardo *Mahānirvāṇa-tantra*, in vari altri *śākta-tantra* e compendii. Se ne parla anche nel cap. 6 quinto *skāndha* del *Bhāgavata-purāṇa* dove è narrata la storia del *brāhmaṇa* Jada Bharata rapito dai briganti per essere sacrificato a Kālī e nel cap. 7 nono *skāndha* dove è narrata la storia ripresa dall'*Aitareya-brāhmaṇa* 7.13-18 del *brāhmaṇa* Śunaḥsepa acquistato da Rohita per essere sacrificato a Varuṇa. Riferimenti a sacrifici umani nel *kāvya* sanscrito si trovano nel *Vāsavadatta* di Subandhu (V sec.), nel *Daśakumāracarita* di Daṇḍin (VII sec.), nel *Kādambarī* e nell'*Harsacarita* di Bāṇabhaṭṭa (VII sec.), nel *Gauḍavaḥo* di Vakpati (VII sec.), nel *Varāṅgacarita* di Jatasimhanandi (VII-VIII sec.), nel *Mālatīmādhava* di Bhavabhūti (VIII sec.), nel *Kathāsaritsāgara* di Somadeva (XI sec.), nel *Rājatarāṅgiṇī* di Kalhaṇa (XII sec.) e nei poemi tamil *Silappadikaram*, *Manimekalai* (III sec. d.C.) e *Kalīngattuparani* (XI sec.) dove dei predoni offrono sacrifici umani a Dee simili a Kālī chiamate Aiyai e Kadamarselvi. In tutta l'India regolarmente nei templi di Kālī e occasionalmente nei templi di Durgā si eseguono sacrifici animali ognuno dei quali

¹³ L'immagine sacra di Śilā Mātā fu portata dal Bengala ad Amber da Man Singh I nel 1604 come bottino di guerra in seguito alla riannessione del Bengala all'impero *moghul* di Akbar. Ad Amber i sacerdoti addetti al suo culto giustificano l'inusuale posa della divinità raccontando che essa distolse lo sguardo dal disgusto volgendosi a destra quando, in seguito alla proibizione inglese, per la prima volta le venne offerta la testa un caprone anziché quella di un uomo.

possiede un valore simbolico, il gallo rappresenta l'avidità, il caprone la lussuria, il bufalo l'ignoranza, ecc. Ultimamente la maggiore sensibilità al trattamento degli animali sta incoraggiando la rottura di noci di cocco in sostituzione del taglio delle teste degli animali, lo spargimento di poche gocce di sangue da una incisione in un orecchio di un caprone o l'uso del *guruti* una polvere di curcuma e limoni calcificati che mischiata con acqua produce un liquido rosso brillante in sostituzione del sangue. L'unico caso di sacrifici di animali offerti a Viṣṇu pare essere quello di caproni offerti un giorno alla settimana nel più isolato dei templi di Nṛsiṃha tra i nove di Ahobilam (Kurnool, Andhra Pradesh), ma è stato interrotto quando la *vaiṣṇava śrī-sampradāya* ha assunto il controllo dei nove templi. I sacrifici animali e pare anche di uomini di bassa casta erano inclusi nella tradizione vedica. L'idea era quella di sacrificare o rendere sacre alcune sostanze preziose da offrire agli Dei attraverso il fuoco: una piccola quantità del cibo quotidiano nel focolare domestico e una piccola quantità di cereali, legumi, latte, burro chiarificato, carne e sangue degli animali nei grandi sacrifici. In accordo alla *Bhagavad-gītā* 3.10-12 gli Dei soddisfatti avrebbero ricambiato provvedendo alla prosperità degli uomini. Nei sacrifici vedici le vittime erano animali di sesso maschile domestici, quindi 'puri' come cavalli, tori, caproni, arieti, asini, muli e uomini e venivano soffocate fuori dal recinto sacrificale senza spargimento di sangue. Mentre nei culti delle Dee Madri tribali, del villaggio o nei culti tantrici venivano sacrificati anche animali selvatici, quindi 'impuri' e preferibilmente dal pelo o piumaggio nero. Le vittime sacrificali venivano decapitate nel tempio di fronte alla divinità femminile, la testa era presentata alla divinità, il suo sangue abbondante veniva cosparso sulla divinità e impregnava la terra. L'atto della decapitazione era sempre svolto da *sūdra* o fuoricasta, mai da *brāhmaṇa* per i quali era squalificante anche solo l'essere ingaggiati in un tempio dove si eseguivano sacrifici animali. Il sangue è un liquido vitale e prezioso, il latte materno lo sperma maschile sono considerati l'uno una trasformazione e l'altro l'essenza. Assorbendo il sangue-sperma, la terra e la donna ambedue considerate campo (*kṣetra*¹⁴) diventano feconde. Il rosso sangue mestruale e il bianco sperma (e il latte materno) sono potenti sostanze impure e inauspiciose, l'emorragia conduce alla debolezza e alla morte, ma contemporaneamente sono sostanze auspiciose perché veicolano la vita. Tutto ciò che è connesso alla sessualità e alla procreazione è contaminante, ma poiché è inevitabile averci a che fare, il contatto deve essere regolato attraverso i sacramenti (*samskāra*) del matrimonio, della nascita, della prima mestruazione della ragazza che né segnala l'inizio della capacità di procreare, ecc. che trasformano l'impuro e inauspicioso in eventi gioiosi per la famiglia e il villaggio. Le Dee Madri combinano aspetti di fertilità, sensualità e vitalità e aspetti contaminanti, distruttivi e mortali da matrigine. L'idea sottintesa del festival delle mestruazioni delle Dee Madri è che malgrado il loro grande potere, si stancano di proteggere il villaggio e di rendere fertili uomini, donne, animali e campi e si incolleriscono con gli uomini. Per qualche giorno ogni anno dopo il raccolto, le Dee Madri hanno bisogno di riposare e rinvigorirsi e i festival e le offerte di sangue-sperma servono a questo scopo. Le irate Dee matrigine celibi e indipendenti, soddisfatte dell'offerta del sangue, si calmano e ridiventano materne, feconde e auspiciose. In autunno si celebrano anche i festival particolari di Durgā (*navarātri*) e di Kālī (*kālī-pūjā*). Spesso durante questi i festival delle Dee le donne di bassa casta (*mātāṅgī*), prostitute (*veśya*) ed eunuchi (*hijrā*) si ubriacano, danzano selvaggiamente, cantano canzoni oscene, fanno gestacci e sputano sui membri di alta casta del villaggio che per un giorno all'anno, sopportano di buon grado poiché è detto che questi comportamenti procurano piacere alle Devī. Durante i festival si tengono letture puraniche dei miti che riguardano Devī e le loro rappresentazioni teatrali che vertono sull'uccisione da parte di Durgā o Kālī dei demoni Mahiśa, Sumba e Nisumba, Canda e Munda, ecc. L'atmosfera è carica di erotismo, i demoni sono attratti sessualmente da Devī e la vogliono possedere, ciò la indigna, combatte e li uccide. L'attore che interpreta Devī si immedesima a tal punto con lei da esserne posseduto e si comporta con il pubblico che assiste come le *mātāṅgī*. Devī può dimorare ovunque, in un sasso,

¹⁴ *Manusmṛti* 9.32 'Secondo la tradizione la donna rappresenta il campo e l'uomo il seme, tutti gli esseri viventi sono originati dall'unione del seme e del campo ...'

un legno, un termitaio, un fiume (Gaṅgā Devī, Yamunā Devī, ecc.), un idolo debitamente installato (*mūrti*), un vaso colmo d'acqua (*kumbha*), un diagramma geometrico di culto (*yantra*), perfino in un cadavere nei riti tantrici sinistri più estremi (*śava-sādhanā*), ma le donne di qualunque casta e giovani in particolare, in quanto donne posseggono un frammento della sua potenza (*śakti*) creatrice, sono naturalmente uno dei luoghi più adatti dove ella si può incarnare ed essere adorata. Nel festival di *navarātri* descritto nel *Kulārṇava-tantra* 10.20-33 e in vari manuali che si svolge nel mese di *āsvini* (Settembre-Novembre) Durgā è adorata per e nove notti in nove bambine, una per notte. Nel rito di adorazione delle bambine *kanyā-pūja* descritto nel cap. 23 del *Jñānārṇava-tantra* e in altri *tantra* Devī è adorata in sedici bambine di età da uno a sedici anni, una per notte. In questi casi Durgā o Devī è adorata in alcune bambine temporaneamente, ma nel caso delle undici Kumārī nepalesi (*taleju*) la cui tradizione risale al XIII sec., per mezzo di complessi riti tantrici Devī è invitata a risiedere permanentemente nel corpo di bambine appartenenti alla casta *sakhya* degli orafi dai tre ai cinque anni e che mostra 32 segni auspiciosi. Queste bambine diventano delle vere e proprie Dee viventi e come tali sono adorate fino all'arrivo della loro prima mestruazione quando saranno sostituite. Altrimenti sono 'dismesse' in anticipo se per qualsiasi ragione sanguinano, toccano il suolo o si ammalano. Devī comunque può prendere possesso di un corpo femminile di sua iniziativa, nei villaggi queste ragazze e donne possedute funzionano da oracoli e guaritrici. Nel *Mālinivijayottara-tantra* 3.53-54, nel *Jayadratha-yāmala* 3.14.72 e nel *Kūbjikāmātā-tantra* 10.82 si distingue tra possessione di spiriti maligni maschili o femminili (*bhūtāveśa* o *grahi-āveśa*) e possessioni divine (*bhāvāveśa*). Descrivono i sintomi (*lakṣaṇa*) di tipo epilettico che caratterizzano le possessioni degli spiriti maligni come i tremori, il rotolare per terra, la bava alla bocca, ecc., e quelli delle possessioni divine come il conoscere il passato, il presente e il futuro (*trikāla-jñā*), l'improvvisa e approfondita conoscenza delle scritture (*sāstra-jñā*), portentosi (*aścarya-kriyā*), ecc. Fin dall'epoca vedica in India il culto delle Dee Madri assume la forma delle semi-divinità della fertilità e dell'acqua serpentine (*nāginī*) e arboree (*vrkṣakā-yakṣinī*) che rappresentano la forza rigeneratrice della natura. Gli *yakṣa* e le *yakṣinī* sono già menzionati da Pāṇini (V sec, a.C.) nell'*Āṣṭādhyayī*, nei *Jātaka* buddhisti (III-II sec. a.C.), nel *Mahābhārata* (II sec. a.C. - II sec. d.C.) e nella più tarda letteratura puranica, sono rappresentati nelle sculture ornamentali degli *stūpa* e dei *caitya* buddhisti di epoca *maurya* (III sec. a.C.) e di epoca *suṅga* (II sec. a.C.) in Gandhara e a Mathura, Sanchi, Bharhut, ecc. e nelle sculture ornamentali dei templi *hindū* di epoca *gupta* (IV-VI sec.) Anche le *yakṣinī* sono Dee ambigue, come semidee maligne non sono diverse dalle più tarde *dākinī*, *yoginī*, *paśācī*, ecc., streghe cannibali volanti che si trasformano in ninfe per ammalare i viandanti, che procurano malattie, ecc. Mentre come semidee benefiche rappresentano la fortuna, l'abbondanza e la fertilità e sono raffigurate come *śālabhaṅjikā*, in piedi al fianco di un albero *śāla* (*shorea robusta*), con il corpo piegato in tre curve (*tribhaṅga*) e con la mano destra che piega un ramo dell'albero che fiorisce al loro tocco. Le *śālabhaṅjikā* si evolvono nelle ninfe celesti (*āpsaras* e *surasundarī*) in origine divinità delle fonti che ornano i templi *hindū* nell'India centrale e nel Nord di epoca *chālukya*, *chandela* e *hoysala* (dal VI al XIV sec.) Nell'India centrale dal VI sec. d.C. fino alla caduta dell'impero *hindū* di Vijayanagara nel XVII sec. gli antichi culti delle Dee Madri pre-aryane si evolvono nelle molte immagini femminili nude, distese sulla schiena o accovacciate e a braccia sollevate chiamate Lajja Gaurī (Gaurī imbarazzata) o Nagna-mātā (madre nuda). Queste immagini che scandalizzarono i primi archeologi inglesi furono identificate da S. Kramrish in 'An image of Aditi Uttanapada' (1956) con la Āditī Uttanāpada o Āditī in travaglio menzionata nel *Ṛg-veda* 10.92 e 10.72.3-4. La particolare posa delle Lajja Gaurī è di fatto ambigua potendo indicare sia la ricettività sessuale che l'atto di partorire dove sembra trattarsi di una puerpera assistita da attendenti. In ambedue i casi si tratta comunque evidentemente di culti della fertilità. Le più antiche immagini di Lajja Gaurī sono quelle risalenti all'epoca *chālukhya* (VI sec.) di Ter (Maharashtra) oggi esposta al museo di Ter e una seconda proveniente dal complesso templare *śaiva* Navabrahma di Alampur (Bhind, Madhya Pradesh) oggi esposta al museo archeologico di Alampur. Talvolta le Lajja Gaurī sono raffigurate prive di testa come Nagna-Kabandhā (torso nudo) o con un fiore di loto che sostituisce

la testa denominate Sakambharī divinità arboricole della fertilità e sono variazioni del tema auspicioso del vaso colmo d'acqua (*pūrṇa-kumbha*) rappresentazione simbolica del fecondo grembo femminile. La tradizione popolare in Maharashtra e Andhra Pradesh attribuisce alle Lajja Gaurī l'identità di Renukā-Yellamma¹⁵ il cui mito è narrato nel cap. 116 del *vana-parvan* e nei cap. 95-96 dell'*anuṣāsana-parvan* del *Mahābhārata*, nel cap. 16 nono *skandha* del *Bhāgavata-purāṇa* e in vari altri *purāṇa*. Renukā viene decapitata dal figlio Paraśurāma per ordine del padre Jamadagni perché si è lasciata contaminare da pensieri impuri. Renukā riottiene la vita per intercessione di Paraśurāma, ma è ripudiata da Jamadagni poiché l'onore è perduto.

3 Le dottrine e i riti tantrici

Il carattere rituale di tanti testi tantrici deriva dall'elaborata procedura dei sacrifici vedici contenuta nelle *brāhmaṇa* e nei manuali (*śrāvata-sūtra*) talmente complicata che F. Staal in 'Rules without meaning - rituals, mantras and the human sciences' (1989) la ritiene fine a se stessa. I *brāhmaṇa* autori della letteratura tantrica hanno sviluppato una gran mole di rituali di culto esteriori e interiori così elaborata che sorpassa i già complicati rituali dei trattati religiosi. Ma nei *tantra* il ritualismo non è insensato, si tratta di ritualismo magico che trova precedenti diretti nell'*Atharva-veda* il più recente dei quattro *veda*. Oltre la metà degli inni dell'*Atharva-veda* sono esorcismi e incantesimi atti alla cura delle malattie (*bhaiṣajya*), alla longevità (*āyusya*), alla prosperità (*pauṣṭika*), alla sottomissione delle donne (*strī-karman*), alla quiete domestica e sociale (*sāmmanasya*), al benessere e protezione dei re (*rāja-karman*) e alla distruzione dei nemici (*śyena*) non dissimili dai riti di magia bianca e nera (*abhicāra*) contenuti nei testi tantrici. In parte la *Sāma-vidhāna-brāhmaṇa*, la *ṣaḍvimsā-brāhmaṇa* ambedue appartenenti al *Sama-veda* e il cap. 37 dell'*Agni-purāṇa* (IV-V sec.), per via del loro contenuto rituale magico, sono considerate proto-tantriche. In vari *tantra* come nel cap. 4 dello *Yoginī-tantra*, nel cap. 16 del *Kulārṇava-tantra*, nel cap. 7 del *Bṛhatnīla-tantra* e nel cap. 3-4 del *Bṛhattantrasāra* e nei compendi come nel cap. 25 del *Mantramahodadhi* di Mahīdhāra (XVI sec.) sono descritti i riti del *ṣaṭ-karman* che servono uccidere (*māraṇa*) i nemici, confonderli (*mohana*), dominarli (*vaśīkaraṇa*), sconfiggerli (*ucchātana*), creare conflitti tra di loro (*vidveṣaṇa*) e renderli inermi (*stambhana*). Il *Netra-tantra*, l'*Uḍḍāmara-tantra*, il *Sābara-tantra*, l'*Uḍḍīśa-tantra*, il *Pheṭkārīnī-tantra* e il *Bhūtaḍāmāra-tantra* trattano prevalentemente di magia ed esorcismi, mentre il *Kūmara-tantra*, il *Kāmaratna-tantra*, il *Gāruḍa-tantra* e l'*Haramekhala-tantra* trattano di magia e medicina. I prodromi di alcuni riti tantrici come la suzione dell'acqua dal palmo della mano (*ācamana*), le purificazioni rituali (*śuddhi*¹⁶), l'imposizione di *mantra* sul corpo (*nyāsa*¹⁷) e l'uso dei *bīja-mantra*, si trovano

¹⁵ Renukā-Yellammā è anche chiamata Korravai e Kotavi e al suo culto è associato il fenomeno delle *devadasi* e della comune prostituzione. Un riferimento alla Dea nuda Kotavi si trova nel *Bhāgavata-purāṇa* 10.63.20.

¹⁶ Le cinque forme di *śuddhi* rituali sono descritte in vari *tantra* tra i quali nel cap. 10 della *Jayākhya-saṁhitā*, nel *Kulārṇava-tantra* 6.16-21, nel *Bhūtaśuddhi-tantra*, nel *Mahārthamañjarī* di Maheśvarānanda (XII sec.) e in ogni manuale di culto (*paddhati*) *śākta*, *śaiva* e *vaiṣṇava*. Si tratta della purificazione del proprio corpo (*ātman-suddhi*) con un bagno, del luogo (*sthāna-suddhi* e *āsana-suddhi*) con la pulizia, aspersioni d'acqua e *mantra*, degli articoli (*dravya-suddhi*) con aspersioni d'acqua, *mantra* e *mudrā*, degli elementi (*bhūta-suddhi*) che costituiscono il corpo del tantrico con gli esercizi di respirazione (*prāṇāyāma*) e l'applicazione dei *mantra* (*nyāsa*) sul corpo e dei *bīja*, *mula* e *gayatri-mantra* (*mantra-suddhi*) per la loro corretta pronuncia recitandoli con le 50 lettere dell'alfabeto sanscrito in senso ordinario e inverso. Un rito associato al *bhūta-śuddhi* è la distruzione (*aghamaṣaṇa*) del peccato dove in meditazione viene visualizzata nell'ombellico la personificazione del peccato (*pāpa-puruṣa*) un nero omuncolo, che per mezzo di cicli di *prāṇāyāma* viene seccato con il *bīja-mantra* del vento *yām*, bruciato con il *bīja-mantra* del fuoco *rām* e lavato via con il *bīja-mantra* dell'acqua *vām*.

¹⁷ Lo scopo dell'imposizione azione dei *mantra* sul corpo è quello di divinizzarlo in modo da renderlo adatto all'adorazione della divinità o di identificare l'adoratore con la divinità in base alla nota ingiunzioni tantrica: *devam bhūtvā devam yajet* 'per adorare la divinità è necessario essere divini' che probabilmente deriva dalla *Bṛhadāranyaka-upaniṣad* 4.1.2-7: *devo bhūtvā devānāpyeti ya evam vidvānetadupāste* 'essendo divenuto divino, consegua gli Dei colui che conoscendo questo, medita su di

già nella *Taittiriya-āraṇyaka* 2.11.4.27, nel *Gobhila-gr̥ha-sūtra* 1.2.5, nell'*Aitareya-āraṇyaka* 3.2 e in vari altri passi degli *śrauta-sūtra*. Inoltre si parla di *cakra* e di canali (*nadī*) che avranno fondamentale importanza nella metafisiologia del corpo tantrico già nell'*Atharva-veda* 10.2.31 e 15.15.2-9 e nella *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4.2.3. Nei *Veda* il termine *mantra* indica le strofe degli inni (*sūkta*) o le parti in prosa delle formule sacrificali (*yajus*). Di ogni inno e formula sacrificale i manuali vedici (*Kalpa-sūtra*) indicano il saggio rivelatore (*ṛṣi*), il metro (*chandas*) e le regole della corretta recitazione (*vinīyoga*). Anche alcuni *tantra* oltre ai *nyāsa*, al metodo di perfezionamento (*puraścaraṇa*), al frutto (*phala*), ecc., probabilmente per darsi un'aura vedica, dei *mantra* tantrici che prescrivono indicano il *ṛṣi* rivelatore, il metro, ecc., Spesso i *mantra* tantrici sono parole o sillabe singole o in sequenza senza significato, la loro sacralità non dipende dal senso compiuto dei suoni o delle parole che li compongono, ma dalla potenza intrinseca della sequenza dei suoni o delle parole. Se pronunciati in modo corretto si ritiene che i *mantra* generino una risonanza interna che permette al recitatore di avere la visione della divinità (*darśana*) che può concedere i poteri soprannaturali (*siddhi*) o la liberazione (*mokṣa*). Tutta l'enfasi sulla correttezza della pronuncia non trova riscontro in India considerando quanto i *mantra* vengono distorti dalle dizioni locali del sanscrito. Nella *Manu-smṛti* 2.85-87 è detto che ci sono tre modi di recitazione dei *mantra*: udibile (*vācika*), sommesso (*upāñśu*) e mentale (*mānasa*) la cui difficoltà e merito è crescente nello stesso ordine. Nello sviluppo della teoria dei *mantra*, il tantrismo ha integrato la teoria dello svelamento (*sphoṭa*) del significato delle parole (*vākhyā-vāda*) dei grammatici (*vaiyākaraṇa*) Patañjali (II sec. a.C.) e Bhartṛhari (V sec.) e la teoria *pūrva-mīmāṃsā* del suono (*varṇa-vāda*) sostenuta da Kūmarila Bhaṭṭa e Prabhākara (VIII sec. d.C.) L'idea è che c'è una relazione permanente tra l'oggetto e la parola composta di suoni che lo indica, ciò che li lega è lo *sphoṭa* il dischiudimento del significato, l'essenza del suono. Le parole sono formate dalle cinquanta lettere (*varṇa*) dell'alfabeto sanscrito (dalla *a* alla *h*), ma non è l'uomo che attribuisce significato alle parole, il loro significato è eterno e indipendente. Per questo motivo secondo i *mīmāṃsaka* non è necessario che il recitatore dei *Veda* e dei *mantra* conosca il significato di quello che sta recitando purché la recitazione sia corretta. L'origine delle parole è un processo creativo che ripete in piccolo il grande processo della creazione cosmica. Le sette vocali o tutte le 50 lettere dell'alfabeto sanscrito sono chiamate piccole madri (*mātrkā*). Alla teoria *varṇa-vāda* dei *mīmāṃsaka* si opponeva la teoria *vākhyā-vāda* di Patañjali autore del *Mahābhāṣya* e di Bhartṛhari autore del *Vākhyapadīya* secondo il quale la potenza del linguaggio si trova nel significato delle parole che costruiscono ogni tipo di frasi anche ordinarie purché sensate e grammaticalmente corrette. Secondo Bhartṛhari ci sono tre livelli della parola: udibile (*vaikharī*), il secondo (*madhyamā*) è inudibile e riguarda i *mantra* e il terzo (*paśyantī*) riguarda il *Brahman*. Lo *śaiva* Somānanda (X sec.) autore dello *Śivadr̥ṣṭī* aggiunge un quarto livello evolutivo della parola: *parā* o trascendentale. Le tradizioni tantriche *vaiṣṇava*, *śaiva* e *śakta* aderirono alla teoria *varṇa-vāda* dei *mīmāṃsakā* attribuendo potenze divine ai loro *mantra* equiparandoli a quelli vedici. In alcuni testi tantrici come nel cap. 15-16 *Kulārṇava-tantra* la scelta del *mantra* al quale il *dikṣa-guru* inizia il discepolo dipende da una serie di calcoli basati sui *maṇḍala* del tema natale del discepolo (*rasi-cakra* e *nakṣatra-cakra*) usati in astrologia. Per mezzo degli stessi *maṇḍala* l'astrologo consiglia i genitori naturali il nome da dare ai figli. Nel *Kulārṇava-tantra* 15.81-85 e nel *Mantramāhodadhī* i *mantra* sono classificati in *siddha*

ciò' I *nyāsa* si distinguono in *kara-nyāsa* dove i *bija* o i *mātrkā mantra* sono applicati sulle dita delle mani e *aṅga-nyāsa* dove sono applicati sul corpo. L'applicazione sul corpo dei segni settari (*tilaka*) *vaiṣṇava* (*ūrāhva-puṇḍhra*) e *śaiva-śakta* (*tripuṇḍhra*) a cominciare dalla fronte, è una forma di *aṅga-nyāsa*. Nei riti di installazione (*pratiṣṭhana*) della divinità, i *nyāsa* sono usati allo scopo di preparare le immagini materiali (*mūrti*), i diagrammi geometrici (*yantra*), i vasi colmi d'acqua (*kumbha*), ecc., ad accogliere la divinità. I *nyāsa* sono trattati in molti *tantra* e manuali tra i quali nel cap. 9 del *Gāndharva-tantra*, nel cap. 2 del *Tārā-tantra*, nel cap.7 del *Sāradātīlakā*, nel *Tantrasāra* di Kṛṣṇānanda e per i *vaiṣṇava-gauḍīya* nel manuale *Haribhaktivilāsa*.

(efficaci), *sādhya* (accessori), *susiddha* (immediatamente efficaci) e *ari* (nemici). Nel *Kulārṇava-tantra* 16.40-43 è detto che per avere effetto i *mantra* devono essere perfezionati (*puraścaraṇa*) mediante un numero di recitazioni fissato dal *guru*. Il computo del numero dei *japa-mantra* recitati avviene per mezzo di un rosario (*mālā*) composto di 16, 54 o 108 grani di *rudrākṣa* (bacche di *elaecarpus ganitrus*) per gli *śaiva*, di legno di *tulasī* (*ocimum sativa*) per i *vaiṣṇava* e di cristallo di rocca per gli *śākta* contenuto in una sacca e sgranato dal pollice e medio della mano destra. I *gāyatri-mantra* sono digitati sulle falangi della mano destra. Le sette *vaiṣṇava* attribuiscono ai nomi di Viṣṇu, Rāma, Kṛṣṇa, ecc., il valore di *mantra*, il nome è la forma sonora della divinità come l'immagine sacra (*arcā-vigraha*) debitamente installata è la sua forma materiale (*prakṛta*) e visibile. Inoltre i nomi di Viṣṇu sono recitati a voce alta in modo da essere uditi da tutti. La storia di Ajamila narrata nel *skandha* 6, cap. 1-3 del *Bhāgavata-purāṇa* è un esempio del potere salvifico del nome di Viṣṇu. I *mantra* tantrici si dividono in *dhāraṇī*, *bīja*, *mūla* e *gāyatrī*. Le *dhāraṇī* sono brevi formule, parole mutile o prive di senso usate per fissare la concentrazione (*dhāraṇa*). I *bīja-mantra* sono *mantra* seminali sillabici delle divinità *hindū*, come un minuscolo seme di un albero contiene potenzialmente un intero albero, così il *bīja* contiene la divinità. Il *mantra om̐* è il *bīja* omnicomprensivo considerato essere la rappresentazione sonora del *Brahman* e il miglior strumento di meditazione (*dhīya-ālamba*) su di esso. Alcuni *bīja-mantra* come l'arma *phaṭ* sono chiaramente onomatopeici. I *bīja lam̐, vaṃ yaṃ, raṃ e haṃ* rappresentano i cinque elementi materiali (*mahābhūta*) la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco e l'etere e la serie dei *cakra* disposti lungo la *śuṣumnā-nāḍī*. Il *bīja* generico *hr̐m̐* delle divinità femminili (*Devī*) deriva da *hrī* modestia femminile. Il *bīja dūm̐* da Durgā, *śr̐m̐* da Śrī, *kr̐m̐* da Kālī, *kl̐m̐* da Kṛṣṇa e Kāmadeva e *gam̐* da Gaṇeśa derivano dalla lettera iniziale del loro nome. Il *bīja* di Śiva è *hauṃ* e quello di Sarasvatī è *aṃ*. I *mūla-mantra* sono formati dal *bīja-mantra* più il nome della divinità declinato al dativo (*caturthī vibhakti*) seguito da una delle sei terminazioni (*jāti*): *namaḥ, svāhā, vaśaṭ, vausaṭ, hūm̐, phaṭ* in base all'uso. Per esempio *kl̐m̐ kṛṣṇāya namaḥ* è il *mūla-mantra* di Kṛṣṇa e *dūm̐ durgāyai namaḥ* è il *mūla-mantra* di Durgā. Il *jāti hūm̐* è l'armatura (*kavaca*), mentre *svāhā* e *vaśaṭ* sono rispettivamente i *jāti* di offerta e di sacrificio. Alcuni lunghi *mantra* tantrici possono essere divisi in pezzi: armatura (*kavaca*), cuore (*hṛdaya*), occhi (*netra*), arma (*astra*), protezione (*rakṣā*), sommità (*sikha*), chiodo (*kīlaka*), ecc. Alcuni *mantra* sono classificati come maschili se terminano con *hūm̐* e *phaṭ*, femminili (detti *vidyā*) se terminano con il *jāti svāhā* o anche neutri se terminano con *namaḥ*. I *gāyatrī-mantra* tantrici sono modellati su quello vedico composto di 24 sillabe divisi in tre strofe (*pāda*) contenuto nel *Rg-veda* 3.62.10: (*om̐ bhūr bhuvah svah*) *tat savitur vareṇ(i)yaṃ bhargo devasya dhīmahi dhiyo yo naḥ pracodayāt* 'meditiamo sulla divina luminosità di Savitar (il Sole), che egli ci ispiri' Per esempio il *kṛṣṇa-kāma-gāyatrī* è il seguente: *kl̐m̐ kāmadevāya vidmahe puṣpavanāya dhimahi tanno'naṅga pracodayat* 'meditiamo su Kāmadeva (Kṛṣṇa) che porta una ghirlanda di fiori, che quel cupido ci ispiri' mentre lo *śiva-gāyatrī* è il seguente: *om̐ tat puruṣāya vidmahe mahādevāya dhīmahi tanno rudraḥ pracodayāt* 'meditiamo su quella grande persona divina, che Rudra ci ispiri' Popolari raccolte di *bīja* e *mūla* e *gāyatrī-mantra* tantrici sono il *Mantrābhidhāna*, il *Bījanighaṇṭu* e il dizionario *Uddharakośa*. Il buddhismo *mantrayāna* e *vajrayāna* utilizza più o meno *dhāraṇī* e *bīja-mantra* allo stesso modo e allo stesso scopo, mentre nell'amidismo o buddhismo devozionale, sono i nomi del Buddha-Amitābha considerati *mantra* che hanno il maggiore potere salvifico. Anche il linguaggio convenzionale (*sandhā-bhāṣā*) o crepuscolare (*sāndhya-bhāṣā*) adottato dai vari tipi di sette tantriche ha un autorevole antecedente nel linguaggio enigmatico delle *upanīṣad*. Fin dall'antichità i saggi indiani hanno amato il linguaggio simbolico ed esoterico espresso nelle *upanīṣad*, nell'essenzialità dei *sūtra* e nell'idea di significato alluso (*dhvani*) dei teorici del *kāvya* sanscrito. Nel *Bhāgavata-purāṇa* 11.21.35 Kṛṣṇa afferma: 'come ai *ṛṣi* piacciono i discorsi indiretti (*parokṣa-vāda*), anche a me piace l'enigma'. Secondo M. Eliade in 'Yoga immortalità e libertà' (1954) e Agehananda Bharati in 'The tantric tradition'

(1965), il termine *sāndhya* deriverebbe dall'errata trascrizione da parte dei copisti dei manoscritti tantrici nelle biblioteche nepalesi, del termine *sandhā*. Laddove i testi tantrici descrivono pratiche esoteriche e imbarazzanti si fa uso del linguaggio convenzionale comprensibile solo agli iniziati. Si tratta di un tipo di linguaggio che non può essere pienamente compreso senza gli insegnamenti orali di un *guru* che né completano le parti oscure o intenzionalmente svianti. Tra le scritture *hindū* il genere *smṛti* ossia il *Mahābhārata*, il *Rāmāyana* e i *purāṇa* possono essere letti anche dai *sūdra*, mentre le *śruti* e le *upaniṣad* sono riservate alle tre caste superiori. I testi tantrici possono essere considerati la continuazione esoterica dei *purāṇa* per uomini e donne di tutte le caste purchè iniziati. In alcune sezioni dei *purāṇa* più tardi come il *Garuḍa-purāṇa*, il *Bhaviṣya-purāṇa*, il *Brahmavaivarta-purāṇa*, il *Mahābhāgavata-purāṇa* e il *Bṛhaddharma-purāṇa* sono descritti riti tantrici e *bija*, *mula* e *gāyatrī-mantra* tantrici. Fin dall'antichità le sette tantriche si sono scontrate con l'ortodossia brahmanica interessata alla conservazione e alla trasmissione dei privilegi di casta. I *brāhmaṇa* ortodossi erano i sostenitori delle sei scuole filosofiche (*ṣaṭ-darśana*) e dei trattati religiosi: *dharma-sūtra*, *gṛha-sūtra*, *śrauta-sūtra* e *dharma-śāstra*¹⁸. L'ortodossia brahmanica finì per assimilare la *bhakti* dei culti monoteisti *vaiṣṇava* e *śaiva* per servirsene contro il buddhismo e il jainismo dando nascita alle sette tantriche destre (*dakṣiṇa*) che riconoscevano ancora il sistema delle caste e la necessità dell'esecuzione dei doveri prescritti il che salvaguardava la funzione e i privilegi dei *brāhmaṇa* mantenendo però molte riserve sul trasgressivo e anticasta tantrismo sinistro (*vāmā*). Le tradizioni tantriche anticasta dei *nāth*,¹⁹ dei *siddha* e dei *sant*²⁰ nascono per reazione all'eccessivo ritualismo e sanscritizzazione del tantrismo producendo testi in lingua dialettale piuttosto che in sanscrito. Alcuni studiosi ritengono che il termine *vāmācara* derivi dal termine *vāmā* (donna) più che da *vāmā* (sinistro) e che il tantrismo destro si sia sviluppato dopo il sinistro la cui essenza sarebbe il culto *śākta* delle divinità femminili che deriva direttamente dai culti tribali delle Dee Madri. La letteratura tantrica si divide in jainista, buddhista *mantrayāna*, *vajrayāna* e *sahajayāna* e *hindū vaiṣṇava*, *śaiva* e *śākta*. In realtà i *tantra* puramente *śaiva*, *śākta* e *vaiṣṇava* sono pochi, la maggior parte dei *tantra* sono misti e in particolare quelli *śaiva* e *śākta*. In passato devono essere esistiti anche *tantra* dedicati a Ganeśa, Skandha e Sūrya, ma oggi né rimangono pochi frammenti. Le tre tradizioni fondamentali *śaiva*, *śākta* e *vaiṣṇava* divise al loro interno in varie sette produssero la propria letteratura tantrica separata. I caratteri generali del tantrismo sono innanzitutto, l'adorazione e la meditazione su divinità maschili e femminili congiunte o separate, l'uso di *mantra*, *yantra*²¹ e *mudrā*,²² la

¹⁸ I doveri religiosi del capofamiglia ortodosso (*smārta-brāhmaṇa*) prevedono una serie di riti ordinari quotidiani (*nīya*) come la recitazione due o tre volte al dì del *gāyatrī-mantra* (*sāndhya*), le offerte quotidiane di cibo nel focolare domestico (*agnihotra*) agli Aśvini (*pravarghya*), agli antenati (*pitṛ-bali*) e agli Dei universali (*viśvadeva-bali*), ecc., e non quotidiani come il sacrificio della Luna nuova e piena (*darśapaurṇamāsa*), i sacrifici stagionali (*cāturmāsya*), il sacrificio annuale del *soma* (*agniṣṭoma*), ecc. I riti non ordinari (*naimittika*) sono i riti per gli antenati (*śraddha*), l'amministrazione dei sacramenti (*saṃkāra*) ai *dvija* e i riti offerti per la soddisfazione di desideri specifici come progenie (*putra-kamyēṣṭi*), pioggia (*varṣā-kamyēṣṭi*), ricchezze (*dhana-kamyēṣṭi*), ecc.

¹⁹ La tradizione dei *nāth* fondata secondo il mito da Śiva, il *nātha* originale o Ādinātha, conta altri undici *nāth* assegnati ipoteticamente tra il VIII sec. e il XIV sec. Tra di essi i principali sono Matsyendranāth (XI sec.) e Goraknāth (XI sec.) il fondatore della setta *kānpaṭa* dall'orecchio bucato o ornato di orecchino le cui sette sono diffuse nell'India del Nord e in Nepal e Dattātreya la cui setta è diffusa nell'India centrale.

²⁰ Tra i *sant* sono annoverati *bhakta* fondatori o riformatori di tradizioni più o meno eterodosse. Generalmente i *sant* si dividono in *nirguni-bhakta* sostenitori di dottrine sincretiche moniste, anti-casta e incuranti di ideare un vero e proprio sistema filosofico (*darśana*) e in *saguni-bhakta* sostenitori del sistema delle caste e connessi a un sistema filosofico vedantico *vaiṣṇava* dualista. Il capostipite dei *nirguni-bhakta* fu Rāmānda (XIII sec.) seguito da Kabir (XIV sec.), Dādū Dayal (XV sec.) e altri. Tra i *saguni-bhakta* si annoverano Jñānesvar (XIII sec.), Surdās (XV sec.), Rupa Gosvāmin (XVI sec.), Tulsidās (XVI sec.) e Tukurām (XVII sec.)

²¹ Gli *yantra* (macchina, congegno) sono descritti nei cap. 21 e 34 del *Prapañcasāra-tantra*, nei cap. 23-26 della *Ahīrbudhnyā-saṃhita*, nel cap. 7 del *Saradātilaka* di Lakṣmanadeśika, nel cap. 20 del *Mantramāhodadhī* di Māhīdhara, nel cap. 14 del *Tantrasāra* di Abhinavagupta e nel manuale *Mudrā-nighaṇṭu*. Gli *yantra* si dividono in *pūjā-yantra* atti al culto della divinità che rappresentano e *raṅga-*

necessità dell'iniziazione (*dikṣa*) da parte del *guru*, l'anticastismo, la priorità attribuita all'esperienza personale e diretta alla semplice realizzazione teorica, una elaborata metafisiologia del corpo grossolano e sottile che deve essere appresa e controllata, la tendenza antiascetica che si manifesta nell'assenza del timore di compromissione dello spirito con la materia che nelle sette sinistre assume la forma dell'uso di sostanze e pratiche trasgressive e infine il superamento delle polarità maschile/femminile, microcosmo/macrocosmo, sacro/profano, ecc. che si risolvono nella perfetta meditazione (*samādhi*) e identificazione con la divinità dove scompare ogni dualità. Nel tantrismo l'unica necessità è il *guru* che provvede all'iniziazione (*dikṣa*) del discepolo ai *mantra* da usare nella meditazione e nel culto delle immagini (*mūrti*) delle divinità. L'iniziazione ai *mantra* tantrici, ossia non vedici, serviva ad osservare la proibizione dell'iniziazione ai *mantra* vedici ai non appartenenti alle tre caste superiori (*dvija*), ai *brāhmaṇa* indegni o di nascita soltanto (*brahma-bandhu*) e alle donne. La cerimonia di iniziazione tantrica (*dikṣa*) del discepolo da parte del *guru* deriva dal rito vedico di consacrazione (*abhiśeka*) dello sponsor (*yajamāna*) e della moglie degli *yajña* vedici, dal sacramento (*samskāra*) dell'acquisizione del nome (*nāma-karaṇa*), dell'ammissione al clan familiare (*gotra*) e dell'ammissione del discepolo alla scuola del *guru* (*upanayana*) descritti nei *dharma* e *gṛha-sūtra*. La *dikṣa* tantrica *vaiṣṇava* è morte simbolica rappresentata dal rituale del bagno, della rasatura del capo, della svestizione e dell'abbandono del nome, della casta (*varṇa*) e del lignaggio (*gotra*) precedente. Ma è anche rinascita (*dvija*) rituale rappresentata dalla vestizione con nuovi abiti, dall'acquisizione del *guru* come nuovo genitore, di un nuovo nome da lui dato, dall'ammissione in una nuova casta rappresentata dal suffisso servitore (*dāsa*) al nuovo nome, dall'acquisizione del lignaggio di Viṣṇu (*acyuta-gotra*) e dall'entrata una comunità di confratelli (*saubhrātra*). Il legame tra il *guru* e il discepolo è stabilito dalla trasmissione del *mantra* segreto che viene sussurrato dal *guru* tre volte all'orecchio destro del discepolo che lo ripete sottovoce. Le cerimonie di iniziazione ai *mantra*

yantra atti a proteggere chi li adora o li indossa al collo o al braccio destro come armatura (*kavaca*). Gli *yantra hindū* sono molto costituiti di figure geometriche e linee che si intersecano e portano iscritti i *bīja-mantra* seminali della divinità principale e delle corollarie. In genere sono di piccole dimensioni, piatti o in rilievo. Senza *mantra* iscritti e senza il rito dell'infusione della vita (*prāna-pratiṣṭha*) con il quale la divinità è invocata in essi non sono che disegni geometrici. Anche i *maṇḍala* (cerchi) sono disegni geometrici, ma solo il luogo adatto dove invitare la divinità ad essere adorata, sono sempre a due dimensioni e possono essere vasti. I *maṇḍala hindū* non contengono *mantra* o illustrazioni, mentre i *maṇḍala* buddhisti sono figurati, vi possono comparire immagini dei Buddha e delle loro consorti, montagne, fiamme, cimiteri e altro. I *maṇḍala* sono usati in occasione delle iniziazioni (*dikṣa-maṇḍala*), nella costruzione di templi (*vāstupuruṣa-maṇḍala*), nel culto *smārta* delle cinque divinità: Sūrya, Devī, Viṣṇu, Gaṇeśa e Śiva (*pañcāyatana-maṇḍala*), nel culto dei nove pianeti: Sole, Luna, Marte, Venere, Mercurio, Giove, Saturno, Rahu e Ketu (*navagraha-maṇḍala*), nei luoghi di pellegrinaggio (*tirtha-maṇḍala*) e nella pianificazione di città come Bhaktapur in Nepal e Jaipur in Rajasthan. Nell'India del Sud è popolare la tradizione dei *rāṅgoli*, auspiciosi disegni geometrici tipo *maṇḍala* disegnati quotidianamente dalle donne fuori dalla porta di casa con polvere di riso colorata.

²² Letteralmente il termine *mudrā* significa sigillo o simbolo, ma in ambito tantrico indica i gesti rituali, posizioni assunte dal corpo, formule (*mantra*) e tecniche di meditazione (*dhyāna*) e il suo significato è fatto risalire alla radice verbale *mud* gioire. Durante l'adorazione delle immagini sacre, l'ufficiale esegue una serie di *mudrā* come l'*aṅkuṣa-mudrā* per chiamare i fiumi sacri nel contenitore d'acqua che servirà per le aspersioni, il *cakra-mudrā*, il *matsya-mudrā* e il *dhenu-mudrā* per purificare e proteggere la parafernalia e gli ingredienti di culto, l'*āvāhanī-mudrā* per ricevere la divinità, lo *sthāpanī-mudrā* per collocarla, lo *samnidhāpanī-mudrā* per rivelarla, lo *sannirodhanī-mudrā* per trattenerla e lo *sammukhīkaraṇī-mudrā* per renderla propizia. Durante l'adorazione gli *upacara-mudrā* sono mostrati per presentare la serie di articoli alla divinità per 'intrattenerla'. Nel cap. 8 della *Jayakhya-saṃhitā* sono descritti 58 *mudrā*, nel cap. 4 del *Tantrarāja-tantra* 25, nel cap. 23 del *Sārada-tilakā* 9. Il manuale *jaina Mudrāvadhī* né descrive 114 e il buddhista *Manjushrimula-kalpa* 108. Sono *mudrā* i gesti usati nelle pratiche del controllo del respiro (*prāṇāyāma*), nella meditazione come il *cin-mudrā*, nell'applicazione dei *mantra* sul corpo (*nyāsa*) e nelle orazioni quotidiane dove alcuni manuali ne enumerano 24 per l'orazione sommersa (*jāpa*) e 8 per la recitazione dei *gāyatrī-mantra* (*sāṃdhya*). Nell'*Haṭhayoga-pradīpikā* e nella *Śiva-saṃhitā* sono descritti 10 *mudrā* che servono per elevare la *kuṇḍalinī-śakti*, mentre la *Gheraṇḍa-saṃhitā* né descrive 25. Altri *mudrā* come l'*abhaya-mudra*, il *varada-mudrā*, ecc., mostrati dalle immagini sacre *hindū* e buddhiste esprimono il loro specifico atteggiamento verso i devoti. Infine, ci sono i *mudrā* codificati nei manuali di teatro e di danza classica indiana (*natya*) assunti dagli attori/attrici e danzatori/danzatrici per esprimere azioni e emozioni.

śaiva e *śākta* sono diverse e più complesse. Il *mantra* è efficace se proviene da una tradizione (*guru-paramparā*) ininterrotta e perciò il suo seme (*bīja*) è vivo. Nessuno può darsi un *mantra*, né prenderlo da sé dalle scritture, i *mantra* così ottenuti sono detti inerti, tuttavia non è raro il caso di *guru* noti o sconosciuti, trapassati o viventi che appaiono in sogno ai discepoli e rivelano loro *mantra* (*dikṣa*) o insegnamenti (*sikṣa*). In ambito tantrico non esiste alcuna pratica religiosa efficace se non autorizzata dal *guru*, in pratica non esiste alcuna altra istituzione religiosa o spirituale, la gerarchia e l'autorità spirituale è fondata unicamente sul carisma del *guru*. La più alta conoscenza viene solo dal *guru*, perciò vari passi contenuti nelle *śruti* come nella *Muṇḍaka-upaniṣad* 1.2.12-13, nella *Svetāśvatara-upaniṣad* 6.23, nelle *smṛti* come nella *Gītā* 4.34 e nei *tantra* come nei cap. 5-6 del *Prapañcasāra*, nel cap. 24 del *Jñānārṇava-tantra* e nei cap. 12-14 del *Kulārṇava-tantra* insistono sulla necessità di trovare, farsi iniziare e istruire da un *guru*. Interessante è la storia del cacciatore (*niśāda*) Ekalavya narrata nel *Mahābhārata* 1.123.10-39 che si fece discepolo di Droṇa solo adorando una sua immagine senza che Droṇa lo sapesse e divenne un perfetto arciere in grado di sconfiggere Arjuna. In molti passaggi dei *tantra* come nel *Kulārṇava-tantra* 2.23-24, il godimento dei sensi (*bhoga*) e la disciplina per ottenere la liberazione (*mokṣa*) non sono in antitesi, il primo correttamente usato conduce alla seconda. L'obiettivo di alcune pratiche tantriche è evidentemente soltanto materiale come nei sei riti di eliminazione dei nemici (*ṣaṭ-karman*) o nell'acquisizione dei poteri occulti (*siddhi*) primari e secondari,²³ ma altre pratiche che prevedono la disciplina del corpo, della parola, del respiro, della mente e dell'eiaculazione del seme virile, mirano alla liberazione (*mokṣa*) e rappresentano un metodo alla portata di tutti senza distinzioni di casta e sesso. Il corpo, non più dimenticato o mortificato come dagli *yogin* asceti, è usato nei riti di adorazione (*arcana*), nelle posizioni ginniche (*āsana*) e nei gesti rituali (*mudrā*). La parola diventa formula sacra (*mantra*) e inno (*stotra*), il respiro è controllato (*prāṇayama*), la mente è assorta in meditazione (*samādhi*) e l'eiaculazione durante il rito tantrico sinistro è sospesa per favorire l'ascesa della *kundalinī-śakti*. Per quanto riguarda i riti di adorazione (*arcana*), eccetto la parentesi del primo buddhismo dove il Buddha non era raffigurato, né adorato e le contemporanee sette agnostiche *ajīvika*, il culto delle immagini sacre in India si è sviluppato dai primi secoli a.C. fino al XIII sec. quando è stato rigettato dalle sette *vīraśaiva*, *sant-nirguṇi* e più tardi dai *sikh*, *bāul*, *kartābhajā* e dall'Arya Samaja del riformatore Dāyānanda Sarasvatī (XVIII sec.) Nel *Viṣṇudharmottara-purāṇa* (VI sec.), nella *Brihatsaṃhitā* di Varāhamihira (VI sec.) e nel *Mānasārasilpa-śāstra* (VII sec.) e altri manuali sono descritti i riti di costruzione dei templi, di realizzazione delle immagini sacre (*ārca-vigrāha*) e della loro installazione in ogni dettaglio dalle proporzioni del corpo, al numero di braccia, agli oggetti retti nelle mani, ai gesti simbolici (*mudrā*), agli ornamenti, ai vestiti, ecc. Vari *tantra* e manuali (*arcana-paddhati*) di ogni setta come l'*Haribhaktivilāsa* del *vaiṣṇava* Gopālabhaṭṭa Gosvāmin (XVI sec.), il *Tantrasāra* dello *śakta* Kṛṣṇānanda (XVI sec.) e i generici *Pūjāprakāśa* di Mitramiśra (XVII sec.) e il *Nirṇayasindhu* di Kamalākara Bhaṭṭa (XVII sec.) descrivono i riti di adorazione e gli ingredienti adatti al culto di ogni specifica divinità. Si distinguono immagini sacre permanenti alle quali è offerto un culto regolare come le statue nei templi e le immagini sacre temporanee installate per particolari celebrazioni come il *durgā-pūjā*, gli *yantra* o i vasi colmi d'acqua (*pūrṇa-kumbha*) nelle quali la divinità è invitata solo per ricevere l'adorazione al termine della quale è congedata (*visarjana*). Le cerimonie di installazione delle

²³ Le *siddhi* sono menzionate nel cap. 3 dello *Yoga-sūtra* e elaborate nei commentari e nel cap. 15 dell'undicesimo *skandha* del *Bhagavata-purāṇa*. In generale sono considerate ostacoli sulla via della perfezione dello *yoga*. Le principali *siddhi* sono otto: la capacità di ridurre (*aṇimā*) o espandere (*mahimā*) le dimensioni del proprio corpo, diventare molto pesante (*gariman*) o leggero (*laghimā*), procurarsi oggetti da ogni luogo (*prāpti*), realizzare ogni desiderio (*prākāmya*), dominare ogni situazione (*īṣṭva*) e persona (*vaśṭva*). Altre *siddhi* sono la chiaroveggenza (*trikāḷajñātvam*), la lettura della mente altrui (*para citta abhijñātā*), il sentire e vedere cose lontane (*dūra-śravaṇa-darśanam*), il tele-trasporto (*manah jāvaḥ*), l'assumere qualsiasi forma desiderata (*kāma-rūpam*), l'entrare nei corpi altrui (*parakāya praveśanam*), il morire quando si desidera (*svacchanda-mṛtyu*), ecc.

immagini sacre permanenti nei grandi templi tendono ad essere molto complesse e lunghe. Dopo le purificazioni rituali la divinità viene invitata (*avahana*) dal sacerdote ad animare la forma materiale nella quale sarà adorata, con appositi *mantra* il sacerdote infonde la vita (*prāna-pratiṣṭha*) all'immagine sacra trasferendo la divinità dal proprio cuore toccando il proprio petto con la mano sinistra e il petto della divinità con la mano destra. Poi le apre gli occhi (*nayana-unmīlana*) con una bacchetta d'oro o un bastoncino di legno di *tulasī* e le regge di fronte uno specchio così che la prima cosa che la divinità veda sia la propria immagine. Troppo pericoloso sarebbe per chiunque sostenere il suo primo sguardo probabilmente irato. Da quel momento l'immagine materiale della divinità è sacra, né è un riflesso (*pratimā*) ed è pronta per essere adorata. Le divinità dei fiumi adorate nell'acqua come Gaṅgā Devī, Yamunā Devī, ecc., le divinità adorate nel fuoco sacrificale (*yajña*) nei riti vedici e tantrici e il Sole non necessitano riti di installazione. Anche il ciotolo nero (*śālagrāma-sīla*) del fiume Kali-Gandaki in Nepal che rappresenta Viṣṇu, il ciotolo (*bana-liṅga*) del fiume Narmada in Madhya Pradesh che rappresenta Śiva, il cristallo di quarzo (*sūryakānta*) del fiume Vallam in Tamil Nadu che rappresenta Sūrya, il ciotolo rosso (*sonabhadra*) del fiume Sona in Bihar che rappresenta Gaṇeśa, il ciotolo di pirite (*mākṣīka*) del fiume Svarnamukhi in Andhra Pradesh che rappresenta Durgā e la rara conchiglia *vāmavarti-saṅkha* della specie *turbinella pyrum* che rappresenta Lakṣmī essendo forme automanifestate (*svayambhu*) delle divinità non necessitano riti di installazione. La complessità e il numero di articoli (*upacāra*) offerti alle immagini sacre varia dal culto privato a casa propria al culto pubblico nei templi, dal tempo e dai mezzi a disposizione dell'adoratore. In generale si tratta dell'offerta quotidiana di uno, tre o cinque articoli (*upacāra*) che possono diventare 16 o 64. Secondo alcuni manuali di culto i cinque articoli fondamentali rappresentano i cinque elementi grossolani (*pañca-mahā-bhūta*), i cinque sensi di percezione (*jñāna-indriya*) e le loro funzioni (*tanmātra*): l'incenso (*dhūpa*) rappresenta l'etere, le orecchie e l'udito, la lampada (*dīpa*) rappresenta il fuoco, gli occhi e la vista, i fiori (*puṣpa*) l'aria, la pelle e la sensazione tattile, il cibo (*naivedhya*) l'acqua, la lingua e il gusto, infine la pasta di sandalo (*gandha*) la terra, il naso e l'odorato. La divinità installata temporaneamente viene accolta e trattata come un ospite d'onore, mentre la divinità installata in modo permanente in casa o nel tempio è trattata come un re o una regina che risiedono nel loro tempio-palazzo e i devoti che visitano il tempio richiedono loro favori come i sudditi li chiedono ai monarchi. La statua della divinità è la sua manifestazione più grossolana, il diagramma geometrico (*yantra*) è la sua manifestazione intermedia e il *mantra* (*bīja*, *mula* e il nome della divinità) è la sua manifestazione sonora e meditativa più astratta e migliore. Nel *Bhāgavata-purāṇa* 11.27.12-13 è detto che le divinità può essere adorata in statue di pietra, di legno, di metallo, di terracotta, di sabbia, di pietre preziose, in immagini dipinte e nelle immagini che l'adoratore concepisce nella mente. Invariabilmente nei *tantra* e nei manuali l'adorazione interna (*antara*) eseguita in meditazione è considerata superiore all'adorazione esterna (*bāhya*) eseguita con gli articoli materiali. Molti *tantra* e manuali contengono anche specifici singoli versi o inni *dhyāna-śloka* o *dhyāna-stotra* nei quali sono descritti particolareggiate l'aspetto, i *mudrā*, i vestiti, gli ornamenti, ecc., della divinità in modo da farsene una immagine mentale completa da fissare o richiamare nella mente in qualsiasi momento e luogo. Questo tipo di meditazione deriva dalle tecniche di meditazione buddhiste *hinayāna* sui dieci diversi oggetti (*kaśīṇa*) costituiti da cinque elementi e cinque colori sui quali meditare fino ad escludere ogni altro pensiero. Oltre alle istruzioni sul culto delle immagini sacre e sulla meditazione sulle divinità, nelle sette tantriche sinistre *śaiva*, *śākta* e *vaiṣṇava-sahajiyā*, il *guru* provvede alla rivelazione al discepolo delle pratiche esoteriche di elevazione della *kuṇḍalinī-śakti*. Il termine *kuṇḍalinī* come anello (*kuṇḍa*) e orecchino (*kuṇḍala*) deriva dalla radice *kuc* curvare. Nei *tantra* la *kuṇḍalinī-śakti* è considerata essere una manifestazione di Devī e l'espressione di ogni tipo di energia creativa e intellettuale (*ojas* o *tejas*), vigore fisico e virilità (*vīrya*). Le tecniche di respirazione yogiche risvegliano la *kuṇḍalinī-śakti*

dormiente nel più basso *cakra* spinale (*muladhara-cakra*) nella forma di una serpe nera e ondeggiante come un orecchino, la elevano lungo la spina dorsale o *suṣumnā-nāḍī* attraverso i *cakra* fino a raggiungere la fontanella cranica (*brahma-randhra*) dove si ricongiunge con Śiva o Kṛṣṇa e lo *yogin* né sperimenta l'unione.²⁴ Secondo D. White in 'The alchemical body' (1996), il corpo yogico è un corpo metafisico che ha poco a che vedere con quello fisico, la serie di *cakra* e i canali (*nāḍī*) sono soltanto schemi meditativi e sbagliano i fisiologi a cercare di identificarli con plessi e gangli o con i sistemi sanguigno, linfatico e nervoso che si trovano nel corpo fisico. I testi e le diverse tradizioni tantriche spesso non concordano sul numero e le posizioni dei *cakra*. Nel *Bhāgavata-purāṇa* 2.2.19, nella *Śiva-saṁhitā*, in alcune *vaiṣṇava-saṁhitā* e *yoga-upaniṣad*, nel *Ṣaṭcakra-nirūpana*, nel *Kaulajñānanirṇaya-tantra* e nel tardo *Mahānirvāṇa-tantra* sono enumerati sei o sette *cakra* corrispondenti ai punti vitali (*marman*) menzionati nella *Caraka-saṁhitā*. Nello *sākta Kūbjikāmātā-tantra* i *cakra* sono cinque, in alcuni *tantra* della tradizione *śrī-vidyā* sono nove o dodici, nei *tantra* buddhisti *vajrayāna* e in alcuni testi dei *nāth* e nei testi *sufi* sono quattro come i quattro principali *pīṭha* buddhisti e poi *sākta*. Secondo la tradizione ci sono 108 *vaiṣṇava-saṁhitā*²⁵, 28 *śaiva-āgama*, 64 *śakti-tantra* o *nigama*, 8 *yāmala* e 6 *dāmara*,²⁶ ma queste divisioni e numerazioni sono convenzionali più che reali. In realtà la letteratura tantrica *śaiva* e *sākta* è molto più voluminosa di quella *vaiṣṇava*. Oggi tra antichi e recenti, noti e rari, pubblicati e manoscritti si contano oltre trecento *śaiva* e *sākta tantra*. Nel *Sammohana-tantra* sono enumerati 402 *śaiva* e *sākta-tantra*, 339 *vaiṣṇava-tantra*, 122 *gājapatya-tantra*, 39 *bauddha-tantra*, e 18 *saura-tantra*. Nei più tardi *Kīraṇa-āgama*, *Kāmika-āgama*, *Paramānanda-tantra*, *Kaulavalīnirṇaya-tantra* si trovano altre diverse classificazioni e liste di *tantra*. Oggi molti dei titoli menzionati nelle liste contenute nei *tantra* e nei compendi più antichi sono introvabili o se né trovano altri mai menzionati di origine e data di composizione difficilmente determinabile. Dei *tantra* più diffusi ci sono varie edizioni più o meno diverse, alcuni omonimi sono però totalmente diversi. Purtroppo della gran mole di manoscritti tantrici che si trovano nelle biblioteche in India, Nepal e altrove, poche sono ancora oggi le edizioni e traduzioni in lingue occidentali e ancor meno le edizioni critiche. Non mancano testi tantrici composti in un cattivo sanscrito o in dialetti medioevali come il *Kūbjikāmātā-*

²⁴ La *kundalinī-śakti* è trattata nel *Gorakṣa-paddhati* 1.47-51, nel cap. 3 del *Haṭha-Yoga-pradīpikā*, nel *Tantrarāja-tantra*, nel *Byhannīla-tantra*, nel *Ṣaṭcakanirūpana* e nella *Gheraṇḍa-saṁhitā*.

²⁵ Le *vaiṣṇava-saṁhitā* o *pāñcarātra* di probabile origine kashmira sono state composte dal IV sec. al IX sec. Alcuni elementi filosofici e teologici dei *pāñcarātra* sono confluiti nelle più tardi *tantra śaiva* kashmiri in particolare nella tradizione *trika*. Il nome *pāñcarātra* pare alludere a degli insegnamenti impartiti da Viṣṇu, Lakṣmi o Nārada nell'arco di cinque notti (*rātra*). I testi principali sono la *Ahīrbudhnyā-saṁhitā*, la *Jayākhyā-saṁhitā*, la *Īśvara-saṁhitā*, la *Jñānāmṛtasāra-saṁhitā*, la *Sanatkumāra-saṁhitā*, la *Satvata-saṁhitā*, la *Brahma-saṁhitā* cara ai *gauḍīya* della quale però rimane solo un frammento. Il nome *saṁhitā* come gli antichi inni vedici, evidenziare il tentativo dei loro autori vaiṣṇava a legarsi all'ortodossia brahmanica a differenza degli eterodossi *śaiva-āgama*. Più tardi ma nel solco dei *pāñcarātra* sono il *Lakṣmi-tantra* (IX-XII sec.), il *Nārada-pāñcarātra* (IX-XII sec.), il *Gautamīya-tantra* (XIII sec.), il *Nāradaśakti-sūtra* e il *Sāṅḍilya-sūtra*. Gli argomenti contenuti nei *pāñcarātra* sono quattro: *caryā*, *kriyā*, *yoga* e *jñāna*. In particolare sono espone le dottrine delle espansioni o manifestazioni divine (*vyūha*) di Viṣṇu-Kṛṣṇa, nella forma degli *avatāra*, di anima suprema (*Paramātman*) e nelle immagini sacre adorate nei templi. Inoltre sono descritti i riti di costruzione dei templi, di realizzazione, installazione e adorazione delle immagini sacre e i metodi di meditazione su Viṣṇu-Kṛṣṇa. Il sentimento generale che pervade i *pāñcarātra* è la timorosa soggezione alla divinità dovuta alla sua magnificenza (*aiśvarya-bhāva*). Vedānta Deśika nel *Pāñcarātra-rakṣa* sostiene che ci sono quattro tipi di testi *pāñcarātra*: *āgama* come la *Sāttvata-saṁhitā* che verte sui quattro manifestazioni (*vyūha*) di Viṣṇu, *mantra* come la *Paṅṣkara-saṁhitā* che verte sul culto dei dieci *avatāra* di Viṣṇu, *tantra* come la *Jayākhyā-saṁhitā* che verte sul culto di un'unica forma di Viṣṇu e *tantrāntara* come la *Hayagrīva-saṁhitā* che verte soltanto sul culto degli *avatāra* zoomorfi di Viṣṇu (*Matsya*, *Kūrma*, *Varāha*, *Nṛsimha* e *Hayagrīva*).

²⁶ Generalmente negli *āgama* Śiva risponde alle domande di Pārvatī, nei *nigama* è Pārvatī che risponde alle domande di Śiva, negli *yāmala* il ruolo di precettore è assunto da altre figure mitiche e nei *dāmara* è assunto dagli attendenti di Śiva. Nel *Brahma-yāmala* è contenuta una lista di otto *yāmala*: *Brahma*, *Rudra*, *Skandha*, *Viṣṇu*, *Yama*, *Vāyu*, *Kuvera* e *Indra-yāmala*. Oggi solo il *Brahma-yāmala* è intero e in altri *tantra* ci sono altre liste che menzionano il *Lakṣmi*, *Umā*, *Gaṇeśa*, *Jayadratha*, *Devī* e *Bhairava-yāmala*.

tantra, lo *Śaktisaṅgama-tantra*, il *Brahma-yāmala*, il *Kaulajñānanirṇaya* di Matsyendranāth e la successiva letteratura *nāth*. Si tratta di testi che contengono verbi coniugati scorrettamente e sostantivi non declinati o declinati scorrettamente. Secondo alcuni studiosi furono composti in tal modo da autori ignoranti o per renderli difficilmente comprensibili ai non iniziati, per altri per facilitarne la comprensione anche agli iniziati poco colti. Il sanscrito dei *tantra* più importanti come il *Prapañcasāra-tantra*, il *Tantrarāja*, il *Gāndharva-tantra*, i compendi come il *Tantrāloka* di Abhinavagupta e il *Setubandha* di Bhāskaraṛāya è di ottima qualità e da ciò si deduce che i loro autori erano *brahmana* colti. Il fatto che le tarde *śakta-upaniṣad* come la *Devī-upaniṣad*, la *Tripūra-upaniṣad*, la *Bhāvana-upaniṣad*, la *Kaula-upaniṣad*, la *Annapūrṇa-upaniṣad* e altre siano legate all'*Atharva-veda* ha indotto alcuni ricercatori a pensare che gli autori di alcuni *tantra* fossero *ātharvaṇa-brāhmaṇa* dediti al culto delle immagini nei templi o sacerdoti (*purohita*) di dinastie regnanti che si occupavano del benessere del re e della vittoria sui nemici. Per attribuirsi autorità e per giustificare le differenze dottrinali e pratiche dai culti ortodossi (*smārta* e *vaidika*), i *tantra* dichiarano di costituire un aggiornamento degli originali quattro *Veda*, un adattamento ai tempi e sostengono che il corpo di letteratura tantrica per importanza e volume costituisce complessivamente il quinto *Veda*. Lo *smārta* Kulluka Bhaṭṭa (XIV sec.) nel suo commento alla *Manu-smṛti* 2.1 sostiene che i *Veda*, le *upaniṣad*, ecc. e i *tantra* sono ambedue rivelazioni (*śruti*), ma per i tantrici i *tantra* esposti direttamente da Śiva, Pārvatī, Viṣṇu, ecc., sono più recenti, più adatti alla loro epoca e perciò sono considerati superiori anche ai *Veda*. I confini tra il sistema eterodosso (*tāntrika*) ed ortodosso (*vaidika*) sono netti solo per i più rigidi *mīmāṃsaka*, gli *smārta-brāhmaṇa* hanno adottato il metodo di culto tantrico destro (*dakṣiṇa*) come i *vaikhānasa*, i *vaiṣṇava* delle quattro tradizioni (*sampradāya*), gli *śaiva-siddhānta* e gli *śakta* del culto *śrī-vidyā* per i quali questi confini sono inesistenti. I *tantra* seguono uno schema espositivo piuttosto stereotipato, si tratta spesso di dialoghi tra due personaggi mitologici, non solo divinità maschili e femminili, dove dopo molte insistenze l'oratore che può essere l'uno o l'altra rivela i *mantra* e le pratiche segrete prima di allora mai rivelate. Secondo Agehananda Bharati in 'The tantric tradition' (1965), i *tantra* in genere sono manuali tecnici costituiti per oltre la metà da *mantra*, *nyāsa*, *dhyāna*, *arcana*, *yantra*, ecc. Secondo la tradizione i *tantra hindū* trattano i seguenti quattro argomenti (*pāda*): *kriyā*, *yoga*, *caryā* e *jñāna*, ma in realtà sono pochi i *tantra* che rispecchiano questo modello. Il *kriyā-pāda* verte sui riti di adorazione (*arcana*) delle immagini sacre, la costruzione di templi (*sthāpana*), i pellegrinaggi (*tirtha-yatra*), ecc. Lo *yoga-pāda* verte sulle discipline (*sādhanā*) come le posizioni ginniche (*āsana*), il controllo del respiro (*prāṇāyāma*²⁷), la recitazione di formule sacre (*mantra* e *dhāraṇī*), le posizioni rituali delle mani e del corpo (*mudrā*), le applicazioni rituali dei *mantra* sul

²⁷ Il *prāṇāyāma* è menzionato nello *Yoga-sūtra* 2.49, nella *Bhagavad-gītā* 4.29 e nella *Gheraṇḍa-saṃhitā* 5.38-44 ed elaborato nei commentari. La più semplice forma di *prāṇāyāma* consiste nel ciclo regolare di inspirazione ed espirazione attraverso le narici alternativamente aperte e chiuse con il dito medio e il pollice della mano destra. Nella fase di inspirazione (*pūraka*), il respiro discendente (*apāna*) percorre il canale destro (*piṅgalā-nadī*) maschile, caldo e solare, mentre nella fase di espirazione (*recaḥa*), il respiro ascendente (*prāṇa*) percorre il canale sinistro (*īdā-nadī*) femminile, freddo e lunare. Nelle fase di sospensione (*kumbhaka*) a polmoni vuoti lo *yogin* per mezzo di contrazioni del perineo (*mūla-bandha*) e dell'addome (*uḍḍiyāna-bandha*) provoca l'ascensione della *kuṇḍalinī-śakti* attraverso i *cakra*. In varie *yoga-upaniṣad*, *tantra* e testi dei *nāth* si tratta dell'*ajapā-mantra so'ham (saḥ aham)* 'io sono' e *aham saḥ* 'lui è me' recitato inconsapevolmente da ogni essere vivente ad ogni aspirazione e espirazione. Oltre al respiro lo *yogin* sviluppa il controllo dei cinque soffi vitali principali e dei cinque secondari. Il *prāṇa* espleta la respirazione ed è situato nel petto, l'*apāna* espleta l'escrezione delle feci, dell'aria, dell'urina e l'eiaculazione ed è situato tra l'ano e i genitali, il *vyāna* espleta la circolazione del sangue e pervade tutto il corpo, il *samāna* espleta la digestione ed è situato nel plesso solare, l'*udāna* provvede al senso di equilibrio ed è situato nella testa. Inoltre il *nāga* fa eruttare e vomitare, il *kūrma* fa sbattere le palpebre, il *kṛkara* fa tossire e rende affamati, il *devadatta* fa sbadigliare e il *dhanañjaya* pervade il corpo intero e non lo abbandona per qualche tempo neanche quando il corpo muore perciò per evitare di diventare spiriti incorporei (*bhūta*) costituiti del *dhanañjaya-prāṇa* e corpo sottile (*sūkṣma-śarīra*): mente, intelligenza ed ego, è necessaria la cremazione. Secondo la medicina tradizionale indiana, la pazzia è un disturbo delle arie vitali (*prāṇa*) e la pratica scorretta del *prāṇāyāma* potrebbe causare cattiva salute e squilibrio mentale.

corpo (*nyāsa*) e il culto dei disegni geometrici (*yantra* e *maṇḍala*), con i quali si ottengono i poteri occulti (*siddhi*), l'ascesa della *kuṇḍalinī-śakti* attraverso i *cakra*, la perfetta meditazione (*samādhi*) e la liberazione (*mokṣa*). Il *caryā-pāda* verte sulla condotta morale e etica dell'adepto e il *jñāna-pāda* verte sulla filosofia e la metafisica tantrica. I *tantra* buddhisti *vajrayāna* sono classificati in quattro categorie: *kriyā*, *caryā*, *yoga* e *anuttara* in sostituzione del *jñāna*, ma diversamente dai *tantra hindū* ogni *tantra vajrayāna* tratta un particolare argomento (*pāda*). Ci sono *kriyā-tantra* come l'*Anantamukhadharaṇī-sūtra*, *caryā-tantra* come il *Mahāvairocana-tantra* (VIII sec.), *yoga-tantra* come il *Tattvasaṃgrāha-tantra* e *anuttara-tantra* come il *Guhyasamāja-tantra* (VI sec.), l'*Hevajra-tantra* (VII sec.), il *Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra* (VIII sec.), il *Buddhakapāla-tantra*, lo *Yoginīsañcāra-tantra* e l'*Advayasiddhi* di Lakṣminkāra (IX sec.) Il tantrismo prospera dove i re e i govenanti erano tolleranti o essi stessi né erano adepti, ma alcuni osteggiarono le pratiche sinistre. Dagli annali è noto che nel XI-XII sec., diversi reggenti del Kashmir perseguitarono i tantrici per le loro pratiche immorali che evidentemente non furono mai veramente segrete. In alcuni passi del *Mattavilāsa* di Mahendravarman (VII sec.), del *Kādambarī* di Bāṇabhaṭṭa (VII sec.), nell'*Āgamaḍambara* di Jayanta Bhaṭṭa (IX sec.), del *Karpuramañjarī* di Rājaśekhara (IX sec.) e del *Daśāvatāracarita* di Kṣemendra (XI sec.) gli *yogin* tantrici sono dipinti come infidi, lussuriosi e sudici. Nella *Śiva-saṃhitā* 2.1-5 è detto che esiste una equazione tra l'universo e l'uomo, similmente un passo spesso citato del *Viśvasāra-tantra* dice: 'ciò che è qui (nel corpo) è ovunque, ciò che non è qui non è in nessun luogo.' Per mezzo di tutte le scienze fisiche e metafisiche come la teologia, l'alchimia, la medicina, l'astrologia, l'architettura, la linguistica, la grammatica, ecc., il tantrismo mira a definire un campo unificato in grado di spiegare ogni tipo di fenomeno fisico e metafisico. Nei *tantra śaiva*, *śākta* e *vaiṣṇava* il processo di creazione e distruzione del mondo, le corrispondenze fra macrocosmo (universo) e microcosmo (uomo) e le discipline (*sādhana*) che conducono alla liberazione (*mokṣa*) sono interpretate alla luce delle dottrine *sāmkhya*, *yoga*, *advaita* e *dvaita-vedānta*. Ma in genere le dottrine tantriche si oppongono alle dottrine *advaita*, respingono l'idea del mondo come illusione (*māyā*), piuttosto né riconoscono la realtà come potenza (*śakti* o *mulaprakṛti*) impersonata da Mahādevī (Pārvatī o Lakṣmī) soggetta o indipendente dal Mahāpuruṣa (Śiva o Viṣṇu). Nella *Bhagavad-gītā* 7.4-5 e 9.10 e nei più antichi *pāñcarātra* alla consorte di Viṣṇu è riconosciuta la funzione di *śakti* a lui soggetta come la moglie al marito definito possessore di energie (*śaktimant*). Allo stesso modo nella *śaiva Svetāsvatara-upaniṣad* 4.10 è detto: 'sappi che la natura materiale (*prakṛti*) è Māyā (Śakti) e Maheśvara (Śiva) è colui che la governa ...' In ambito *śaiva* kashmīro i cui esponenti principali tra il X e il XII sec. furono Somānanda, Utpaladeva, Abhinavagpta, Kṣemarāja e Jayaratha, il matrimonio mistico tra Śiva e Pārvatī costituisce il mito fondamentale. Śiva e Śakti sono complementari, non possono essere separati come il chiarore della Luna dalla Luna o come il calore del fuoco dal fuoco. La creazione universale (*syṣṭi*) consiste nella penetrazione di Śiva o *puruṣa* in Śakti o *prakṛti* e la dissoluzione (*pralaya*) consiste nella penetrazione di Śakti in Śiva. Tra la creazione e la dissoluzione vige il *saṃsāra* o condizionamento dei tre *guṇa* di *prakṛti* e illusione (*māyā*) della dualità *ātman/paramātman* e della molteplicità degli *ātman*. I *nāth-yogin* per mezzo dello *yoga* della dissoluzione (*laya-yoga*) percorrono a ritroso il processo della creazione attraverso le evoluzioni dei 24 elementi materiali (*tattva*) di *prakṛti* per tornare all'indivisa e assoluta unità costituita dal gioioso amplesso di Śiva e Śakti. Nel ramo *vadkalai* della *rāmānuja-saṃpradāya*, Lakṣmī nella triplice forma di Śrī, Bhū e Nīlā è la consorte di Nārāyaṇa. Lei bilancia la distante severità di Viṣṇu e compassionevole e materna rivela all'umanità la dottrina *vaiṣṇava*. Il legame intimo e amorevole che unisce i figli alla madre e quello timoroso e severo che li unisce al padre si trasferisce molto facilmente alle divinità femminili come Lakṣmī e Pārvatī considerate madri universali e a Viṣṇu e Śiva considerati padri universali. Viṣṇu è sempre adorato con Lakṣmī, mentre Lakṣmī può essere adorata anche indipendentemente, ma nelle tradizioni *vaiṣṇava*, solo perché lei interceda per conto

del *bhakta* presso Viṣṇu, altrimenti il culto di Lakṣmī si trasforma nel culto *sākta* di Devī. Diversamente l'idea essenziale degli *sākta-tantra* e degli *sākta-purāṇa* come il *Mārkaṇḍeya-purāṇa* (V sec.) che contiene il *Devi-māhātmya*, il *Brahmāṇḍa-purāṇa* (VII sec.), il *Kālikā-purāṇa* (XI sec.), il *Devībhāgavata-purāṇa* (XIV sec.), il *Mahābhāgavata-purāṇa* (XVI sec.) e il *Bṛhaddharma-purāṇa* (XVI sec.), è la supremazia assoluta di Mahādevī, senza la quale Śiva e Viṣṇu sono statici e incapaci di creare come è detto nel *Saundaryalaharī* 1.1 attribuito dalla tradizione a Śaṅkara. Un passo spesso citato del *Kūbjikā-tantra* ripreso in vari *tantra* tra i quali nel cap. 5 del *Guptasādhana-tantra* dice che senza *śakti* che lo anima, Śiva (l'auspicioso), non è che un inauspicioso cadavere (*sāva*). Ogni forma di dinamismo (*pravṛtti*) è attribuito a Devī, mentre Śiva simile al *puruṣa* del *sāṃkhya*, è statico (*nivṛtti*). La Mahādevī *sākta* incorpora ambedue i principi *prakṛti* e *puruṣa*, materia e spirito, Śakti diventa la potenza che tutto pervade e la totalità degli esseri viventi. Nella forma di Sarasvatī, Lakṣmī e Kālī, Mahādevī rappresenta i tre fattori condizionanti (*guṇa*) di *prakṛti*: la virtù o principio creativo (*sattva*), la passione (*rājas*) o principio di conservazione e l'ignoranza (*tamas*) o principio dissolutivo. Mahādevī nella forma di Durgā è la personificazione del potere illusivo (*māyā-śakti*) di condizionamento degli esseri viventi (*jīvātman*) perciò da lei dipende il condizionamento o la liberazione dal *saṃsāra*. Il termine *durga* significa fortezza inespugnabile o prigione dalla quale è difficile evadere. In genere nei testi tantrici Śiva istruisce Devī, ma nei *nigama-tantra* come il *Kulacuḍamaṇi-tantra* è lei che istruisce Śiva sui misteri delle pratiche tantriche. Nel tardo *Adbhuta-rāmāyana* Sitā delusa dell'incapacità di Rāma di uccidere Rāvaṇa, assume la forma di Kālī e uccide Rāvaṇa lei stessa, nella *Devī-gītā* Devī manifesta la sua forma universale (*viśvarūpa*) come Kṛṣṇa nel cap. 11 della *Bhagavad-gītā*, nel *Lalitā-sahasranāma* contenuto nel *Brahmāṇḍa-purāṇa* i dieci *avatāra* di Viṣṇu sono detti derivare dalle dieci dita dei suoi piedi. Devī possiede un carattere profondamente contraddittorio, è sia madre benevola (*saumya*) nella forma delle Dee coniugate come Pārvatī, Annapūrnā, Umā, Ambikā, Lalitā, Gaurī e altre, ma è terrificante (*raudra*) nelle forme irate di Kālī (la nera), Caṇḍī (la belva), Chinnamastā (la decapitata) e altre *dāśamahāvidyā*.²⁸ Nel cap. 8 del *Saṃhita-parvan* del *Mahābhārata*, Kālī accompagna Aśvatthama all'attacco al campo dei *pāṇḍava* al termine della battaglia di Kurukṣetra. Inni dedicati a Kālī per il successo in battaglia si trovano nell'*Agni-purāṇa* e nel *Garuḍa-purāṇa*. Anche nelle forme di Sitalā, Manasā e Ṣaṣṭhī, Devī assume caratteri benevoli e maligni. Sitalā (la fredda) nell'India del Nord o Mariyamā nell'India del Sud è la divinità del vaiolo. La sua collera si manifesta nelle pustole cutanee e i brividi freddi per via delle febbri del vaiolo e il suo favore nella guarigione. In seguito alla totale sconfitta del vaiolo grazie alla vaccinazione di massa degli anni 70, il culto di Sitalā-Mariyamma si sta trasformando in quello di Kālī e Durgā o passando dal vaiolo all'aids. Allo stesso modo il culto di Manasā popolare in Bengala e Orissa che deriva da quello delle *nāginī* di epoca vedica e dalla Jāṅgulī buddhista, protegge e cura i morsi di serpente. Mentre Ṣaṣṭhī così chiamata perché è adorata il sesto giorno dal parto che deriva dalle antiche Sinivālī e Hārītī buddhiste concede o toglie fecondità alle donne e salute o malattie ai bambini. Secondo il mito narrato nel *Devī-māhātmya*, nel cap. 8 del *Mahābhāgavata-purāṇa* e nel *Devībhāgavata-purāṇa*, le *dāśamahāvidyā* sono originate dall'ira di Satī contro il padre Dakṣa. Il culto delle *dāśamahāvidyā* è trattato nei cap. 1 e 10 del *Toḍala-tantra*, nella *Mahākāla-saṃhitā*, nello *Śaktisaṃgama-tantra* e nei compendi *tantrasāra* di Kṛṣṇānanda e *Śaktapramodā* di Rājanandasimha. I *dhyāna-mantra* descrivono Kālī nuda (*digambarī*), scura (*kāla*) e dai capelli sciolti (*muktakeśā*) che rappresentano il tempo (*kāla*) e il vuoto (*śunya*), con la lingua di fuori (*lalajjihvā*), con una ghirlanda di 50 teste mozzate (*muṇḍamāla*) che rappresenta le lettere dell'alfabeto sanscrito, con la mano destra che brandisce una spada (*khaḍga*) insanguinata che rappresenta la discriminazione (*viveka*) tra il vero e il falso, con la

²⁸ Le *dāśamahāvidyā* sono: Kālī la nera, Tārā la liberatrice, Lalitā la ben disposta, Bhuvaneśvarī la signora dei mondi, Bhairavī la collerica, Chinnamastā la decapitata, Dhūmavātī la vedova annerita dal fumo della pira funebre, Bhagalāmukhī dalla testa di uccello, Mataṅgī la fuoricasta e Kamalā o Lakṣmī.

mano sinistra che regge la testa mozzata di un demone che rappresenta la falsa nozione di identità (*ahamkāra*) separata dal tutto e con il piede destro sul petto del cadavere di Śiva disteso al suolo. Anche Chinnamastā è nuda e scura ma è raffigurata mentre si decapita e danza sulla coppia copulante di Kāma e Ratī personificazioni della lussuria e dell'attaccamento. I fiotti di sangue che escono dal collo reciso di Chinnamastā bevuti dalle due *yoginī* nude che la affiancano rappresentano la *kuṇḍalinī-śakti* che risale attraverso la *śuṣumnā-nāḍī*, mentre le due *yoginī* rappresentano la *idā-nāḍī* e la *piṅgalā-nāḍī*. La nudità è una grave rottura delle norme di comportamento femminile *hindū*, i capelli sciolti indicano lo stato di contaminazione dovuto alle mestruazioni, lo stato di vedovanza o l'essere una prostituta. L'affollato pantheon delle divinità *hindū* si espande tra i due estremi costituiti dalle due coppie non coniugate Rādhā-Kṛṣṇa e Kālī-Bhairava, quanto la prima coppia è bella e attraente, tanto la seconda è terrificante. I nomi Kālī e Kṛṣṇa significano la nera e il nero, ambedue sono di carnagione scura e sensuali anche se in modo diverso. Kālī esprime una sensualità attiva e per alcuni versi maschile, mentre Kṛṣṇa il cui aspetto è femminile esprime una sessualità passiva. Kṛṣṇa è oggetto di attrazione erotica delle *gopī* e dei *bhakta* a lui legati nel *mādhurya-rasa*, ma egli sublima la sessualità, uno dei suoi nomi è Acyuta che indica che non lascia cadere il seme. Nel *Bhāgavata-purāṇa* 10.33.25 durante la danza *rasa* malgrado fosse circondato da *gopī* amanti, è detto che non era eccitato sessualmente (*avaruddha saurataḥ*). Kālī e le altre *dāśamahāvidyā* invece rappresentano l'espressione più terrena della sessualità, sono madri e matrigne, danno la vita, ma richiedono in cambio anche sangue e morte. Vari tardi *śākta tantra* come l'inedito *Rādhā-tantra* e il *Kālivilāsa-tantra* nei cap. 23-35 fondono il culto di Rādhā-Kṛṣṇa con quello di Kālī. Nel cap. 10 del *Todala-tantra* è detto che i dieci *avatāra* di Viṣṇu provengono dalle dieci *mahāvidyā*: Kṛṣṇa da Kālī, Nārasimha da Chinnamastā, Vamāna da Kāmalā e così via. Nel cap. 4 del *Devīrahasya* sono descritti *mantra*, *yantra* e *dhyāna* di Rādhā e Kṛṣṇa come si trattasse di un tardo *tantra vaiṣṇava*, di fatto tra il XVI e il XVIII sec. la distanza tra il culto *śākta* di Devī e quello tantrico *vaiṣṇava* di Rādhā si accorcia fino a scomparire. Dal IV sec. al VII sec. da senza nome e individualità le *mātrkā* fino ad allora raccolte in *mātrgāṇa* gruppi di Dee Madri si riducono a sette o otto e si arianizzano diventando consorti delle più importanti divinità maschili puraniche: Brahmanī diventa la moglie di Brāhma, Maheśvarī di Śiva, Vaiṣṇavī di Viṣṇu, Varāhī di Varāha, Indrānī o Aindrī di Indra, Kaumarī di Kartikeya e Nārasimhī di Nṛsimha. Talvolta Camuṇḍā sostituisce Nārasimhī e sono spesso accompagnate da Gaṇeṣa e Skandha figli di Pārvatī. Il più antichi set di sette e otto *mātrkā* si trovano in alcuni templi rupestri a Udayagiri (Bhopal, Madhya Pradesh) risalenti al IV sec. Le più antiche menzioni delle *mātrkā* si trovano nel *Mahābhārata* 3.9.46 e 3.215.16-22 dove sono dette essere le sette Kṛttikā (Pleiadi) che adottano Skandha, lo stesso mito è ripreso nell'*Agni-purāṇa* 50.21-22, 30-37. Nel *Mahābhārata* 3.219.20-48 sono descritti vari tipi di *mātrkā* come Pūtanā, Revatī, Saramā, ecc. che procurano aborti o uccidono i bambini e nel 9.45.3-40 ne sono enumerate 190. Le *sapta-mātrkā* sono descritte in dettaglio nella *Bṛihat-saṁhitā* (VI sec.) e nel *Viṣṇudharmottara-purāṇa* mentre il loro culto tantrico è trattato nel cap. 23 del *Kaulajñānanirṇaya*, nel cap. 63 del *Kālīkā-purāṇa* e in vari *tantra* tra i quali il *Tantrasadbhāva-tantra*, il *Siddhayogeśvarīmātā* e il *Mālinīvijayottara-tantra*. Secondo il mito narrato con poche varianti nel *Devīmāhātmya*, nel cap. 56 del *Vamāna-purāṇa*, nel *Skandha-purāṇa* e nel *Devībhāgavata-purāṇa*, le *sapta-mātrkā* sono originate da Viṣṇu, Śiva, Indra, ecc., per assistere Durgā nella battaglia contro i demoni Śumbha e Niśumbha, ma in realtà provengono da Durgā che al termine della battaglia le riassorbe. In ambito *kāvya*, nel *Mṛcchakaṭīka* di Śūdraka (III-IV sec.) e nel *Carudatta* di Bhāṣā (III sec.) ci sono riferimenti a sacrifici cruenti offerti alle *mātrkā* agli incroci stradali considerati luoghi inauspiciosi perché adatti alle imboscate dei predoni. Nell'*Harṣacarita* di Bāṇabhaṭṭa (VII sec.) è menzionato un asceta che vive in un tempio delle *mātrkā* (*mātr-grha*) e nel *Kadambarī* di Bāṇabhaṭṭa (VII sec.) la regina Vilasavatī esegue riti in un tempio delle *mātrkā* per

ottenere un figlio. Secondo alcune tarde tradizioni le *māṭṛkā* sono 10 come le *mahāvīdyā* o anche 16 come le *ṣoḍaśī-nityā* e si espandono nelle 64 (8 per 8) o nelle 81 (9 per 9) *yoginī*. Nelle speculazioni dei grammatici le sette *māṭṛkā* sono le sette vocali dell'alfabeto sanscrito: *a, i, u, ṛ, ḷ* e i ditonghi: *e* e *o*, oppure le sette classi di consonanti unite alle vocali: gutturali, palatali, cerebrali, dentali, labiali, nasali e sibilanti ossia tutte le 50 lettere dell'alfabeto sanscrito. Nel *Kāmadhenu-tantra* e nel cap. 35 del *Tantrarāja* le sette classi di consonanti rappresentano il canale *piṅgalā*, le sette vocali rappresentano il canale *īdā* e ai sette *cakra* situati lungo la *suṣumnā-nāḍī* è attribuito un numero totale di 50 petali ai quali corrispondono le 50 lettere dell'alfabeto. Le 64 (o 81) *yoginī*, figlie delle 7 o più *māṭṛkā*, sono tutte manifestazioni di Devī o sue attendenti. Come tante altre Devī, sono Dee dal carattere ambiguo, piene di amore materno che concedono *siddhi* e anche streghe sanguinarie, alcune delle quali zoomorfe e difficilmente distinguibili dalle *dākinī*, *yakṣinī*, *sākinī*, *rāhinī*, *lākinī*, ecc. Il loro culto connesso a quello *śaiva kāpālīka*, godendo del patronato delle dinastie *bhaumakara* e *somavamśi* nel IX-XI sec. bisognose di rituali di conquista e protezione del regno si diffuse nell'India centrale e del Nord-Est si svolgeva in templi circolari scoperti con un solo accesso e a forma di *yoni* (utero). Ciò che rimane dei templi delle 64 *yoginī* risalenti dal IX all'XI sec. si trova a Khajuraho (Madhya Pradesh), a Ranipur (Balamgir, Orissa), a Hirapur (Bhuvaneshvara, Orissa), a Bhedaghat (Jabalpur, Orissa), a Mitauli, a Naresar e Shahdol (Gwailor, Madhya Pradesh) e a Dudahi e Badoh (Lalitpur, Uttar Pradesh) e Lokhari (Banda, Uttar Pradesh). Devī assume innumerevoli forme, ma in realtà come Śiva spiega a Cāṇḍikā (Durgā) nel *Māṭṛkābheda-tantra* 12.40, come c'è un'unica divinità maschile (Mahādeva), c'è un'unica divinità femminile (Mahādevī) che assume varie forme e nomi. In hindi si dice: '*ek hi mātā hain*' tutte le Dee Madri sono una, sono manifestazioni della stessa Devī. Come abbiamo visto Devī è madre e moglie auspiciosa nella forma di Pārvatī, Ambikā, Lakṣmi, ecc., è vergine come Kūmarī, sensuale come Lalitā-Tribhuvaneśvarī, onnisciente come Sarasvatī, guerriera come Durgā e furiosa come Kālī, Caṇḍī, ecc. Del resto anche Śiva è una figura ambigua, è uno *yogin* dedito a severe asceti e marito di Pārvatī, può essere facilmente soddisfatto (*āsutoṣin*) e dispiaciuto (*āsukopin*). Śiva nella sua lunga storia ha integrato il carattere di una antica divinità vedica e upanishadica (Rudra), di una divinità degli animali (Paśupati), della morte e dei crematori (Kala-Bhairava). Unito a Pārvatī nella forma dell'androgino Ardhanārīśvara e nel culto del *yoni-liṅga*, è il miglior esempio di simbolismo tantrico. I *vīraśaiva* non considerano il *liṅga* il fallo di Śiva né che la sua base sia la *yoni*, considerano il *liṅga* la rappresentazione aniconica di Śiva, una colonna o l'asse del mondo. Per gli altri *śaiva* l'unione *yoni-liṅga* riproduce l'unione dei due principi *puruṣa* e *prakṛti* causa della creazione dell'universo e di tutti gli esseri viventi. L'interpretazione tantrica sinistra vede Śiva, il sommo asceta dal fallo eretto (*ūrdhva-liṅga*) unito a Śakti in perfetta concentrazione (*samādhi*) con il pieno controllo del corpo, del respiro, della mente e del seme virile. Śiva appare anche con Viṣṇu nella forma combinata Hari-Hara e come Dattatreya²⁹ nella famosa *trimūrti* con Brāhma e Viṣṇu. Nel cap. 39 del *Brahma-yāmala* riprendendo la triplice divisione degli adoratori in base all'oggetto di adorazione che si trova nella *Bhagavad-gītā* 9.25 e 17.4, i testi tantrici sono divisi in correnti (*srotas*) destre (*dakṣiṇa*), sinistre (*vāma*) e mediane (*madhyama*). I *tantra* appartenenti alla corrente destra sono detti essere influenzati dal *sattva-guṇa*, propongono il sentiero regolato (*vaidhi*) rispettoso delle norme etiche e morali e sono adottati dalle sette *śaiva* e *vaiṣṇava* ortodosse. I *tantra* appartenenti alla corrente sinistra sono influenzati dal *rājas-guṇa*, propongono il sentiero trasgressivo (*anīyamita*) e sono adottati dalle sette sinistre *śaiva*, *śākta* e *vaiṣṇava*. I *tantra* appartenenti alla corrente mediana sono influenzati dal *tamas-guṇa* e sono adottati

²⁹ Il culto di Hari-Hara si diffonde dal X sec. Viṣṇu è raffigurato nella metà destra e Śiva nella metà sinistra. Dattatreya è menzionato nel *Mahābhārata vanaparvan* 115.12, *śanti-parvan* 49.36-37 e *anuśāśana-parvan* 152.5 e in vari purāṇa come il *Mārkaṇḍeya-purāṇa*. Dattatreya è raffigurato avente tre teste.

dagli adoratori degli spettri (*bhūta*, *preta*, *piśaca*, ecc.) In genere i *tantra* sono distinti soltanto in destri e sinistri in base al tipo di pratiche rituali che propongono. I genere i *tantra* sinistri autorizzano la trasgressione di ogni norma, ma solo in un contesto altamente ritualizzato, mentre i *tantra* destri rispettano le ingiunzioni dei *dharmasāstra*, le cinque proibizioni (*yama*) e le cinque ingiunzioni (*niyama*) enumerate da Patañjali nello *Yoga-sūtra* 2-30-31. Oltre al culto *vaiṣṇava* esclusivamente destro di Rāma e Sitā pare che solo il tantrismo *jaina* sia privo di caratteri sinistri. Anche nel jainismo fin dall'antichità sono penetrati i culti di divinità e semidivinità femminili come Trīśalā madre di Mahāvīra, Lakṣmī, Ambikā, Padmavatī, Jvālamālinī, ecc. e delle 16 Vidyādevī, ma l'estremo ascetismo *jaina*, il puritanesimo e la ferrea adesione al principio della non-violenza ha escluso i riti sinistri e il sacrificio di animali. In alcuni *śaiva-tantra* i diversi tipi di *tantra* o tradizioni (*āmnāya*) sono detti essere annunciati dalle cinque bocche delle cinque forme di Śiva delle dottrine *śaiva* kashmire già menzionate nella *Taittirīya-āranyaka* 10.43-47: Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa e Isāna. Alla tradizione familiare *kaula-āmnāya* da *kula* clan o famiglia iniziatica che verte sul culto di Devī-Kuleśvarī appartiene la letteratura originale dei *nāth* come il *Kaulajñānanirṇaya-tantra* e la *Matsyendra-saṃhitā* attribuiti a Matsyendranātha (IX sec.), il *Brahma-yāmala* (IX sec.), il *Kulacūdāmaṇi-tantra* (XII sec.), il *Kulārṇava-tantra* (XII sec.), il *Kaulavalinirṇaya* (XII sec.) e lo *Yoginī-tantra* (XIV sec.) oltre a una quarantina di altri *kula-tantra*. Alla tradizione settentrionale *uttara-āmnāya* o *kālī-kula* appartengono il *Guptasādhana-tantra* (XI sec.), il *Mahācīnācāra-tantra* (XI sec.), il *Jayadrata-yāmala* (XI sec.), il *Todala-tantra* (XI sec.), il *Niruttara-tantra* (XII sec.), il *Paraśurāmakalpa-sūtra* (XIII sec.), il *Kāmakhyā-tantra* (XV-XVI sec.), il *Brhannīla-tantra* (XVI sec.), il *Kāṅkamālinī-tantra* e il *Tārā-tantra* e i compendi *Sarvollasa* di Sarvānanda (XV sec.), *Tantrasāra* di Kṛṣṇānanda Vagiśa (XVI sec.), *Śāktapramoda* di Rājānandanasiṃha, *Prānatoṣini* di Rāmatoṣaṇa (XVII sec.), *Śāktānandataranṅinī* di Brāhmānanda (XVIII sec.) e *Syāmārahasya* di Pūrṇānanda Giri (XVIII sec.) Alla tradizione occidentale *paścīma-āmnāya* diffusa in Nepal appartiene il *Kūbjikāmātā-tantra* (VI sec.) e lo *Siddhayogeśvarīmātā-tantra* (X sec.) Alla tradizione orientale *pūrva-āmnāya* diffusa in Kashmir appartengono il *Bhairava-tantra* (VIII sec.), il *Vijñāna-bhairava* (VIII sec.), il *Malinivijayottara-tantra* (IX sec.), il *Netra-tantra* (IX sec.), il *Tantrasadbhāva* (IX sec.), lo *Svacchāṇḍa-tantra* (X sec.), lo *Mṛgendra-tantra* (X sec.) e i compendi *Tantrāloka* e *Tantrasāra* di Abhinavagupta (X sec.) Alla tradizione meridionale *dakṣiṇa-āmnāya* che verte sul culto di *śrī-vidyā* appartengono il *Vāmakeśvara-tantra*, il *Jñānārṇava-tantra*, la *Dakṣiṇamūrti-saṃhitā*, il *Gāndharva-tantra*, il *Tantrarāja-tantra* e i compendi *Kāmakālavilāsa* di Puṇyānanda (XVII sec.), *Nityotsava* di Umānandanātha (XVII sec.), *Setubandha* e *Varivasyārahasya* di Bhāskararāya (XVIII sec.) e il commentario al *Saundaryalaharī* di Lakṣmīdhara (XVI sec.) Nel *Paraśurāmakalpa-sūtra*, nel *Mahāsiddhisāra-tantra* e qualche altro *śaiva* e *śākta-tantra* sono definite tre divisioni (*krānta*) o aree di influenza dei diversi tipi di *tantra*. Il *viṣṇu-krānta* si estende dalle colline Vindhya (Madhya Pradesh) verso Est attraverso il Bihar, l'Orissa e il Bengala. L'*aśva-krānta* si estende a Sud delle colline Vindhya attraverso il Maharashtra, Karnataka, Andhra Pradesh e Tamil Nadu. Il *ratha-krānta* si estende a Nord-Ovest delle colline Vindhya attraverso l'Uttar Pradesh, il Kashmir, il Nepal, il Tibet, la Cina fino alla Mongolia. Le pratiche tantriche sinistre (*vāma*) definite *cīnā-ācāra* ossia alla maniera cinese, sono dette provenire dal *ratha-krānta* ossia da fuori dall'India. Al *cīnā-ācāra* si fa riferimento nel cap. 1 del *Brahma-yāmala*, cap. 17 dell'*Uttarakandha* del *Rudra-yāmala*, nel *Mahācīnācāra-tantra*, nel cap. 7 del *Brhannīla-tantra* e nel buddhista *Tārā-tantra*. In questi *tantra* più o meno allo stesso modo è narrato il viaggio del ṛṣi vedico Vāsiṣṭha alla ricerca del miglior metodo per ottenere la liberazione da Kamakhya (Guwahati, Assam) al Tibet dove incontra il Buddha dedito alle pratiche sinistre con donne discinte e ubriache. La definizione *ratha* (carro) e *aśva* (cavallo) pare sia connessa al mezzo di trasporto prevalentemente usato in quelle aree, mentre la definizione Viṣṇu pare derivare dalla diffusione della *viṣṇu-bhakti* nell'India del Nord-Est. Ciò indica la relativamente recente epoca di

origine di questi *tantra* poiché il culto di Viṣṇu si diffonde nell'India del Nord-Est governata dai *senā* dall'XII sec. Nel *Sammohana-tantra* gli *śākta-tantra* sono divisi in *hādi* o *tantra* della tradizione *śrī-vidyā* dedicati a Lalitā-Tripūrasundarī che propongono *mantra* che cominciano con il *bīja-mantra hrīm* (*ha-ādi*) e *tantra kādi* dedicati a Kālī che propongono *mantra* che cominciano con il *bīja-mantra krīm* (*ka-ādi*). I *tantra* sinistri non sono necessariamente solo *śaiva* e *śākta*, anche nel *vaiṣṇava Lakṣmī-tantra* 43.75-90 sono descritte pratiche sessuali rituali sinistre. I *tantra* sinistri trasfigurando il sesso e il peccato promuovono una rigenerazione etica e morale che è priva dell'ossessione brahmanica puro/impuro. Tutto il sistema delle caste è basato sul concetto di purezza e impurità, ad un estremo i nati due volte (*dvija*), in particolare i *brāhmaṇa* che si devono preoccupare di mantenere il loro stato di purezza, mentre i *śūdra* e ancor di più i fuori casta, sono contaminati per nascita tanto che nella *Bhagavad-gītā* 9.32 sono definiti nati in grembi peccaninosi (*pāpa-yoni*). Nei *dharma-śāstra* ai fuoricasta sono assegnate le mansioni impure di barbiere, lavandaio, spazzino, macellaio, ciabattino, conciatore, becchino, cacciatore, ecc. Impuri sono tutti i prodotti organici del corpo (anche del *brāhmaṇa*) che vi fuoriesce come il sangue, il sangue mestruale, la saliva, il sudore, le lacrime, i peli, i capelli, la forfora, la barba, le unghie, il cerume delle orecchie, l'urina, le feci, i fluidi sessuali, il latte materno e i resti di cibo (*ucchiṣṭa*) altrui e propri. Ci si contamina sputando, starnutando e sbadigliando perché è come aprire l'uscio agli spiriti maligni, dormendo perché durante il sonno l'anima esce dal corpo che diventa temporaneamente morto e durante le eclissi di Sole e di Luna per i nefasti influssi di Rahu e Ketu. Impuro è il contatto con ogni animale eccetto la mucca e il cavallo per lo *kṣatriya*. Tra tutti gli animali la mucca gode di uno status particolare poiché i suoi escrementi, l'urina, il latte e i derivati e la polvere sollevata dai suoi zoccoli sono considerati puri. Impuro è il contatto con cadaveri animali o umani, con donne mestruate, con bimbi lattanti e donne allattanti. Lo sguardo di uno *śūdra*, la sua ombra e lo sguardo di un animale contaminano i *brāhmaṇa*, il cibo e la parafernalia rituale. Considerando la vita sacra in ogni suo aspetto, bello e brutto, positivo e negativo, edonistico e ascetico, i riti tantrici sinistri mirano a trasformare il mondo come nel processo alchemico il metallo vile è trasformato in oro. Nel cap. 21 del *Bṛhatnīla-tantra*, nei cap. 1,5-8 del *Māṭṛkābheda-tantra*, nel *Kakṣaputa-tantra* e nel *Rasaratnakara* di Nagārjuna (X sec.) è descritta la trasmutazione alchemica dei metalli vili in nobili. Il mercurio (*pārada* o *rasa*) ricavato dal cinabro (*dārada*), fuso con lo zolfo (*hiṅgula*) e ripetutamente raffinato (*śodhana*) si muta in oro metallo associato al Sole. Allo stesso modo l'orpimento (*haritāla* o *abhra*) o solfato di arsenico, fuso con il rame si muta in argento metallo associato alla Luna. Nel *Rasārṇava* (XII sec.) dove Śiva istruisce Devī sulla fabbricazione della pietra filosofale (*pārasa*) nel verso 1.28 il mercurio è detto essere il seme di Śiva e nel 6.1 lo zolfo è detto essere il sangue mestruale di Devī. L'idea dei *tantra* sinistri è che per ottenere la purezza non è necessario fuggire dall'impuro, basta sublimarlo, la potente energia peccaminosa diventa lo strumento di liberazione più veloce (*śīghra*), facile (*viśada*) e intenso (*tivra*). Tuttavia il rito tantrico sinistro non è adatto agli ignoranti per i quali è pericoloso (*kaṣṭa*) e terribile (*ugra*). Nei *tantra* la liberazione può essere raggiunta nella vita corrente (*jīvanmukta*) non dopo numerose vite di pratica. L'idea della trascendenza della morale ordinaria è espressa nel *Kulārṇava-tantra* 9.56: 'Per il *kaulika* il comportamento sbagliato è corretto, ciò che non deve essere fatto va fatto e la menzogna è verità' Nel cap. 8 del *vajrayāna Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra* è detto: 'Chi reprime il desiderio vive nella menzogna' e 'L'ascetismo è torturare se stessi con la rinuncia degli oggetti dei sensi, non farlo! Se vedi delle belle forme osservalo, se odi dei suoni ascoltalvi, se percepisci profumi odorali, se percepisci sapori assaporali, se tocchi degli oggetti godili. Usando gli oggetti dei cinque sensi otterrai velocemente lo stato supremo del Buddha' Similmente nell'*Hevajra-tantra* 2.2.46-51: 'Ci si eleva grazie a ciò per cui si cade ... gli uomini sono condizionati dal desiderio e liberati per mezzo del desiderio ... il desiderio si cura con il desiderio come un veleno si cura con un

altro veleno' Nel *Kulārṇava-tantra* 2.7-8 sono distinti sette tipi di condotta (*ācāra*) in ordine di merito dall'inferiore *veda-ācāra* o brahmanesimo, al *vaiṣṇava-ācāra* o *viṣṇu-bhakti*, allo *śaiva-ācāra* o *śiva-bhakti*, al *dakṣiṇa-ācāra* o tantrismo destro adatto agli adepti di tipo inferiore (*paśu*), al *vāma-ācāra* o tantrismo sinistro adatto agli eroi (*vīra*), al *siddhanta-ācāra* o tantrismo sinistro adatto ai divini (*divya*) dove sono enfatizzate le pratiche meditative fino al *kaula-ācāra* la via dei *kula-tantra* che trascende tutti gli *ācāra* precedenti. C'è una linea sottile che separa il libertinaggio dalla libertà, il superamento delle norme dall'immoralità, gli autori dei *tantra* né erano coscienti e hanno incluso in essi numerosi avvertimenti sulla pericolosità della pratica ipocrita, incauta o maldiretta dei riti sinistri. Nel *Kulārṇava-tantra* 2.122 è detto: 'Potrai camminare sul filo di una spada, afferrare il collo di una tigre o di un serpente, ma seguire il sentiero *kula* è più difficile'

4 Il pañca-makāra

Per la soddisfazione di Devī e di alcune forme di Śiva, i *tantra* sinistri prescrivono l'uso di cinque articoli (*upacāra*) altrimenti proibiti i cui nomi cominciando con la sillaba *ma* (*ma-kāra*) sono complessivamente chiamati *pañca-makāra*. Si tratta di carne (*māṃsa*³⁰), pesce (*matsya*) e grani (*mudrā*³¹) che danno vigore (*uttejaka*), di bevande alcoliche (*madya*³²) che danno trasporto (*mādaka*) e del rapporto sessuale (*maithuna*) rituale. Abhinavagupta nel cap. 29 del *Tantrāloka* e Jayarātha che lo commenta nel XII sec., menzionano solo tre articoli: carne, bevanda alcolica e rapporto sessuale. Le dottrine e le pratiche tantriche sinistre disgustarono ma al contempo morbosamente attrarrono i primi orientalisti e i missionari cristiani che sul finire nel XVIII-XIX sec. in un'epoca pervasa dalla morale vittoriana né vennero a conoscenza. Le definirono volgari e degradate e rafforzarono in loro il senso di superiorità morale della civiltà europea e del cristianesimo. A. Barth in 'Religions of India' (1879) spiega ai suoi lettori che le dottrine tantriche riguardano sfrenate oscenità e sacrifici sanguinolenti. W. Ward in 'A View of the History, Literature and Religion of the Hindoos' (1815) e J. A. Dubois in 'Hindu Manners, Customs and Ceremonies' (1906) trattano il tantrismo come l'inquisizione cattolica trattò le streghe. Narrano di riti di magia nera condotti di notte da uomini e donne, coniugati e celibi appartenenti ad ogni casta che si ubriacano, mangiano cibi proibiti e indulgono senza freni in rapporti sessuali rituali. Benchè il primo *tantra*, il *Mahānirvāṇa-tantra*, sia stato tradotto e pubblicato nel 1913 da G. Woodroffe (A. Avalon), orientalisti come B. Hogdson citato da E. A. Payne in 'The Saktas' (1933) ritenevano che la tradizione tantrica non fosse altro che lussuria, necrofilia e magia nera. M. Monier-Williams citato da L. S. O'Malley in 'Popular Hinduism' (1935) sostiene che i *tantra* contengono le più basse abiezioni e le peggiori superstizioni che hanno afflittito la disgraziata e degradata razza umana. A. G.

³⁰ *Manu-smṛiti* 5.26-56 ammette il consumo di carne dei membri delle tre caste superiori (*dvija*), ma solo di animali offerti in sacrificio. In 5.55-56 Manu dice: 'Me (*mām*) mangerà nella prossima vita colui (*saḥ*) la cui carne io mangio in questa vita. I saggi dicono che questo è ciò che dà il nome e rivela la vera natura della carne', 'Non c'è errore nel mangiare carne, bere liquore o nel sesso, ciò è naturale per le creature, ma astenersene porta grande merito'

³¹ In sé i grani non hanno nulla di equivoco, il problema è chi li ha cotti e con chi li si mangia. L'idea è che i cereali e i legumi (grano, riso, orzo e fagioli) sono contaminati dalle propensioni al peccato (*vāsanā*) di chi li ha cotti. Tale idea deriva dalla *Chāndogya-upaniṣad* 6.5.1: 'Il cibo che assumiamo è triplice la parte grossolana diventa escrementi, la parte media diventa carne e la parte sottile diventa mente' e *Chāndogya-upaniṣad* 6.6.1-2: 'Come frullando lo yogurt le particelle più fini formano il burro, così quando il cibo è assunto, le parti sottili emergono e formano la mente' Inoltre nella *Chāndogya-upaniṣad* 5.10.1-10 è spiegato che le gocce di pioggia contengono le anime di coloro che cadono dai paradisi celesti una volta esauriti i loro meriti. Dalla pioggia che cade nei campi le anime passano nei cereali e dai cereali nel seme virile degli uomini che se ne nutrono che feconda le donne.

³² Il termine generico *madya* indica una bevanda alcolica ottenuta dalla fermentazione del riso (*surā* e *āsava*), del jackfruit *artocarpus heterophyllus* (*pānasa*), del miele (*mādhurī*), della melassa di canna (*māireya*), dal latte di cocco (*nārikelāja*), dei fiori essiccati di *madhuca longifolia* (*mādhvika* o *mahuva*) e molti altri. Il consumo di bevande alcoliche è proibito nella *Manu-smṛiti* in 9.235, 11.55,91-98,147-151.

Woodroffe e ai riformatori *hindū* risalgono i primi tentativi di interpretazione della tradizione tantrica mondata dai suoi aspetti più rozzi e primitivi. Ma il tantrismo non è solo sinistro, la maggior parte del contenuto dei *tantra* verte su culto (*arcaṇa*), formule sacre (*mantra*), applicazione dei *mantra* sul corpo (*nyāsa*), diagrammi sacri (*yantra*), inni (*stotra*), meditazione (*dhyāna*), sacrifici (*homa*), ecc. in complesso alle pratiche sinistre è riservato ben poco spazio e comunque dopo numerosi avvertimenti e limitazioni. L'attenzione quasi esclusiva alla componente trasgressiva del tantrismo sinistro da parte di accademici e di pseudo-adepti occidentali è oggi considerata da tanti *hindū* ortodossi come una nuova forma di imperialismo culturale imposto dall'esterno. L'enfasi alle posizioni del rapporto sessuale, all'intensità e alla durata dell'orgasmo di tanta letteratura occidentale è del tutto estranea all'apparato dottrinale mistico-religioso dei *tantra* e alla finalità attribuita al rituale sessuale.³³ In realtà nelle *śruti* abbondano i riferimenti al consumo di carne e di bevande inebrianti, basti pensare alle libagioni del *soma* e di *sura* offerte a alle divinità vediche nel *vājapeya-yajña* e nel *sautrāmaṇi-yajña* descritti nella *Satapatha-brāhmaṇa* 5.1.2.9 e nella *Aitareya-brāhmaṇa* 7.1.5 e ai rapporti sessuali rituali intesi però come atti fecondi. Il fuoco del sacrificio che viene fatto scaturire dallo sfregamento dei due legnetti (*arani*) di acacia (*śamī*) sono paragonati al rapporto sessuale tra uomo e donna. Nel *Rg-veda* 8.91.1-7 è descritto il rito della ricerca del marito (*pati-vedana*) da parte della ragazza non protetta (*apālā*) non ancora maritata nel corso del quale è previsto un rapporto sessuale tra uno studente celibe (*brahmacārin*) e una prostituta (*puṁscālī*). Anche nel rito *mahāvratā* descritto nel *Sāṅkhāyana-āranyaka* una prostituta si unisce ad uno studente celibe. Nell'*āsvamedhika-parvan* del *Mahābhārata*, nella *Taittirīya-saṁhitā*, nell'*Āśvalāyana-sūtra*, *Āpastamba-sūtra* e *Kātyāyanaśrauta-sūtra* è descritta la procedura dell'*āsvamedha-yajña* durante il quale la moglie del re sponsor del sacrificio (*yajamāna*), simula un rapporto sessuale con il cavallo appena sacrificato. Similmente nella *Taittirīya-saṁhitā* 6.5.8.6 è detto che al termine del *soma-yajña* la moglie dello sponsor deve unirsi con il sacerdote *udgātṛ* incaricato della recitazione degli inni del *Sama-veda*. Nella *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 6.4.1-28, è spiegato il rito per generare un figlio con la propria consorte. Il corpo femminile è descritto come l'altare del sacrificio (*yonī-kunda*) e il rapporto sessuale è l'atto sacro che riproduce l'unione del principio maschile (*puruṣa*) e femminile (*prakṛti*) che genera l'universo e tutti gli esseri viventi.³⁴ Altri riferimenti a riti sessuali durante i sacrifici vedici si trovano nel *Katyāyana-śrautasūtra* 4.3.17, nel *Gobhila-grihyasūtra* 2.5.6.9-10 e nella *Taittirīya-āranyaka* 4.7.50. Il desiderio (*kāma*) celebrato nell'inno della creazione *Rg-veda* 10.129, nella *Bhagavad-gītā* 3.6-43 e 16.7-21 è considerato il più grande nemico dello *yogin*. Nella *Bhagavad-gītā* 1.39-43 e 7.11 i rapporti sessuali sono definiti leciti solo se non si oppongono al *dharma* ossia se avvengono tra coniugi appartenenti alla stessa casta e al fine della procreazione. Nella *Manu-smṛti* 8.352-382, 10.8-36 e 11.59 l'adulterio, i rapporti intercastali e l'incesto sono severamente puniti dal re. Nei *tantra* sinistri il rapporto sessuale rituale è esente dalla funzione procreativa e limitazioni di casta, diventa strumento di liberazione (*mokṣa*) e viene paragonato all'esperienza della ultima gioia (*paramānanda*). Alcuni *tantra* tra i quali il *Tantrasadbhāva* 15.127, il *Kulacūḍāmaṇi-tantra* 3.49-50 e il *Brahma-yāmala* 24.32 permettono anche donne mestruate, madri, sorelle e figlie il ruolo di partner nei riti sessuali. Nella *Manusmṛti* 4.40-42, 57, 208, 5.85 e 11.174 i rapporti sessuali con donne mestruate sono condannati perché il sangue mestruale è considerato essere

³³ Nel 1906 P. A. Bernard (1875-1955) fonda l'American Tantric Order. Dagli anni 60 appare la vasta e superficiale letteratura neo-tantrica occidentale da O. Garrison 'Tantra The Yoga of Sex' (1964) fino a J. Kuriansky 'The complete idiot's guide to tantric sex' (2002). Più tarda e interessante è l'interpretazione femminista del tantrismo di B.G. Walker in 'The woman's encyclopedia of myths and secrets' (1983) e M. Shaw in 'Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism' (1994).

³⁴ Analoghi esempi si trovano nella *Chāndogya-upaniṣad* 2.13.1-2 e 5.8.1-2, nella *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 6.2.12-14 e 6.4.3 e nel *Satapatha-brāhmaṇa* 1.9.2.7-11, 6.4.3.7, 6.6.2.8, 6.6.1.11. In funzione anti-*saṁnyāsa*, anti-buddhista e anti-jaina la *Taittirīya-saṁhitā* 6.3.10.5 e la *Manu-smṛti* in 4.257 e 6.35-37 enumerano tre doveri o debiti (*ṛna*) che lo *dvija* deve saldare ai *deva* con i sacrifici (*yajña*), ai saggi vedici (*ṛṣi*) con lo studio (*svādhyāya*) e agli antenati (*pitṛ*) con la progenie. Nella *Satapatha-brāhmaṇa* 1.7.2.1-6 è aggiunto il debito dell'ospitalità (*ātithya*) agli uomini e nella *Manu-smṛti* 3.70 e *Bhāgavata-purāṇa* 11.5.41 è aggiunto il debito verso tutti gli esseri viventi (*bhūta-āpta*) che arrivano così a cinque (*pañcamahāyajña*).

estremamente contaminante, è sangue morto di un potenziale feto. Nella *Taittirīya-saṃhitā* 2.5.1 e *Śatapatha-brāhmaṇa* 1.2.32-4 è detto che Indra per purificarsi dal peccato dell'uccisione del *brāhmaṇa* Viśvarūpa, né trasferisce un terzo alle donne nella forma delle mestruazioni, un terzo agli alberi nella forma della linfa e un terzo all'acqua nella forma della schiuma. L'effetto inebriante delle bevande alcoliche, il trasporto e il coinvolgimento emotivo delle relazioni amorose, sono usati in tutte le tradizioni mistico-religiose come termini di paragone per spiegare la natura dell'esperienza di unione con il divino.³⁵ Già nella *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 4.3.21 era stato detto: 'Quella è la natura (del liberato), egli è oltre il desiderio, privo di errore e di paura. Come chi viene abbracciato dalla donna amata è dimentico di tutto, così colui che ha realizzato il sé non conosce più esterno e interno. Questo è l'appagamento del desiderio, l'assenza del desiderio e della sofferenza' I *tantra* destri accolgono le ingiunzioni delle *smṛti* per cui il consumo di bevande alcoliche, pesce, carne e i rapporti sessuali oltre che con la legittima consorte sono atti peccaminosi che richiedono espiazione (*prāyaścitta*). Mentre nei *tantra* sinistri come nel *Mahānirvāṇa-tantra* 5.23-24 è detto che senza i *pañca-makāra* lo *śakti-pūjā* è solo magia nera e Devī non può essere soddisfatta. Tuttavia non né sanciscono l'uso indiscriminato, solo gli iniziati qualificati possono usarli nei tempi e modi appropriati come strumenti di elevazione. I *tantra* sinistri attribuiscono al rapporto sessuale rituale il significato mistico di congiunzione di Śakti e Śiva o Rādhā e Kṛṣṇa e mirano a realizzare l'identità della coppia divina con i due partner sessuali partecipanti al rito. Śiva e Śakti sono in ogni uomo nella sua mascolinità (*puruṣatva*) e donna nella sua femminilità (*strītva*), nell'uomo Śiva è a destra dove scorre la *piṅgalā-nadī*, mentre Śakti è a sinistra dove scorre la *īdā-nadī*, l'inverso nelle donne. Questo è uno dei significati sottesi nel culto di Ardhanārīśvara la forma congiunta di Śiva e Pārvatī risalente al IV sec. d.C. Le moderne neuroscienze sembrano avallare l'idea che i sentimenti e le intuizioni che in genere sono caratteristiche femminili, hanno sede nell'emisfero destro del cervello maschile che controlla la parte sinistra del corpo, mentre la ragione e le capacità di calcolo e analisi che invece in genere sono caratteristiche maschili, hanno sede nell'emisfero sinistro che controlla la parte destra del corpo. Così, il cervello è un esempio di integrazione nel nostro stesso corpo. Il consumo rituale di bevande alcoliche, di carne e i riti sessuali erano praticati nei *gaṇa-pūja* o *cakra-pūja* degli *śaiva* del Kashmir dei quali Abhinavagupta fu il più importante esponente. Abhinavagupta riforma la tradizione *kaula* fino ad allora seguita dagli asceti *kāpālīka* dediti al culto di Kala-Bhairava e Kālī-Bhairava e dai *nāth* dediti al culto delle *yoginī*, rendendola accessibile anche ai *brahmana* e a coniugati. Le occasioni di pratica dei riti sessuali (*dūtiyāga* o *latā-sādhanā*) nelle tradizioni tantriche sinistre erano l'iniziazione (*dikṣa*) del discepolo, alcune forme di *kūmarī-pūjā* e i riti di gruppo (*cakra-pūja*) e l'esecuzione di alcuni *mudrā* di innalzamento della *kundalinī-śakti* dei *nātha-yogin*. Il rito sessuale nella tradizione *śrī-vidyā* è stilizzato nel *kāmakala-yantra* dove il principio maschile (*Śiva*) e quello femminile (*Śakti*) sono rappresentati da due triangoli sovrapposti che formano una stella a sei punte (*ṣaṭ-kona*) con al centro il punto (*bindu*) o il *bija-mantra* *īm*. In ambito *vajrayāna* lo stesso rito è illustrato nei *maṇḍala* detti *yab-yum* (padre-madre) dei cinque *dhyāni-buddha* uniti alle loro rispettive *śakti*. Queste rappresentazioni di unione mistica, sono interpretate come la necessità di unire la compassione (*karuṇa*) salvatrice che è il mezzo attivo (*upāya*), alla passiva saggezza intuitiva (*prajñā*). Al contrario dei *tantra hindū* dove la dinamicità appartiene al principio femminile e il principio maschile è statico, nei *tantra buddhisti* la saggezza passiva appartiene al principio femminile, mentre la compassione dinamica appartiene al principio maschile. Solo unite la compassione e la saggezza procurano la salvezza (*nirvāṇa*), altrimenti sono inefficaci, come il padre e la madre non possono procreare che in unione. Questa interpretazione della polarità maschile e femminile è più assimilabile al concetto taoista dello *ying-yang* che al tantrismo *hindū*. Le coppie *yab-yum* possono essere in piedi, danzanti o sedute, possono essere pacifiche come Avalokiteśvara e Nairātmyā o irate (*ghora*) come

³⁵ Il rapporto sessualità e miticismo tantrico è stato indagato da Shashibhushana Dasgupta in 'Obscure religious cults' (1946) e da Mircea Eliade in 'Sur l'erotique mystique indienne' (1956).

Vajrabhairava e Vajrayogini con le quali è rappresentata la dinamicità della compassione (*karuṇa* o il mezzo attivo *upāya*) che recide gli attaccamenti e sconfigge le pulsioni negative. Al noto mantra ‘*om maṇi-padme hum*’ ‘si, il gioiello è nel loto’ è attribuito il significato dello stesso tipo di amplesso mistico. L’oggetto su cui meditare è il bianco gioiello (*maṇi*) o fallo di Avalokiteśvara unito al rosso fior di loto (*padma*) o vulva di Nairātmyā. A tale interpretazione rituale si riferisce l’*Hevajra-tantra* 3.13 dove il fulmine o gioiello (*vajra*), simbolo della compassione attiva (*upāya*) retto dalla mano destra, è inserito nel vuoto della campanella (*ghaṇṭa*) retta dalla mano sinistra e che rappresenta la saggezza (*prājñā*). Il rito del *pāñca-makāra* era anche praticato dagli *śaiva* delle sette *aghorī*, *kāpālīka* e *kālamukha* devoti alle otto forme feroci di Śiva-Bhairava, a cominciare da Virabhadra e dagli *sākta* dediti al culto delle sessantaquattro *yoginī*, delle *daśa-mahāvīdyā* tra le quali Kālī è la prima, delle *sapta-mātrkā* e delle *ṣoḍaśi-nītyā*³⁶. Riti sinistri più rivoltanti eseguiti nei crematori di notte da alcune sette estreme *sākta* e *śaiva* oltre ai cinque ingredienti proibiti né comprendevano altri come i cinque gioielli (*pañca-ratna*): saliva (*phena*), seme (*māmsi*), sangue mestruale (*rajas*), urina (*mutrā*), escrementi (*mala*), oltre alla bevanda alcolica (*madya*), oppio (*nīphena*), cannabis (*bhaṅgā*) e carne umana (*naramāmsa*). Nel *Siddhayogesvarimātā* 6.35 e 22.11, nel *Tantrasadbhāva* 16.134, nel *Brahma-yāmala* 24.9, 3.223 e nel *Tantrāloka* 15.437 è detto che il cibo (*caru*) offerto alla divinità e poi accettato dagli adepti poteva contenere o essere interamente costituito da carne umana, fluidi sessuali e bevande alcoliche. Alla figura di Śiva già delineata nella sezione *Śātarudrīya* della *Maitreyī-saṃhitā* fa riferimento anche Pāṇini (IV sec a.C.) in 5.2.76 e 5.3.99. Dai *paśupata* (I-II sec. d.C.) sono derivate le sette *śaiva* estreme (*atimārga*): *kāpālīka*, *aghorī* e *kālamukha* e le più moderate (*mantramārga*) sette *śaiva-siddhānta* in parte brahmanizzate. Alle sette *śaiva* estreme fanno riferimento alcuni antichi testi *pali* buddhisti come il *Kathāvatthu*, il *Cullavagga* e il *Brahmajāla-sutta* dove si parla di asceti che indulgono nei piaceri terreni, che dimorano nei crematori e mendicano con un cranio. I *kāpālīka* sono descritti nel *Brahma-yāmala* 21.102-107 e nel *Guhyākālī-khaṇḍa* della *Mahākāla-saṃhitā*. Nel *kāvya* sanscrito di *kāpālīka* si parla nel *Sattasai* di Hāla (IV sec.), nel *Daśakumāracarita* di Daṇḍin (VI sec.), nel *Mālatī-mādhava* di Bhavabhūti (VII sec.) e nel *Prabodhacandrodaya* di Kṛṣṇa Mīśra (XI sec.) La dottrina *kāpālīka* è trattata come un *darśana* nel *Śaddarśana-samuccaya* di Haribhadrasuri (VI sec.), nell’*Āgama-prāmāṇya* di Yamunācārya, nello *Śrī-bhāṣya* di Rāmānuja (XII sec.) ed è citata nello *Saṅkara-vijaya* di Anandagiri (XII sec.), nel *Saṅkara-digvijaya* di Mādhava Vidyāraṇya (XIV sec.) e nel *Dabestan* di Mohsin Fani (XVII sec.) Non è chiaro se si trattasse di membri di una setta organizzata o di singoli asceti *śaiva* che eseguivano il grande voto (*mahāvratā*) della durata di dodici anni. Il *mahāvratā* consisteva nell’adottare l’aspetto e i modi di Śiva-Bhairava meditando su: io sono lui ‘*śivo’ham*’, facendo vita ascetica nei crematori in compagnia di cani, il cane è il veicolo (*vahana*) di Śiva-Bhairava, nudi, coperti di cenere del crematorio, con un teschio (*kapāla*) umano da usare come coppa per bere, mangiare e mendicare, ornarsi di orecchini, bracciali, cinture e collane composti di ossa umane, fumare *gañja*, ecc. Ad essi erano attribuiti riti di magia nera (*ṣaṭ-karman*) e l’adorazione di Śiva-Bhairava nei crematori (*śmaśāna-sādhana*) e attraverso i cadaveri (*śāva-sādhana*) ripescati dai fiumi. Secondo l’autorevole commentatore Sāyaṇa (XIV sec.), il mito narrato nel *Ṛg-veda* 10.61.5-7, nell’*Aitareya-brāhmaṇa* 3.33-34, nella *Pañcaviṃśa-brāhmaṇa* 8.2.10 e rivisitato più tardi in vari *purāṇa* si riferisce all’incesto di Prājapati (Brāhmā) con la propria figlia Uṣā (l’aurora) punito da Śiva nella forma di Bhairava (pauroso) con la decapitazione di Brāhmā. Bhairava colpevole di parricidio e di brahmanicidio, vaga con la testa di

³⁶ Nello *Śaktisaṅgama-tantra* e nei compendi della tradizione *kālī-kula* è trattato il culto delle *ṣoḍaśi-nītyā* sedici aspetti di Kālī che rappresentano le sedici fasi della Luna calante (*kṛṣṇa-pakṣa*): dalla Luna nuova (*āmāvāsya*) di Mahākālī, a Kālī, Kāpalinī, Kullā, Kurukullā, Virodhinī, Vipracittā, Ugrā, Ugraprabhā, Dīpā, Nilā, Ghanā, Balakā, Mātrā, Mudrā fino alla Luna piena (*puṇṇimā*) di Mitā. Mentre nel *Tantrarāja-tantra* e nei compendi del culto *śrī-vidyā* è trattato una seconda lista delle *ṣoḍaśi-nītyā* o sedici aspetti di Lalitā-Tripūrasundarī che rappresentano le sedici fasi della Luna crescente (*sukla-pakṣa*): dalla Luna nuova di Kāmeśvarī, a Bhagamālinī, Nityaklimnā, Bheruṅḍā, Vahnivāsini, Vajreśvarī, Śivadūtī, Tvaritā, Kulasundarī, Nityā, Nilapatākā, Vijaya, Sarvamaṅgalā, Jvālāmālinī, Citrā fino alla Luna piena di Lalitā-tripūrasundarī. I due set di aspetti di Kālī e di Lalitā sono detti essere complementari e interdipendenti come il giorno e la notte.

Brāhmā attaccata alla mano per dodici anni fino a che giunto a Varanasi la testa si stacca e Śiva assume la forma di Aghora (non terribile o pacificato). La pena prevista nella *Yājñavalkya-smṛti* 3.243 e nella *Manu-smṛti* 10.73, 11.55-90 e altri *dharmasāstra* per gli uccisori di un *brāhmaṇa* è il vagare mendicando con un teschio in mano per dodici anni, ma solo se il brahmanicidio non era intenzionale. Simili e poco più tardi dei *kāpālika* sono gli *aghorī* e i *kālamukha* o faccie nere perché esibivano un grosso *tripuṇḍhra* nero di fuligine, la cui presenza è largamente riscontrata in Karnataka e Maharashtra dal X al XIII sec. dove erano organizzati in monasteri (*matha*) e templi. Secondo alcuni studiosi l'aspetto e i comportamenti anticonvenzionali dei membri delle sette *śaiva* estreme servivano per allontanare i curiosi e praticare in pace e solitudine il loro *sādhana*. Ciò è corroborato dal *Pāśupata-sūtra* 3.1-19 attribuito a Lakuliśa (I-II sec. d.C.), nei quali l'asceta *śaiva* puro, privo di orgoglio e libero da tutte le convenzioni, è invitato a comportarsi da peccatore, pazzo, indolente, sudicio, ecc., per prendere i meriti spirituali di chi lo disprezza. Similmente, gli asceti *jaina* *digambara* acquisivano il titolo di *maladhārin* (sudici) per via della loro totale indifferenza alla pulizia personale considerata sintomo di elevata purezza interiore. I *pañca-makāra* non sono usati nel culto di Viṣṇu, di Śiva come Dakṣiṇāmūrti e delle divinità femminili benigne come Durgā, Pārvatī, Sarasvatī, Śrī, Lakṣmī e altre. Per quanto riguarda Lakṣmī, si tratta dell'antico culto di Kamalā o Gajā-lakṣmī, la Dea della fortuna cara a tutti i mercanti compresi *jaina* e buddhisti o del più recente culto di Śrī degli *śrī-vaiṣṇava* da non confondere con il culto *śākta* destro (*dakṣiṇācāra*) di *śrī-vidyā* stanziato a Kanchipuram (Tamil Nadu) presso il *kanchikāmakoti-pīṭha* fondato secondo la tradizione da Śaṅkara. Pare che Śaṅkara fosse un entusiasta cultore della *śrī-vidyā* se è vero che il *Saundaryalaharī* fu da lui composto. La forma di Devī adorata attraverso lo *śrī-yantra* è Tripurasundarī o Lalitā considerata forma del *saguna-brahman*. Tra i testi principali del culto *śrīvidyā* vi è il *Lalitā-sahasranāman* dal *Brahmaṇḍa-purāṇa*, lo *Yoginī-hṛdaya* dal *Vāmakeśvara-tantra* (XII sec.), il *Kāmakalāvīlāsa-tantra* di Pūrṇānanda Giri (XVII sec.), il commento al *Saundaryalaharī* di Lakṣmidhara (XVI sec.) e il *Varavasyā-rahasya* di Bhāskaraṛāya (XVIII sec.) dove è prescritta la recitazione dello *śrī-vidyā-mantra* da 15 (o 16) sillabe: (*ha*) *sa ka la hriṃ, ha sa ka ha la hriṃ, sa ka la hriṃ, śriṃ* nel quale ogni sillaba è associato al culto di una delle 16 forme di Lalitā-Tripurasundarī (*ṣoḍaśī-nityā*). Lo *Śrī-yantra* è composto da nove recinzioni concentriche (*nava-āvaraṇa*) all'esterno quadrate e in seguito circolari custodite da *yoginī* nelle corone di 16 e 8 petali. Le recinzioni rappresentano il passaggio dal macro al micro-cosmo, la progressione dei *cakra* dal più basso al più alto e le coppie di divinità che li rappresentano, la sequenza delle lettere dell'alfabeto sanscrito (*varṇa-matṛkā*), le evoluzioni della creazione cosmica dagli elementi grossolani e sottili (*mahā* e *sukṣma-bhūta*), ai sensi (*jñāna* e *karma-indriya*) e alle loro funzioni (*tan-mātra*). Nella meditazione sullo *yantra* come sui *maṇḍala* si procede dall'esterno verso l'interno fino al centro attraversando le *nava-āvaraṇa* e raggiungendo il disegno geometrico costituito da nove triangoli (*nava-trikoṇa*) che si intersecano, cinque con l'apice volto al basso e quattro verso l'alto che formano in tutto 43 triangoli. L'unico triangolo che non si interseca è il più piccolo interno rivolto in basso che rappresenta Devī, la matrice (*yonī*). Avvicinarsi al centro dello *yantra* possiede lo stesso significato esoterico della risalita della *kuṇḍalinī* attraverso i *cakra* e prevede un percorso involutivo (*parāvṛtti*) dagli elementi più grossolani ai più sottili che compongono il corpo microcosmo) e l'universo (macrocosmo) fino all'origine della creazione e al nodo (*granthī*) del condizionamento materiale. Entrare nei templi *hindū* e avvicinarsi al sancta sanctorum possiede lo stesso significato. In proiezione, il tempio *hindū* nella tradizione del Sud (*draviḍa*) come quello di Viṣṇu a Shrirangam (Tirucirapalli, Tamil Nadu) e di Minākṣī (Pārvatī) a Madurai (Tamil Nadu), è un *maṇḍala* o *yantra* tantrico. Questi templi sono circondati da alte cinte di mura (*prākāra*) concentriche e ancora più alti portali (*gopura*) che calano di ampiezza ed altezza mano a mano che si attraversano e ci si avvicina al centro dove è il sancta-sanctorum (*garbha-grha*) passando dalla luce e dai grandi spazi, alla semioscurità e agli spazi angusti. Nei templi della tradizione del Nord (*nāgara*) come lo Sivaliṅgarāja a Bhuvaneśvara (Orissa), entrare nel tempio dal portale e avvicinarsi al sancta-sanctorum esprime in modo diverso la stessa idea. Gli

śākta si raccolgono ancor oggi attorno ai santuari di Devī (*śakti-pīṭha*) perché è detto che in quelle località è più facile e veloce ottenere la perfezione del *sādhana* tantrico. Gli *śakti-pīṭha* legati al culto di Kālī come quello di Kalighat a Calcutta (Bengala) e di Tārā a Rampurhat (Bengala) si trovano in grandi crematori (*śmaśāna*). Nel manuale *Mānasāraśilpa-sāstra* risalente al VII sec. è detto che i templi di Kālī devono essere edificati nei crematori e lontano dai villaggi degli *arya*. Ci sono diverse liste per numerazione e denominazione degli *śakti-pīṭha*. Il *Matsya-purāna* e il *Devībhāgavata-purāna* ne enumerano 108, lo *Yoginī-hṛdaya* e il *Manthānabhairava-tantra* 50, il *Jayadratha-yāmala* e il *Kūbjikāmātā* 24 e il *Kulārṇava-tantra* 18. D.C. Sircar nel suo 'The *śākta-pīṭha*' basato sul *Pīṭha-nirṇaya* (XVII sec.) e altri *tantra* e tradizioni ne menziona oltre 200. Secondo il mito narrato nel cap. 8.30 del *Devībhāgavata-purāna* e nel cap. 18 del *Kālikā-purāna*, dopo l'auto immolazione di Satī al sacrificio di Dakṣa di cui è fatto cenno in varie *brāhmaṇa*, nello *śānti-parvan* del *Mahābhārata* e in numerosi *purāna*, il suo corpo trasportato da Śiva impazzito dal dolore venne tagliato in 51 parti dal disco (*sudarśana-cakra*) di Viṣṇu e ogni luogo dove caddero i pezzi divenne uno *śakti-pīṭha*. Secondo alcuni ricercatori, il mito della diffusione dei *pīṭha* deriva dalla divisione delle reliquie del Buddha custodite in origine in quattro grandi *stūpa*. Nell'*Hevajra-tantra* (VIII sec.) sono menzionati quattro *pīṭha* tra i quali Kāmakhya in Assam che più tardi diventerà il più importante tra tutti gli *śakti-pīṭha*.³⁷ Trattandosi di testi esoterici appartenenti a tradizioni diverse e dedicati a divinità diverse, i vari *tantra* non descrivono in modo chiaro e univoco i riti sinistri. In genere è il *guru* che sceglie i candidati dei due sessi per i quali è prevista una lunga preparazione che comprende l'osservazione di un periodo di continenza sessuale (*brāhmācārya*), la recitazione di *mantra*, l'offerta di oblazioni nel fuoco sacrificale (*homa*), ecc. L'iniziazione, il distacco dovuto alla corretta comprensione dello scopo del rito erano i criteri di qualificazione (*adhikāra*) dei candidati, perciò almeno per alcuni *tantra*, la facilità della via tantrica era più apparente che reale. Nel cap. 9-10 del *Niruttara-tantra*, nel cap. 5 del *Kulārṇava-tantra* e nel cap. 29 del *Tantrāloka* di Abhinavagupta sono descritti cinque tipi di *cakra-pūjā*: degli eroi (*vīra*), dei re (*rāja*), degli adepti divini (*deva*), delle consorti di Śiva-Bhairava (*bhairavi*) e degli animali (*paśu*). Questi riti guidati dal *guru* avevano luogo nelle notti di Luna piena tra una o più coppie di discepoli senza considerazioni di casta, erano sciolti da vincoli matrimoniali e prevedevano l'assunzione dei cinque o tre *makāra*. Gli adepti (*yogin* e *yoginī*), si bagnano, vestono, profumano, ornano e incontrano nel luogo sacro marcato come un *maṇḍala* dove si dispongono a coppie con le *yoginī* alla sinistra in cerchi concentrici intorno al *guru* (*cakra* o *kula-iśvara*) e alla sua partner femminile (*iśvari*). Quindi ha luogo l'adorazione del *cakra-iśvara* e *cakra-iśvari* seduti al centro del cerchio, le cinque purificazioni rituali (*śuddhi*) compresi i *makāra*, il controllo del respiro (*prāṇāyāma*), le applicazioni di *mantra* (*nyāsa*) sulle parti del corpo degli *yogin* e delle *yoginī* allo scopo di sovrapporre (*āroḥa*) alla loro l'identità di Śiva e Śakti così che la loro unione (*maithuna*) non sia carnale ma mistica e l'adorazione (*pūjā*) della *yoginī* da parte dello *yogin*. Quindi *yogin* e *yoginī* assumono i quattro *makāra* offrendoseli l'uno all'altro e infine ha luogo il rapporto sessuale che ricrea l'unione sublime di Śiva e Śakti. L'obiettivo di questo rito è l'annullamento della distinzione tra adoratore e divinità adorata e il ritorno alla primordiale stato androgino rappresentato dalla forma mista di Śiva e Śakti o Ardhanārīśvara. Il rapporto sessuale è governato dalla *yoginī* che assume la parte dell'uomo (*puruṣayita*) ossia la posizione inversa (*viparīta*) o sopra allo *yogin* trattata nei

³⁷ Tra i più antichi e popolari *śakti-pīṭha* si può citare Sārādā a Sharda (Pakistan), Vaiṣṇavi a Katra (Jammu e Kaśmir), Hīṅgulā a Hinglaj (Pakistan), Kāmakhya a Guwahati (Assam), Ambikā a Kangra (Himacal Pradesh), Jvalamukhī a Kangra (Himachal Pradesh), Cāmundā a Kangra (Himacal Pradesh), Vajreśvarī a Kangra (Himacal Pradesh), Tripūrasundarī a Udaipur (Tripura), Dakṣiṇa-kālī a Calcutta (Bengala), Tārā a Rampurhat (Bengala), Durgā a Durga Kund (Varanasi, Uttar Pradesh), Chinnamastā a Ramnagar (Varanasi, Uttar Pradesh), Vindhyavāsini a Vindhyaçhala (Uttar Pradesh), Bhuvaneśvarī a Bhuvaneshvara (Orissa), Virajā Devī a Jajpur (Orissa), Tārātarinī a Berhampur (Ganjam, Orissa), Bimalā a Jagannatha Puri (Orissa), Rādhā a Varshana (Uttar Pradesh), Sārādā Devī a Maihar (Satna, Madhya Pradesh), Bagalāmukhī a Datia (Madhya Pradesh), Śaradāmbā a Sringeri (Karnataka), Śrī a Srirangam (Tamil Nadu), Kāmākṣī a Kanchipuram (Tamil Nadu), Minākṣī a Madurai (Tamil Nadu), Kanyā-kumārī (Tamil Nadu), Bhāgavatī a Chottanikkara (Kerala), Pārvatī a Chengannur (Kerala), Mūkambikā a Paravur (Ernakulam, Kerala).

kāmasāstra come nel cap. 8 del *Kāmasūtra* di Vatsyayana, nel cap. 9 del *Ratirahasya* di Kōkkoka (XII sec.), esaltata da Bilhana nel *Caurapāñcāsikhā* 1.12 e da Amarukā nel *Śrīngara-sataka* 1.3. Nei cap. 5-15 del *Niruttara-tantra*, 9-10 del *Bṛhatnīla-tantra* e 4 del *Guptasāadhanā-tantra* è detto che la *yoginī* abbraccia lo *yogin* come un'edera rampicante (*latā*) perciò il *maithuna* è anche detto *latā-sāadhanā*. Non avendo necessità di autocontrollo, le *yoginī* sono istruite dal *guru* e aiutano lo *yogin* durante il *maithuna*. In alcuni *tantra* si parla di iniziazione dalla bocca inferiore (*adho-vaktra*) della *yoginī* dove bocca è intesa come vulva, perciò lo *yogin* deve vedere la *yoginī* come *guru* oltre che Devī. Il ruolo della *yoginī* può essere assunto dalla legittima consorte (*patnī*) dello *yogin*, da una monaca (*saṁnyāsini*, *brahmacārinī* o *sādhvī*), da una vedova (*vidhavā*) o anche da una prostituta (*veśyā*) cortigiana (*gaṇikā*) o danzatrice nei templi (*devadāsī*). Nel *Paraśurāmakalpa-sūtra* (XIII sec.) si parla direttamente di prostitute impegnate nel *maithuna*. Nel cap. 14 del *Niruttara-tantra* (XII sec.) né sono descritte sette tipi, ma avverte che se si dedicano al *latā-sāadhanā* devono essere rispettate, non considerate comuni prostitute. F. Apfell Marglin in 'The wife of the God King: The rituals of the Devadasis of Puri' (1985), sostiene che vi sia una relazione tra il tantrismo sinistro e la prostituzione sacra praticata dalle *devadāsī*, le danzatrici sposate alla divinità del tempio e sfruttate come prostitute dalla classe sacerdotale. Le *devadāsī* (serve della divinità) non sono menzionate nei *Jātaka* buddhisti, nell'*Arthaśāstra* di Kauṭilya (III sec. a.C.) e nel *Kāmasūtra* di Vatsyāyana (III sec. d.C.) Né parlano incidentalmente Kālidāsa (V sec.) nel *Meghadūta*, Al Biruni (XI sec.) nell'*Indica*, Kalhana (XII sec.) nel *Rājataranṅinī* e varie iscrizioni templari dal IX al XVI sec., secondo le quali i più importanti templi *hindū* in tutta l'India come Jagannātha a Jagannatha Puri (Orissa), Somanātha a Somnath (Gujarat), Bṛhadiśvara a Tanjore (Tamil Nadu) e Virupakṣa a Hampi (Karnatakha), impegnavano centinaia di *devadāsī*. Uniche donne ad essere istruite, erano un surrogato delle ninfe celesti (*āpsaras*) che offrivano spettacoli di danza, canto e teatro per la divinità del tempio nella sala apposita (*nāṭya-maṇḍapa*). 'Purificate' dal rito di matrimonio alla divinità, erano considerate donne sempre auspiciose (*nityasumaṅgalī*) perché non diventavano mai vedove. Come le cortigiane (*gaṇikā*) nelle corti dei re, le *deva-dāsī* erano tassate e producevano reddito per il tempio.³⁸ L'attitudine generale dei testi tantrici verso le donne non è univoco. Eccetto qualche eccezione come il *tantra sahayayāna Advayasiddhi* composto da Lakṣinkāra (VIII sec.) tutti i testi tantrici sono scritti da uomini e per gli uomini. Nei riti vedici la moglie è ritenuta indispensabile e gode dei loro frutti tanto quanto il marito in *Aitareya-brāhmaṇa* 7.10, nei riti tantrici sinistri la donna diventa oggetto di adorazione, personificazione di Devī e *guru* (*gurvī*). Nel *vaiṣṇava Lakṣmi-tantra* 27.44-47 e in particolare negli *śākta-tantra* come nel *Kālī-tantra* 8.5-10, nel *Kūbjikāmātā-tantra*, nel *Kulārṇava-tantra*, nel *Niruttara-tantra*, nel *Yoginī-tantra*, nel *Kāmakhya-tantra*, nel *Muṇḍamāla-tantra*, nel *Bṛhannīla-tantra* e nello *Yonī-tantra* si trovano passaggi che ordinano di portare sempre rispetto a tutte le donne. Nello *Saktisaṅgama-tantra* 22.43-47 è detto: 'La donna è la madre dei tre mondi, la rappresentante dei tre mondi, il contenitore dei tre mondi ... tutte le bellezze del mondo sono create dalla donna. Non c'è miglior benefattore, mezzo, fortuna, regno, asceti, luogo di pellegrinaggio, *yoga* e recitazione di *mantra* della donna' Di donne *guru* si fa menzione nel *Rūdra-yāmala Uttara-khanda* 2.107-110, nel *Gandharva-tantra*, nel *Mātrkābheda-tantra*, nel *Guptasādhana-tantra* e nel compendio *Tantrasāra* di Kṛṣṇānanda. In ambito *vajrayāna* le donne sono esaltate nell'*Hevajra-tantra* e nel cap. 8 del *Caṇḍamahāroṣaṇa-tantra*: 'Io sono tutto ciò che è femmina: dee, semidee, spiriti, donne, animali ... *brāhmaṇī*, regine, commercianti, serve, prostitute, ascete, *yoginī* ... danzatrici, pescatrici, lavandaie, fioriste, cacciatrici ... madri, figlie, sorelle, nonne, vedove ... la donna è il paradiso, la donna è verità ... la donna è il Buddha, la donna è

38 Benché l'offerta di bambine e bambini alle divinità sia stata abolita da varie leggi locali nel 1934, 1947, 1982 e dalla legge nazionale nel 1988, il fenomeno delle *devadāsī* o *mātāmmā*, *basavī*, *muralī*, *devalī*, ecc., continua ininterrotto in varie aree del Maharashtra, Karnataka e Andhra Pradesh come comune prostituzione. A Saundatti (Belgaun, Karnataka) ancor oggi genitori appartenenti a bassa casta e in difficoltà economiche avviano le loro bambine alla prostituzione offrendole nel locale tempio a Yellāmmā Devī. Lo stesso accade a Jejuri (Pune, Maharashtra) dove le bambine sono offerte nel tempio a Kandobha (Śiva).

la comunità (*saṅga*), la donna è la perfetta saggezza (*prajñā*) ... io sono soltanto nel corpo delle donne perciò abbandona tutti gli altri culti e adora le donne' Nei testi dei *nāth*, nell'*Hathayoga-pradīpikā*, nella *Gheraṇḍa-saṁhitā*, nella *Śiva-saṁhitā* e nella tarda *Yogasikha-upaniṣad* sono descritte delle posizioni e tecniche rituali (*vajrolī* o *yonimudrā*) attuate dal *sādhaka* e dalla *sādhanā-saṅginī* per favorire l'ascesa della *kuṇḍalinī-śakti* durante l'amplesso senza emissione di seme virile (*bindu*) o con il suo riassorbimento. Il seme virile è considerato sangue distillato, un concentrato di vitalità, chi lo disperde durante il rapporto sessuale rituale è ignorante come un animale (*paśu*) legato dagli otto lacci (*aṣṭa-pāśa*): avversione (*ghrṇā*), vergogna (*lajjā*), arroganza di casta o lignaggio (*kula*), abitudine (*śīla*), arroganza della erudizione (*māna*), disgusto (*jugupsā*), paura (*bhaya*) e dubbio (*śaṅkā*) e afflitto dai sei tipi di nemici (*ariṣadvarga*): lussuria (*kāma*), rabbia (*krodha*), avidità (*lobha*), illusione (*moha*), orgoglio (*māda*) e invidia (*mātsarya*). Mentre chi trattiene il seme è un eroe (*vīra*) o un essere divino (*divya*) assorto nel *Brahman* (*brāhmacārin*). Senza eiaculazione il rapporto sessuale non è considerato illecito e peccaminoso, ma ciò necessita una notevole padronanza da parte della *yoginī* e dello *yogin*. Nel *Śivadṛṣṭi* di Somānanda (X sec.), nell'*Amarauḥaśāsana* di Goraknāth (XI sec.) e nel *Ṣaṭcakra-nirūpana* di Pūrṇānanda Giri (XVII sec.) è detto che l'immobilità del corpo (*āsana*), la sospensione del respiro (la fase *kumbhaka* degli esercizi del *prāṇāyāma*), l'arresto della mente (*citta-vṛtti-nirodha*) e l'inversione del corso del seme virile (*ultā-sādhana*), costringono la *kuṇḍalinī-śakti* risvegliata nell'atto sessuale a salire attraverso i *cakra* disposti lungo la *suṣumnā-nadī* fino ad oltrepassare la fontanella cranica (*brahma-randhra*) dove lo *yogin* ottiene la liberazione (*mokṣa*) o il vuoto (*śunya*). In ordine crescente di difficoltà il respiro è detto essere lento e tenace come il cocodrillo (*makara*), la mente è agitata come una scimmia (*vānara*) e il seme virile è caldo e da piacere come il Sole (*Sūrya*). Secondo la *Śiva-saṁhitā* 5.132-140, il fiume Gaṅgā associato alla tradizione solare di Viṣṇu, Rama e Śiva (*sūrya-vamśa*), è il canale *piṅgalā-nādī*, il fiume Yamunā associato alla tradizione lunare di Kṛṣṇa (*cāndra-vamśa*), è la *īdā-nādī* e il fiume Sarasvatī è la *suṣumnā-nādī*. Le tre *nādī* si incrociano tre volte in corrispondenza dei nodi (*granthī*) nel primo *cakra* o *mūlādhāra-cakra* (*brahma-granthī*), nell'*anāhata-cakra* (*viṣṇu-granthī*) e nell'*ājñā-cakra* (*rudra-granthī*). Come al *trivenī* a Prayaga (Uttar Pradesh) sede del *mahākumbha-mela* si uniscono i tre fiumi sacri e come il tridente (*triśūla*) di Śiva o di Durgā, i tre canali si uniscono alla sommità del capo (*sahasrasara-cakra*). Nello *yogin* tantrico, il risveglio e la risalita della *kuṇḍalinī* attraverso i *cakra* produce ogni sorta di esperienze sensoriali sottili, egli ode suoni mistici, gusta il nettare, odora profumi e sente calore (*tapas*) termine che indica il calore prodotto dalle pratiche ascetiche Attraverso la manipolazione della *kuṇḍalinī-śakti*, gli *yogin* che risiedono nelle caverne himalayane sviluppano un calore interno (*cāṇḍālī* o in tibetano *tummo*) che li rende insensibili alle basse temperature. Jñāneśvara (XIII sec.) nel commento alla *Bhagavad-gītā* intitolato *Bhāvārtha-dīpikā* 6.11-15 riassume il metodo tantrico destro utilizzato dai *nāth vaiṣṇava* per far ascendere la *kuṇḍalinī-śakti*. Nella posizione seduta a gambe incrociate (*siddha-āsana*) e schiena eretta lo *yogin* chiude l'ano con il suo tallone destro e sovrappone il sinistro al pene, quidi contrae il perineo (*mūlabandha* o *vajrāsana*), ciò risveglia la *kuṇḍalinī-śakti*, la serpe nera che dorme avvolta in tre spire e mezza nel *mūlādhāra-cakra* e inverte il corso normalmente discendente del soffio (*apāna-prāṇa*). Nella metafisiologia yogica, il soffio discendente controlla la defecazione, la minzione e l'eiaculazione, controllarlo significa essere in grado di bloccare queste funzioni. La *kuṇḍalinī-śakti* sospinta dal soffio invertito si erge e risale attraverso la *suṣumna-nādī* allo *svadhīṣṭhāna-cakra*. La contrazione dell'addome (vuoto) a polmoni vuoti (*uddiyāna-bandha*) con il mento chinato sul petto e la lingua spinta sul palato (*jālandhara-bandha*), sospinge la *kuṇḍalinī-śakti* al *maṇīpūra-cakra*, sull'ombellico all'*anāhata-cakra* sul cuore, al *viśuddha-cakra* sulla gola dove affamata consuma tutte le impurità (*mala*) e concede allo *yogin* giovinezza e salute e all'*ājñā-cakra* tra le sopracciglia dove vomita nettare (*amṛta*) e lo *yogin* sviluppa le otto perfezioni (*siddhi*). Infine quando la *kuṇḍalinī-śakti* oltrepassa la fontanella cranica (*brahma-randhra*), lo *yogin* sperimenta il *samādhi* e ottiene la liberazione. Appare evidente che queste pratiche non siano adatte alle persone comuni o normali, ma è necessario tenere

presente che nel pensiero religioso e filosofico indiano la condizione normale dell'uomo è il fluttuare nell'oceano del *saṃsāra*, l'essere prigionieri nel ciclo ripetuto di nascita, vecchiaia, malattia e morte dovuto al condizionamento dei tre *guna*, al *karman* e all'ignoranza (*avidyā*). L'*aṣṭāṅga-yoga* elaborato da Patañjali prevede proibizioni (*yāma*), ingiunzioni (*niyāma*), posizioni (*āsana*), controllo del respiro (*prāṇāyāma*), ritiro dei sensi dagli oggetti (*pratyāhāra*), concentrazione (*dhāraṇā*), meditazione (*dhyaṇa*) e unificazione (*samādhi*). Tra le proibizioni e ingiunzioni troviamo la non violenza (*ahiṃsā*), la veridicità (*satya*), la continenza (*brāhmacārya*), la purezza (*śauca*) e l'ascesi (*tapas*). Isolati dal mondo, per loro non è previsto alcun tipo di rapporto sociale che dire sessuale, il consumo di carne, bevande alcoliche, ecc. La liberazione (*mokṣa*) si ottiene perfezionandosi seguendo questa disciplina (*sādhanā*) per numerose vite. I tantrici per mezzo delle loro pratiche trasgressive sostengono di ottenere lo stesso obiettivo in una sola vita. Raggiungere la liberazione significa affrancarsi dal ciclo di nascite e morti (*saṃsāra*) e ottenere l'immortalità come gli Dei. Gli uomini invecchiano e muoiono, il sesso è una necessità biologica che assicura loro una sorta di immortalità attraverso la trasmissione dei geni. Gli Dei sono eterni e non procreano, l'idea è che se si vuole diventare divino e immortale non si devono avere rapporti sessuali, non ordinari o procreativi almeno. Uno dei nomi di Śiva è Yogeśvara migliore tra gli *yogin*, il suo simbolo è il pene eretto (*liṅga*) la rappresentazione della virilità yogica senza spargimento di seme. Nella vasta letteratura mitologica Kṛṣṇa e le sue mogli a Dvaraka, Sitā e Rāma e Śiva e Pārvatī sono le uniche coppie divine a procreare, tuttavia il concepimento e la nascita degli Dei e dei loro figli non è cosa ordinaria. Gli Dei procreano indipendentemente senza il concorso del o della consorte che non è mai rappresentata incinta. Secondo i miti puranici, malgrado l'ombelico sempre presente in tutte le immagini degli Dei segno della gestazione in un utero femminile, Brahmā nasce su un fiore di loto che spunta dall'ombelico di Mahāviṣṇu, Sitā nasce da un solco sulla terra tracciato da un aratro dal padre Janaka e così via. In ambito buddhista, nel *Buddhacarita* è detto che Māyā Devī concepì il Buddha sognando un elefante bianco e lo partorì senza dolore e senza lasciare segno dal suo fianco destro. Pārvatī genera Gaṇeśa dalla pasta di sandalo che si era spalmata sul corpo, da una piega del suo *sari* o dalla polvere dei suoi passi. Skandha nasce dal seme di Śiva caduto a terra durante un rapporto con Pārvatī, raccolto da Agni è allevato dalle sette Pleiadi (Kṛttikā) da cui l'altro nome Kārtikeya. Ma il tantrismo sinistro prende atto delle naturali pulsioni umane e di quanto sia inutile se non dannosa la repressione. Nella *Bhagavad-gītā* 3.33 anche Kṛṣṇa si chiede a che serve la repressione? Nella *Chāndogya-upaniṣad* 4.14.3 è detto: '... il peccato non tange colui che conosce come l'acqua non tocca il fiore di loto' Il loto è sospeso dallo stelo che affonda le radici nel fango dello stagno, non può esistere alcun fiore senza stelo e radici nella terra, ogni altro tipo di fiore non è che una fantasia come il fiore nel cielo della *puṣpākāśa-nyāya*. Nella *Bṛhadāranyaka-upaniṣad* 5.14.8: è detto '... certamente colui che conosce ciò anche se commette molti peccati li brucia tutti e diventa luminoso, puro, senza vecchiaia e immortale' Nei *tantra* destri *śaiva*, *śākta* e *vaiṣṇava*, i *pañca-makāra* sono rimpiazzati da articoli sostitutivi (*pratinidhi*) innocui come il latte o il miele al posto della bevanda alcolica, l'aglio, il sesamo o lo zenzero al posto della carne, la polpa di melanzana al posto del pesce e senza indugiare direttamente in alcun rapporto sessuale, è ingiunto di meditare su quello che intercorre tra Śiva e Śakti o Radhā e Kṛṣṇa. Oppure si medita di bere il liquore della beatitudine, di uccidere e cibarsi degli animali e dei pesci della lussuria, della collera, dell'avidità, ecc. Il rito interiorizzato è la miglior forma di adorazione di Devī e i *pañca-makāra* sono trasfigurati in altrettanti elementi positivi. La bevanda alcolica diventa l'intossicazione acquisita grazie allo *yoga* che rende indifferenti al mondo esterno, il pesce diventa l'empatia verso il piacere e il dolore di tutti gli esseri viventi, i grani tostati diventano il rifiuto del male e la carne diventa l'offerta da parte dell'adepto di se stesso (*mām*) e di tutti i suoi atti a Devī (*saḥ*). Nel cap. 6 del *Yogini-tantra* è spiegato che ci sono tre tipi di *pañca-makāra* in base ai tipi di adepti: è esplicito (*pratyakṣa*) per i *vīra*, sostitutivo (*anukalpa*) per i *paśu* e simbolico o divino per i *divya*. Nel *Kulārṇava-tantra* 2.117-119 è detto che se bevendo vino, mangiando carne, accoppiandosi, ecc., si ottenesse la liberazione, tutti gli ubriacconi, i carnivori e gli animali sarebbero già liberati. Nel *Kulārṇava-tantra* 5.89-93

e in vari altri *tantra* è detto che chi consuma i *pañca-makāra* al di fuori del rito *kaula*, senza comprensione come gli animali (*paśu*) è rovinato, maledetto dagli Dei e va all'inferno. Nel cap. 1 del tardo *Kālvilāsa-tantra* è detto che il rito con i *pañca-makāra* era praticato dagli adepti di tipo *divya* e *vira* nel *satya*, *treta* e *dvapara-yuga*, ma nel *kāli-yuga* tutti gli uomini sono *śudra* e devono utilizzare gli ingredienti sostitutivi. Tuttavia le complesse pratiche tantriche sinistre come sono descritte in alcuni *tantra* hanno senso solo se applicate letteralmente. A causa dell'uso del linguaggio convenzionale (*sāndha-bhāṣā*) con il quale si può indicare una cosa ma intenderne un'altra o del cattivo sanscrito, resta il dubbio se i *pañca-makāra* erano concretamente consumati o se si trattava di esercizi di interiorizzazioni. Erano una licenza per libertini, una mistificazione di atti immorali, un tentativo di tenere nascoste pratiche e dottrine confondendo gli ignoranti o si trattava di un addestramento particolare per aiutare il *sādhaka* a maturare il distacco e giungere al perfetto controllo dei sensi e della mente. Secondo molti biografi di M. K. Gandhi tra i quali il suo segretario personale N. K. Bose in 'My days with Gandhi' (1953), Gandhi si sforzò di mantenere il voto di continenza sessuale (*brāhmācārya*) sforzandosi di vedere tutte le donne come madri. Negli anni 40 ormai settantenne era sempre accompagnato dalle pronipoti sedicenni Abha e Manu e dormiva con loro per testare il suo controllo del desiderio sessuale e acquisire vigore e determinazione. Nel corso dei secoli le scandalose pratiche tantriche sinistre, sono state spesso osteggiate dagli *hindū* ortodossi e dai tantrici destri.³⁹ L'atteggiamento dei *nāth* verso il sesso e le donne in genere è sessuofobico e misogino. Nella loro letteratura la donna è paragonata a una tigre che si nutre del sangue del partner sessuale nella forma del seme. Eventualmente se il rapporto sessuale era realmente consumato, lo *yogin* non doveva disperdere il seme, piuttosto doveva riassorbirlo in sé con le secrezioni femminili (*rājas*) per mezzo dei *mudrā* sessuali o tecniche di suzione uretrale (*vajrolī-mudrā* e *yoni-mudrā*) mirano a realizzare in se una sorta di androgenia come la forma mista di Ardhanariśvara. Del valore del riassorbimento o ritenzione del seme si parla già nella *Brhadāraṇyaka* 6.4.10, nella *Maitry-upaniṣad* 2.3, nella *Mahānarayanī-upaniṣad* 12.1 e nel *Mahābhārata* dove Bhīṣma l'invincibile eroe è spesso definito *ūrdhva-retas* (colui che fa risalire il seme virile). I rapporti sessuali rituali erano certamente praticati dalle sette sinistre *śākta* e *śaiva*, dalle sette *vaiṣṇava-sahajiyā*, *bāul* e *kartābhajā* bengalesi, dai degradati seguaci dei *nāth*, di Vallabhācāya e di Hitaharivaṃsa a Vrindavana. Śivānanda Sarasvatī (1887-1963) fondatore della Divine Life Society e altri hanno negato la reale consumazione dei *pañca-makāra* e la reale esecuzione dei *mudrā* sessuali. Śivānanda sosteneva che l'indicazione al meditare di notte in un crematorio (*śmaśāna*) o seduti sopra un cadavere (*sāva-sādhana*) era simbolica: il cimitero è il mondo (*martya-loka*), il cadavere è il corpo anche vivente dotato di sensi e gli spiriti maligni (*bhūta* e *dakinī*) associati di Bhairava e Kālī sono i pensieri che affollano la mente non ancora disciplinata del *sādhaka*. Nel *Kulārṇava-tantra* 5.107-112 è detto che il vero vino è quello goduto dallo *yogin* quando la *kuṇḍalinī-śakti* raggiunge il *brahma-randhra*, mangia veramente carne colui che uccide l'animale del merito e della colpa, mangia veramente pesce chi controlla i sensi, gode del rapporto sessuale chi unisce chi unisce il proprio sé alla Śakti suprema. Tutti gli altri bevono bevande alcoliche, uccidono creature e godono di donne. Nei cap. 7-8 del *Mahānirvāṇa-tantra* è detto che ai cinque articoli corrispondono i cinque elementi grossolani (*pañca-mahābhūta*): i grani tostati alla terra, il pesce all'acqua, la carne all'aria, la bevanda alcolica al fuoco e il rapporto sessuale all'etere. I cinque elementi grossolani a loro volta sono in relazione ai cinque soffi vitali (*prāna*), ai primi cinque *cakra* della colonna vertebrale e alle altrettante coppie di divinità che li presiedono. Nel cap. 16 del *Brhannīla-tantra*, nel cap. 6 del *Kulacudamaṇi-tantra*, nei cap. 15-16 del *Devirahasya*, nel cap. 8 del *Kūbjikā-tantra*, nel cap. 14 del *Syamarahasya* di Pūrṇānanda Giri (XVII sec.) e nei compendi come il *Mantramahodadhi* di Mahīdhara (XVI sec.) e il *Tantrasāra* di Kṛṣṇānanda (XVII sec.)

³⁹ Kṣemendra (XI sec.) condanna i tantrici sinistri nelle satire *Deśopadeśa* e *Narmamālā*. Guṇaratna (XIV sec.) nel suo commento al *Ṣaḍḍarśanasamuccaya* di Haribadrāsūri (VI sec.) e Mādhava (XIV sec.) nel *Śaṅkara-vijaya* condannano i *kāpālika*. Lakṣmidhara (XVI sec.) nel commento al *Saundaryalaharī* e Kaśinātha Bhaṭṭa (XVII sec.) nel *Vāmācāramātā-khaṇḍana* e nel *Dakṣiṇācara-dīpikā* denunciano le inutili e pericolose pratiche tantriche sinistre.

è trattato il culto di Kālī, delle *daśamahāvīdyā* e di Bhairava dei *kāpālikā* nei crematori (*śmaśānā*) o con cadaveri (*śāva*). Tutti i tipi di cadaveri sono adatti eccetto quelli di *brāhmaṇa* e di donne. Le notti adatte sono *kṛṣṇāṣṭamī* e *śuklāṣṭamī*. In alcuni *tantra* si trovano riferimenti alla meditazione seduta su un teschio di sciacallo, di serpente, di cane, di bufalo e di uomo, su cinque teschi umani (*pañcamūrdhā-āsana*) o sulla pira funebre spenta (*citā-āsana*) per mezzo di rosari (*jāpa-mala*) con i quali tenere il conto del numero di *mantra* recitati i cui grani sono costituiti da frammenti di femori umani scolpiti nella forma di piccoli teschi. Chi vi si dedica è definito eroe (*vīra*) perché con questi riti egli conquista la paura della morte, il *vīrā* non ha paura poiché la paura è possibile solo sul piano duale dell'esistenza. Egli infrange l'illusione del piacere (*bhoga*) realizzando l'essenziale dolorosa realtà del *samsāra* costituito di cicli interminabili di nascita, malattia, vecchiaia e morte. Il *vīra* si identifica con il cadavere-Bhairava-Kālī oppure adora Bhairava e Kālī nel cadavere e ottiene la loro terribile visione (*darśana*) e le loro benedizioni nella forma di poteri mistici (*siddhi*) o della liberazione (*mokṣa*). Ogni scuola buddhista attribuisce grande importanza alla meditazione sulla vera natura del corpo, sulla sua impermanenza e sui piaceri che esso procura. Nei sinistri *anuttara-tantra vajrayāna* come nell'*Hevajra-tantra* 2.2.29-30 è detto che il discepolo deve essere pronto a uccidere, mentire, rubare e sedurre le mogli altrui, atti che rompono i quattro più importanti principi morali buddhisti. Più avanti spiega che uccidere significa eliminare i pensieri dalla mente, mentire significa fare voto di salvare tutti gli esseri viventi, ecc. Nell'*Advayasiddhi* 1.17 e numerose volte nel *Guhyasamāja* è ingiunto di cibarsi in calotte di teschi umani delle cinque ambrosie (*pañca-amṛta*): escrementi, sangue, sperma, carne umana e urina e dei cinque stimolanti (*pradīpana*): carne bovina, canina, equina, di elefante e umana e i tanti commentatori tradizionali si dividono tra l'interpretazione letterale e simbolica. Il Buddha aveva stabilito rigide norme disciplinari e nel *Mahāvagga-sutta* espressamente proibito ai monaci, di vivere nei crematori, di stare nudi, sporchi e di mendicare con un cranio. Tuttavia nel *yogācāra Laṅkāvatāra-sūtra* 10.335 risalente al IV sec. d.C. già si fa menzione di *yogin* buddhisti che vivono nei crematori e nell'*Hevajra-tantra* 1.6.2-17 sono prescritti i simboli degli *śaiva-kāpālika* come la calotta cranica (*kapāla*), gli ornamenti di ossa, il tamburello (*damaru*) e il bastone ornato di tre teschi (*khatvāṅga*) che acquistano il significato dei tre veleni (*viṣa*): desiderio (*kāma*), avversione (*dveṣa*) e ignoranza (*ajñāna*). Nel rito del *chod* introdotto dalla *dākinī* Machig Labdron (1055-1153) l'adepto medita di tagliare, cuocere e offrire brandelli del proprio corpo, mente ed ego a orde di spiriti maligni affamati. Comunque anche non si trattava di un metodo di culto inerentemente degenerato, se si trattò piuttosto di un simbolismo adottato allo scopo di proteggere le dottrine esoteriche e di imbrogliare gli scocchi, l'equivoca comprensione delle dottrine e delle pratiche sinistre da parte anche degli iniziati produsse l'effettivo degrado delle sette tantriche sinistre e il disprezzo delle loro dottrine. Tutto è naturalmente soggetto a decadimento, ma avendo adottato un simbolismo così audace le sette tantriche sinistre erano ovviamente molto esposte al degrado o né accelerarono l'inevitabile processo.

5 La bhakti e il tantrismo gaudīya vaiṣṇava

La *bhakti* era già presente in forma germinale in alcuni inni vedici offerti ad Agni, Indra, Varuṇa, Savitā, ecc., dove ancora Viṣṇu e Rūdra (Śiva) non sono che due tra le tante divinità vediche. Già nell'*Agnisukta* contenuto nel *Rg-veda* 1.1.1-2 si trovano adorazione e abbandono al supremo. Tra i 1028 inni del *Rg-veda* solo quattro sono dedicati a Viṣṇu nella forma del nano Vāmana o Trivikrama, ma in essi Viṣṇu è una divinità solare minore, uno dei dodici figli di Āditī, mentre Rūdra è una collerica divinità dei venti. I membri delle tre caste superiori (*dvija*) adorano Śūrya o Śiva o Viṣṇu nella forma del Sole con la recitazione tre volte al giorno del *gāyatrī-mantra*. I tre passi di Vāmana che coprono i tre mondi: inferiore (*bhūh*), mediano (*bhuvah*) e superiore (*svah*) inclusi nel *gāyatrī-mantra* come i tre *mahāvyaḥṛti* rappresentano il corso del Sole: alba, mezzodì e tramonto. Tra le antiche *upanīṣad* di *śaiva-bhakti* è infusa *Svetāsvatara-upanīṣad*, mentre di *vaiṣṇava-bhakti* è infusa la sezione *Nārāyaṇīya*

del *Mahābhārata*, la *Bhagavad-gītā*, il *Sāṅḍilya-sūtra* (IV sec.), il *Viṣṇu-purāṇa* (V sec.), il *Nārada-purāṇa* (VIII sec.), il *Bhāgavata-purāṇa* (IX sec.) e il *Nārada-bhakti-sūtra* (XII sec.) Il brahmanesimo o vedismo, egemone dal X al IV sec. a.C., con il suo arido ritualismo dei sacrifici e l'intellettualismo delle *upaniṣad*, ambedue appannaggio esclusivo della casta brahmanica, attaccato dal buddhismo e dal jainismo dal VI sec. a.C., diede alle sei scuole filosofiche (*śaṭ-darśana*) sorte tra il V sec. a.C. e il II sec. d.C. La nascita e l'evoluzione delle sei scuole filosofiche che termina nel XVI sec., costituisce la reazione del brahmanesimo ortodosso al buddhismo e al jainismo mirante a ristabilire e mantenere l'autorità dei *Veda*. In epoca vedica delle tre serie di doveri obbligatori (*nitya-karman*), occasionali (*naimittika-karman*) e interessati (*kāmya-karman*) prescritti nelle *śruti* (*brāhmaṇa*) e nelle *smṛti* (*dharma-sūtra*, *gṛha-sūtra*, *śrauta-sūtra* e *kalpa-sūtra*), quelli con più alto valore religioso erano i sacrifici (*yajña*) offerti agli Dei celesti. Ma i frutti dei sacrifici non erano concessi dagli dei celesti, come detto nella *Bhagavad-gītā* 3.10-12, arrivavano automaticamente se i sacrifici erano stati eseguiti perfettamente, perciò non c'era alcun scambio o *bhakti* reale tra gli uomini e gli Dei destinatari dei sacrifici. Nelle *āranyaka* si trovano le prime speculazioni metafisiche e filosofiche sui sacrifici e comincia ad emergere la scienza del sé (*ātman*) che tanta parte avrà nelle *upaniṣad* dove il desiderio per la realizzazione del *Brahman* prende il posto del godimento dei piaceri mondani o paradisiaci frutto dei sacrifici. Nelle medie e tarde *upaniṣad* emergono evidenti le discipline *yoga* e i culti monoteisti di Śiva, Viṣṇu e Devī. La *bhakti* che dal IV sec. adotta l'eterodosso metodo di culto tantrico e le sue tecniche di liberazione, con il suo intenso e popolare misticismo soddisfa pienamente le esigenze dei molti che desideravano un rapporto diretto, intimo e immediato con il divino in forma personale adatto ad essere adorato nelle immagini sacre che né riproducono le fattezze. Della perdita di valore della pratica dei sacrifici vedici si trovano già chiari segnali in molti versi della *Bhagavad-gītā* come il 2.42-46, 9.20-21 e 11.48. Nella *Manu-smṛti* si parla di sacramenti vedici (*saṃskāra*) e ancora di sacrifici del fuoco (*homa*), mai del culto templare, ma ciò potrebbe essere dovuto alla opposizione dell'autore *brāhmaṇa* ortodosso (*smārta*) alla *bhakti* e al culto delle immagini sacre. Mentre di culto templare si parla nel coevo *Artha-śāstra* e nel più tardo *Kāma-sūtra* e in tanto *kāvya* sanscrito. Con l'abbandono della pratica degli *yajña* vedici venne dimenticata anche l'esatta procedura e gli ingredienti fondamentali come il *soma*. Gli *yajña* sopravvivono in forma *smārta* di rito del fuoco (*homa*) nell'amministrazione dei sacramenti (*saṃskāra*) e in forma tantrica nelle cerimonie di iniziazione (*dikṣa*) e di culto delle immagini sacre. La *bhakti* per Viṣṇu intesa come intenso sentimento devozionale rivolto ad una singola divinità considerata suprema, appare in origine nei poemi che costituiscono il *Dīvyā-prabandham* in lingua tamil dei dodici *akṣar* (V-X sec.) dell'India del Sud. Per la prima volta in quei testi, la *bhakti* viene considerata metodo che concede la liberazione non più grazie agli sforzi o meriti del *bhakta*, come ancora è nella *Bhagavad-gītā*, bensì grazie alla incondizionata misericordia di Viṣṇu o Kṛṣṇa, vinto dall'atteggiamento devozionale del *bhakta*. Tendenzialmente la *bhakti* è sempre stata caratterizzata dalla semplicità, nella *Bhagavad-gītā* 9.26 Kṛṣṇa dichiara di accontentarsi di una foglia, un fiore, un frutto e dell'acqua purchè offerto con *bhakti*. Ogni essere umano senza considerazioni di casta e sesso è capace di esprimere sentimenti devozionali per una divinità personale. L'idea che la *bhakti* supera il *karman* e il *jñāna* è sempre stata osteggiata dagli *smārta* ortodossi. Per consuetudine i *brāhmaṇa*-sacerdoti che si dedicano al culto delle immagini sacre nei templi sono considerati di classe inferiore. Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che l'idea del monoteismo dei culti *śaiva* e *vaiṣṇava* derivi dal buddhismo *mahāyāna*, dall'ebraismo o dal cristianesimo.⁴⁰ Si tratta comunque di un tipo di monoteismo peculiarmente 'indiano' poiché la divinità suprema adorata da ogni tipo di *bhakta* è polimorfa, basti

⁴⁰ Numerose sono le evidenze di ambasciate e scambi commerciali con l'antica Persia, l'Egitto, la Grecia e Roma fin dagli ultimi secoli a.C. Nel Kerala è certa fin dai primi secoli d.C. la presenza di comunità ebraiche e cristiane di tipo nestoriano e siriano ortodosso e di comunità mussulmane dall'VIII sec. Non è improbabile che il pronunciato manicheismo e l'idea della dannazione eterna che caratterizza la dottrina di Madhva, del tutto estranea alle dottrine e filosofie indiane, siano indice di queste influenze.

pensare alla teoria dei molti tipi di manifestazioni divine o discese (*avatāra*) di Viṣṇu⁴¹ o forme di Śiva. In base alla tradizione di appartenenza, i *vaiṣṇava* considerano suprema questa o quella forma divina (*avatāra*) di Viṣṇu considerando le altre subordinate. Rāmānuja (XI sec.) autore dello *Śrī-bhāṣya*, il primo e più importante commentario *vaiṣṇava* al *Vedānta-sūtra* antagonista alla dottrina *advaita-vedānta* di Śaṅkara, ispirandosi direttamente agli *alvar*, a Nāthamuni (X sec.) e a Yāmūnācārya (XI sec.) che già nell'*Āgana-prāmaṇya* aveva accettato il tantrismo *vaiṣṇava* nella forma dell'eterodosso *pāñcarātra*, elabora la dottrina *viśiṣṭādvaita-vāda* agganciando il *pāñcarātra* alla tradizione vedantica, nella quale la *bhakti*, da lui definita abbandono (*prapatti*) a Viṣṇu, sarà per la prima volta organicamente canonizzata. La maggior parte dei templi di Viṣṇu dell'India del Sud abbandona il più antico metodo tantrico *vaikhanasa* adottando quello pancaratrico di Rāmānuja. Nelle sette *vaiṣṇava* la *bhakti* offerta a Viṣṇu, Rāma o Kṛṣṇa diventa l'eterno dovere essenziale (*sanātana-dharma*) dell'uomo, oltre il *dharma* determinato dalla casta di appartenenza (*jāti-dharma*) e i doveri familiari (*kula-dharma*) alla quale sembra alludere Kṛṣṇa stesso nella *Bhagavad-gītā* 18.66. Questo *dharma* è l'espressione della natura eterna di anime spirituali (*jīvātman*) che si manifesta una volta rimossa l'ignoranza e le impurità materiali ossia le propensioni alla gratificazione grossolana e sottile dei sensi e dell'ego. Dopo Rāmānuja, la *bhakti* sarà gradualmente accettata come metodo facile ed efficace da tutte le seguenti tradizioni *vaiṣṇava*, *śaiva* e *śākta*, seppur prevalentemente da quest'ultime per quanto riguarda il culto offerto alle immagini sacre delle divinità nei templi e ai *guru*. Diversamente dai *vaiṣṇava*, gli *śaiva* e i *śākta* mirano alla liberazione impersonale (*advaita*), per loro la *bhakti* non è che il mezzo (*sādhana*) non il fine (*sādhya*). La *bhakti* si diffonderà ovunque nel sub-continente indiano giungendo a caratterizzare fino ad oggi, quasi totalmente ogni tradizione e pratica religiosa.

6 I sahajiyā

Nel corso del XVII secolo, appaiono in Bengala le sette *vaiṣṇava-sahajiyā*, *bāul* e *kartābhajā* di derivazione *gauḍīya* che molto hanno in comune con loro da esserne spesso identificate. Il termine *sahajiyā* deriva da *sahaja* (spontaneo, innato) che deriva da una scuola buddhista tantrica detta *sahajayāna* diffusa in Bengala durante la dinnastia *pāla* (VIII-XII d.C.) fondata da Saraha (VIII sec.) nella grande università buddhista di Nalanda (Bihar). Nell'*Hevajra-tantra* 1.8.25-36 e nel *Sahajasiddhi* di Heruka, nel *Jñānasiddhi* di Indrabhūti e nel *Advayasiddhi* di Lakṣindhara tutti risalenti all'VIII sec., il termine *sahaja* è associato all'ultimo e più alto dei quattro tipi di gioia (*ānanda*, *paramānanda*, *viramānanda*, and *sahajānanda*) realizzati nei quattro *cakra* disposti lungo la *suṣumā-nāḍī*. All'idea di spontaneità, Saraha dà valenza di illuminazione (*nirvāna*) che l'adepto sperimenta come il fondo inalterabile della realtà, una folgorante consapevolezza intuitiva che si scioglie nella vacuità (*śūnya*). Per alcuni aspetti è probabile che Saraha si sia ispirato al concetto di 'naturale beata (in)coscienza (*tzu-jan*) dell'infante', dei maestri taoisti cinesi. Questo stesso concetto passò nel buddhismo cinese *chan*⁴² inaugurato da Bodhidharma (VI sec.) con le cui pratiche e dottrine *yogācāra* Saraha deve aver avuto familiarità. Il *sahajayāna* rigetta i doveri religiosi convenzionali e le formalità, si fa beffe della sottile erudizione basata sulle scritture e degli scontri dialettici tra le varie scuole buddhiste antagoniste. Le discipline monastiche così importanti per l'antico buddhismo *hīnayāna* non sono indice di realizzazione interiore, la spontaneità e l'autenticità sono le caratteristiche principali dei perfetti illuminati o *siddha*

⁴¹ Sanātāna Gosvāmin nel *Laghu-bhagavatāmṛta* basandosi su vari testi *pāñcarātra* enumera vari tipi di *avatāra* di Viṣṇu. Dieci son i principali o *līlā-avatāra*: Matsya, Kūrma, Varaha, Nṛsiṅha, Paraśurāma, Vāmana, Rāma, Kṛṣṇa, Buddha e Kalki, tre sono i *puruṣa-avatāra*: Karaṇodakaśāyī-Viṣṇu, Garbhodakaśāyī-Viṣṇu e Kṣīrodakśāyī-Viṣṇu, tre sono i *guṇa-avatāra*: Brahma, Viṣṇu e Śiva. Poi ci sono gli *yuga-avatāra* come Caitanya incaricati di diffondere il *dharma* dell'epoca, i *kalā-avatāra* o manifestazioni parziali come il Buddha e gli *śaktyaveśa-avatāra* come Sanaka Rṣi, Nārada Munin e altri. Nell'India del Sud tra i *līlā-avatāra* il Buddha è sostituito da Balarāma.

⁴² Il buddhismo *chan* raggiunse il massimo splendore in Cina nella dinastia *tang* dal VII all'XI sec., nel XII sec. passa in Giappone dove viene conosciuto come *zen*.

la cui realizzazione spirituale consiste di inesprimibile gioia (*mahāsukha*), pace interiore e non dualità. Per il *siddha*, il pieno o l'apparente (il *samsāra*), il vuoto o la liberazione (*nirvāna*) e i mezzi che provocano entrambi gli stati dell'essere, si equivalgono. In seguito la nozione *sahaja* penetra nei testi delle scuole *vajrayāna* comprese nel canone *kālacakrayāna*. Le canzoni di Saraha e degli altri *siddha sahayāna* sono contenute nel *Dohakoṣa* composto in *apabhramṣa* e nella *Vajragiti* scoperti agli inizi del 900 nelle biblioteche del Nepal e del Tibet. Secondo la dottrina *sahajayāna* ciò che è naturale è facile e veloce, non c'è alcun bisogno di cerimonie religiose, sacerdoti, testi filosofici, asceti, discipline, templi e culto di immagini sacre. Per gli adepti del *sahajayāna* l'unica necessità è il *guru* e gli unici testi di riferimento dottrinale sono le raccolte delle canzoni *Doha*. Trattandosi di canzoni atte ad essere cantate alcuni ricercatori ritengono che siano il prototipo delle canzoni bengali dei *gauḍīya-padāvalī*, degli *śākta-padāvalī* e dei *bāul*. Tra gli 84 *siddha sahayāna* e *vajrayāna*,⁴³ sono enumerati i dodici *nāth* fondatori di sette tantriche *śaiva* apparsi nell'India del Nord e del centro tra l'VIII e il XII secolo d.C. Non a caso, il concetto di spontaneità (*sahaja*) è uno dei quattro principi fondamentali della dottrina dei *nāth* che ricorre più volte nelle opere attribuite a Matsyendranāth, a Gorakhnāth. Il termine *sahaja* compare nell'*Hathayoga-pradīpika* 4.9-11 e 4.75 nel senso di *samādhi*. Per i *nāth*, il termine *sahaja* indica lo stato di grazia costituito di gioia ineffabile ottenuto per mezzo dell'ascensione della *kuṇḍalinī-śakti*. Oltre che dai *nāth*, il termine *sahaja* è frequentemente usato dai mistici *nirgūni* dell'India del Nord a cominciare da Kabir (XIV sec.) e Dādū (1544-1603) e dai più tardi *bāul* e *kartābhajā* bengalesi. I *vaiṣṇava-sahajīyā* sono un fenomeno indissolubilmente legato ai *gauḍīyā* e alla loro storia, secondo alcuni ricercatori ne costituiscono una importante deviazione al punto che alcune sette *gauḍīya* sono definite *sahaja-gauḍīya*. Il tramite tra il buddhismo *sahajayāna* e la tradizione *gauḍīya* sembra essere il poeta Caṇḍidāsa (XIV sec.) e la conversione di massa degli ultimi monaci e monache buddhiste *sahajayāna* i rasati *neda* e *nedī* e degli intoccabili tribali operata da Nityānanda e Virābhadrā nel XVI sec. che più tardi ostracizzati dai *vaiṣṇava* ortodossi andranno a costituire la casta infima dei cosiddetti *vaiṣṇava* di nascita (*jāt-vaiṣṇava*). Dal XVII sec., Srikandha (Bardhaman, Bengala Occ.) dove risiedevano Narahari Śarakāra e Locana Dāsa, Khardaha (Barrackpore) dove viveva Virābhadrā figlio di Nityānanda, Jāhnava Mātāvedova di Nityānanda e Rāmacandra Gosvāmin figlio adottivo di Jāhnava Mātā, Navadvīpa dove viveva Gadādhara Paṇḍita fondatore dei *gaurāṅga-nagarī* e Kulinagram (Navadvīpa) dove risiedeva Jayānanda divennero i principali centri letterari e culturali *sahaja-gauḍīya*. Le sette *sahaja-gauḍīya* che adottarono l'imitazione delle *sakhī* e di Rādhā (*sakhībhekī*) come i *kiśorībhajan* adoratori di Kiśorī (Rādhā) e i *sakhībhāvin* basati a Jangalītola (Maldah) furono presto ostracizzate dai *gauḍīya* ortodossi. Pare che in seguito al contatto con i *gauḍīya* di Vrindavana Jānava Mātā sia responsabile del cambiamento di orientamento dal sentimento di amicizia (*sākhya-bhāva*) a quello erotico-amoroso (*mādhurya-bhāva*) del ramo di Nityānanda in Bengala. Narahari Śarakāra era stato un importante associato di Caitanya a Navadvīpa, ma non è menzionato da Vṛndāvana Dāsa nel *Caitanya-bhāgavata*, mentre è menzionato da Kṛṣṇadāsa Kavirāja nella *Caitanya-caritāmṛta*. Molti dei seguaci di Nityānanda e Gadādhara Paṇḍita elencati da Kṛṣṇadāsa Kavirāja nel cap. 11 dell'*ādī-līlā* della *Caitanyacaritāmṛta*, sono considerati eminenti *sahajīyā* nel *Vivarta-vilāsa* di Ākiñcana Dāsa (XVII sec.) Il *Vivarta-vilāsa*, una sorta di commentario della *Caitanya-caritāmṛta*, è uno dei principali testi *sahaja-gauḍīya*. In esso, Ākiñcana Dāsa si dichiara discepolo di Mukunda Dāsa,⁴⁴ discepolo di Kṛṣṇadāsa Kavirāja e sostiene che oltre a Caitanya stesso,

⁴³ Una lista dei 64 *siddha* si trova nel *Śabara-tantra*. Oltre a Saraha, tra i *siddha* sono enumerati Asaṅga (IV sec.) il fondatore della scuola *yogācara*, il fratello Vasabandhu e Padmasambhava o Padmavajra (VIII sec d.C.) autore dell'*Hevajra-tantra* e considerato colui che ha introdotto il tantrismo in Tibet inaugurando il *vajrayāna* riformato dall'indiano Atiśa (XI sec.) e dal tibetano Tsong-khapa (XV sec.) Secondo alcuni ricercatori l'*Hevajra-tantra* è un commento del più antico *Guhyasamāja-tantra* (V sec.) A sua volta lo *Yogaratanmālā* (IX sec.) è il commento dell'*Hevajra-tantra*.

⁴⁴ Mukunda Dāsa fu l'autore del breve *Amṛtaratnāvalī* (circa 1650). Oltre all'uso del *sandha-bhāṣā* la maggior parte delle parole che compongono questo non sono declinate e ciò rende la sua comprensione molto difficile o svante. Altri testi *sahaja-gauḍīya* per lo più in lingua bengali sono: il *Premavilāsa* di Yugalkiśora Dāsa, il *Dehakadca* attribuito a Narottama Dāsa, l'*Amṛtarasavali* di Mathurā

anche Rūpa Gosvāmin, Sanātana Gosvāmin, Gopala Bhaṭṭa Gosvāmin e Rāmānanda Rāya⁴⁵ si dedicarono al *sahaja-sādhana* facendo pratica con delle ragazze debitamente addestrate delle quali riporta il nome. Per quanto riguarda Caitanya, si tratterebbe di una ragazza di nome Kañcanā a Navadvīpa e di Śaṭhī, la figlia di Sarvabhauma Bhaṭṭācārya a Jagannātha Puri menzionata nel cap. 15 del *madhya-līlā* della *Caitanya-caritāmṛta* o Mādhavī sorella di Sikhimāhiti menzionata nel cap. 2 dell'*antha-līlā*. Nell'unica cappella annessa al tempio di Govinda a Vrindavana si trova una piccola immagine di Vṛndā Devī o Tulasī Devī che fu adorata da Rūpa Gosvāmin. Per i *gauḍīya*, Vṛndā Devī è la divinità femminile che presiede Vrindavana ed è una *gopī*. Vrindavana e Varṣana sono enumerate nel *Matsya-purāna* e in alcuni *tantra* tra le località (*śakti-pīṭha*) riservate al culto *śakta* di Devī come i luoghi dove caddero rispettivamente le ciocche di capelli del corpo di *Satī* e uno dei suoi seni. Altri chiari indizi dell'influenza tantrica sulla tradizione *gauḍīya* è la disposizione a *maṇḍala* delle dodici foreste intorno a Mathura dove Kṛṣṇa nacque. Parallelamente per celebrare l'identità di Caitanya con Kṛṣṇa anche Navadvīpa divenne costituita da nove (*nava*) isole (*dvīpa*) disposte come un *maṇḍala* attorno a Mayapur dove nacque Caitanya. Nelle opere dei sei *gosvāmin* e dei loro seguaci in Bengala e Orissa non c'è alcun riferimento alle pratiche tantriche sinistre perciò la loro dottrina può essere considerata di tipo destro. Nel cap. 17 dell'*ādi-līlā* della *Caitanya-caritāmṛta* è narrato che a Navadvīpa un *brāhmaṇa* invidioso cerca senza riuscirci di far passare Śrīvasa Paṇḍita per uno *śakta* mettendo furi dalla sua porta gli articoli adatti al culto di Bhāvanī (Durgā). Secondo T. Stewart in 'The final word', Kṛṣṇadāsa Kavirāja nella *Caitanya-caritāmṛta* lasciò aperti alcuni spiragli interpretativi, livelli esoterici di comprensione della natura divina di Caitanya e di Radhā e Kṛṣṇa nei quali hanno potuto agevolmente inserirsi i *sahaja-gauḍīya* qualificandosi come i veri detentori dei segreti della dottrina dei sei *gosvāmin* di Vrindavana. E. Dimock nel suo 'The place of the hidden moon' (1989), sostiene che i *sahaja-gauḍīya* approfittarono per i loro obiettivi dell'attraente teoria *kāvya* dei *rasa* elaborata da Rūpa Gosvāmin. Per primi i *sahaja-gauḍīya* tradussero le opere dei sei *gosvāmin* e di Kṛṣṇadāsa Kavirāja in bengalī e commentandole se ne appropriarono. A causa della lontananza, della difficoltà di comprensione delle opere sanscrite dei sei *gosvāmin* e del loro generale distaccato atteggiamento verso Caitanya, i sei *gosvāmin* di Vrindavana in Bengala furono quasi sconosciuti almeno fino al XVII sec. Paradossalmente furono più i *sahaja-gauḍīya* che Śrīnivasa Ācārya e Narottama a far conoscere i sei *gosvāmin* e le loro opere in Bengala. Nelle biblioteche della Manuscript Library of Calcutta University e della Asiatic Society of Calcutta, sono raccolti centinaia di manoscritti *sahaja-gauḍīya*. Molti di questi testi fanno uso del linguaggio convenzionale o simbolico (*sandhā-bhāṣa*) enigmatico e pieno di doppi sensi. In origine il linguaggio convenzionale è stato usato nelle raccolte di versi bengalī (*caryāpada*) delle scuole buddhiste *sahajayāna*, *vajrayāna*, *nāth* e *śakta* di tipo sinistro e più tardi dai *sahajiyā*, dai *bāul* e dai *kartābhajā* bengalesi. Indubbiamente tale linguaggio serviva a mantenere segrete e protette dalla pubblica morale le trasgressive pratiche tantriche sessuali, il consumo di bevande e cibi proibiti, ecc. In spregio alle proibizioni delle norme sulle caste espresse dall'ortodossia brahmanica nei *dharmā-śāstra*, i *sahaja-gauḍīya* come i tantrici sinistri, addestravano donne appartenenti alle caste più basse come le *ḍombī*, donne appartenenti alla casta *ḍom*, una tribù indigena stanziata in Orissa i cui membri erano spazzini o addetti ai crematori. Come la lavandaia (*dobhī*) Rāmī amata da Caṇḍīdāsa autore del *Kṛṣṇakīrtanā*, la candidata ideale doveva avere meno di diciassette anni, non essere vergine, nè madre. Delle donne *ḍombī* si parla nel *cāryāpada sahajayāna* e in vari altri

Dāsa, l'*Āgamasāra* di Yugala Dāsa, l'*Ānandabhairava* di Prema Dāsa e gli anonimi *Ātmatattva*, *Rādhārasa-kārikā*, *Rativilāsa-paddhati* e *Sahajopāsana-tattva*.

⁴⁵ Rāmānanda Rāya era un intimo compagno di Caitanya a Jagannātha Puri e autore del *Jagannāthavallabha-nāṭaka*. Nel *Caitanyacandrodaya-nāṭaka*, Kavikarṇapūra definisce Rāmānanda Rāya un *sahaja-vaiṣṇava*, ma non è certo se a quel tempo, il termine *sahaja* avesse il senso che più tardi acquisirà. In ogni caso l'episodio narrato nel cap. 5 dell'*antha-līlā* della *Caitanyacaritāmṛta* che vede Rāmānanda Rāya dedito a lavare, massaggiare, vestire, ornare e istruire al canto e alla danza le giovani *devadāsī* del tempio di Jagannātha a Jagannātha Puri, ha indotto alcuni a considerarlo un *sahajiyā-gauḍīya*.

tantra sinistri come nel cap. 6 del *Kumārī-tantra*, nei cap. 6-7 del *Bṛhannīla-tantra*, nei cap. 1 e 9 del *Guptasādhana-tantra*. Nei cap. 23 e 58 del *Devīrahasya* è detto che la candidata ideale non è la propria legittima moglie (*svakīya*), piuttosto sono le donne altrui (*parakīya*) come le attrici (*natī*), le figlie di madre *brāhmaṇa* e padre pescatore (*kāpālīnī*), le prostitute (*veśyā*), le lavandaie (*rajikā*), le mogli dei barbieri (*kṣurīnī*), le mogli dei *brāhmaṇa* (*brāhmaṇī*), le figlie dei *śūdra* (*śūdraṇī*), dei pastori (*gopālikā*) e dei fiorai (*mālinī*). La nascita e lo sviluppo di sette mistico-religiose dedite a pratiche trasgressive è un inevitabile risultato del clima sessuofobico e discriminante di genere imposto dalla cultura e dalle professioni religiose ortodosse egemoni. Il tantrismo *śākta* è ritenuto un culto del femminile ma, come in occidente il culto della vergine Maria, non incise sulla condizione delle donne. In ultima analisi i riti tantrici sinistri erano un affare di uomini e per uomini, le donne spesso ignoranti e di bassa casta, erano solo un ingrediente indispensabile e semplicemente usate. Solo alcuni tardi *śākta-tantra* glorificano direttamente le donne, le riconoscono come *guru* o manifestazione Devī, ma si tratta comunque di *tantra* segreti che potevano incidere ben poco sulla società in generale. I testi che si avvalgono di questo tipico linguaggio posseggono vari livelli di interpretazione, dal senso letterale spesso sviante, al senso simbolico o ascetico e al senso mistico-sessuale e tantrico. Frequentemente questi testi sono così ambigui che non si sa mai se le pratiche sessuali, debbano essere intese come reali o simboliche. La dottrina *sahaja-gauḍīya* come altri culti *śākta* di tipo sinistro, si trasmetteva da maestro a discepolo, ma non si trattava di una unico sistema di riti e idee condiviso. La segretezza favorì la proliferazione di sette *sahaja-gauḍīya* separate e indipendenti. Per proteggersi dalla riprovazione della società, i *sahaja-gauḍīya* come tutti i tantrici sinistri, nascondevano il loro *sādhana* interiore (*antara*) con atteggiamenti esteriori (*bāhya*) da *vaiṣṇava* ortodossi conducendo la loro esistenza esternamente (*vyāvahārika*) da *vaiṣṇava* ortodossi e internamente (*paramārthika*) da *sahajīya*. Nel *Kulacūdamāṇī-tantra* 2.26-27 è detto: ‘... meditando sull’affermazione ‘io sono lui (Śiva)’, mentre si atteggia esteriormente come un *vaiṣṇava*, l’adepto fingendosi *bhakta* e ripetendo il nome di Hari (Viṣṇu) sperimenta interiormente gioia estatica. Fingendosi normalmente occupato nei doveri sociali egli percorre il sentiero *kaula* come un ladro di notte ...’ e in 4.2: ‘... il *kaulika* aderisce apparentemente all’esterno e in pubblico alle regole del culto di Viṣṇu.’ Nel *Kulārṇava-tantra* 9.65-71: ‘I *kaulika* possono vivere ovunque, celati in qualsiasi forma per passare inosservati ... vivono tra gli uomini come ubriachi, muti o sciocchi ... affinché li ignorino o si allontanino’ e 11.83: ‘Il *kula-dharma* va tenuto nascosto come il latte è nascosto nella noce di cocco, è necessario essere *kaulika* nel cuore, *śaiva* in intimità e *vaiṣṇava* per la gente comune.’ In generale la dissimulazione era adottata dai capifamiglia membri occulti delle dette tantriche sinistre ma anche inseriti nella società, mentre era forte la tendenza all’esibizione dei vari tipi di asceti in particolare gli *aghoṛi* e i *kāpālīka* indifferenti dell’opinione del mondo. I *sahaja-gauḍīya* consideravano ogni individuo, uomo o donna, in essenza divini e falso e immaginario (*mithyam*) ogni dualismo e distinzione tra materia e spirito, sé individuale (*ātman*) e Sé supremo (*Param-ātman*). Utilizzavano tecniche di meditazione tantrica con le quali durante un rapporto sessuale rituale con una partner (*sādhana-saṅginī*), debitamente addestrata, miravano per mezzo del controllo della mente, del respiro e dell’ejaculazione del seme maschile, all’innalzamento dell’energia sessuale (*kuṇḍalinī-śakti*). Presso i *sahaja-gauḍīya* anche alle *sādhana-saṅginī*, grazie alla partecipazione al rito, era offerta la possibilità di ottenere la liberazione altrimenti a lei praticamente preclusa. Anziché sette o più *cakra* come i sistemi *nāth*, *śaiva* e *śākta*, il sistema *sahaja-gauḍīya* come quello *vajrāyana* e *sufi*, si riferiva a quattro stagni (*sarovarā*) coperti di loto. Durante il rapporto sessuale rituale, la *śakti* attraverso un tortuoso torrente (*baṅka-nāḍī*) ascendeva dallo stagno della lussuria (*kāma-sarovara*), allo stagno dell’orgoglio (*māna-sarovara*), del puro amore (*prema-sarovara*) e giunge allo stagno dell’immortalità (*akṣaya-sarovara*) e liberatoria esperienza della piena gioia (*māhasukha*). La meditazione dei *sahaja-gauḍīya* consisteva nel ricordo (*smaraṇa*) della loro ‘dimenticata’ identità di Kṛṣṇa o Rādhā attraverso l’attribuzione (*aropa-sādhana*) della vera identità (*svarūpa*) come Rādhā o Kṛṣṇa sulla loro forma corporea mondana (*rūpa*) maschile o femminile. Il rapporto sessuale rituale (*rati-sādhana*) era visto come un potente mezzo per modificare le

attribuzioni corporee, una sorta di rito alchemico che consentiva attraverso l'unione delle energie maschili e femminili di giungere all'identificazione con Rādhā e Kṛṣṇa sperimentandone l'unione estatica o il gioco divino (*līlā*) che per loro aveva valenza della più alta liberazione (*mokṣa*). Nei *tantra sahaja-gauḍīya* l'eiaculazione del seme virile (*bindu*) è considerata una oblazione sacrificale che unita agli umori lubrificanti femminili o meglio ancora al sangue mestruale (*rakta*), diventa nettare dell'immortalità (*somasāsa* o *amṛta*). Come i tantrici *śākta* e *śaiva* sostenevano che uomini e donne sono manifestazioni di Śiva e Devī, i *sahaja-gauḍīya* trasformano le figure divine di Rādhā e Kṛṣṇa da separate dagli esseri viventi ordinari per ogni tipo di setta *vaiṣṇava* tantrica destra fondamentalmente dualista, nella vera identità (*svarūpa*) di ogni uomo e donna. Il nostro stesso corpo e i suoi componenti dagli elementi, ai sensi, alla mente, all'intelligenza, all'ego, alle arie vitali, ai canali (*nāḍī*), ai *cakra* fino alle energie o pulsioni positive come la compassione e negative come la collera, la lussuria e l'orgoglio che lo animano, sono presiedute da divinità maschili e femminili che in ultima analisi come i paradisi e gli inferni, non esistono al di fuori di esso. Perciò, considerando l'obiettivo ambito dai tantrici *śākta*, *śaiva* e *sahaja-gauḍīya*, la loro dottrina deve essere ritenuta monista (*advaita*). Da sempre e ovunque per descrivere il rapporto individuo/divinità e l'esperienza mistica dell'unità, i mistici hanno fatto ricorso alla similitudine del rapporto tra il devoto e il Dio a quello degli amanti, ma forse nessuno come i *sahaja-gauḍīya* si sono spinti a tale estremo livello di mistificazione. Per i *sahaja-gauḍīya* Rādhā e Kṛṣṇa non devono essere adorati, non è l'amore per Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-preman*) che il *bhakta* deve sviluppare, piuttosto è il loro amore che il *sahajīyā* deve realizzare in sé. Spesso i *sahaja-gauḍīya* citano il noto passo della *Caitanya-caritāmṛta*, *ādi-līlā*, capitolo IV.164, dove Kṛṣṇadāsa Kavirāja distingue il desiderio egoista (*kāma*) della gratificazione dei sensi paragonato al ferro, dalla pura attrazione erotica per Kṛṣṇa (*preman*) paragonata all'oro. La differenza tra i due è che il primo è interessato mentre il secondo mira soltanto alla soddisfazione di Kṛṣṇa. Secondo i *gauḍīya-vaiṣṇava* 'ortodossi' *kāma* e *preman* sono distinti e opposti come lo spirito e la materia, *kāma* è l'innata propensione dei sensi verso gli oggetti (*Gītā* 3.34) e *preman* è un dono di Kṛṣṇa (*Gītā* 10.10), mentre secondo i *sahaja-gauḍīya*, *kāma* e *preman* sono inscindibili, *preman* non è che *kāma* purificato e per mezzo della repressione non si ottiene *preman*. La tradizione *gauḍīya* 'ortodossa' rappresentata dai sei *gosvāmin* di Vrindavana e quella dei *sahaja-gauḍīya*, pur avendo molto in comune e continuando a sfiorarsi, avevano comunque pratiche e obiettivi diversi e non si fusero mai del tutto. Ai *sahaja-gauḍīya* erano molto congeniali oltre che in generale l'eroticismo che permea tutte le opere dei sei *gosvāmin*, alcuni aspetti della loro dottrina come l'idea della disciplina (*sādhana*) interna e spontanea (*rāgānuga-bhakti*), ed esterna e regolata (*vaidhi-bhakti*). Erano anche molto interessati all'idea della doppia identità di Caitanya, quella umana manifestata fisicamente (*prakata*) e quella non manifestata (*aprakata*) di Rādhā e Kṛṣṇa combinati che essi desideravano sperimentare direttamente. Infine, i *sahaja-gauḍīya* erano attratti dall'idea della superiorità della relazione d'amore illecita (*parakīya*) delle *gopī* e di Rādhā con Kṛṣṇa sulla relazione lecita o matrimoniale (*svakīya*) delle sue mogli a Dvaraka. Tuttavia, per i *gauḍīya* 'ortodossi' che aderivano alla disciplina prescritta in tutte le scritture *vaiṣṇava* ortodosse e nei *tantra vaiṣṇava* destri (*dakṣiṇācara*), il ricorso alle pratiche sessuali era proibito. Per i *vaiṣṇava* ortodossi i rapporti sessuali non potevano in alcun modo essere spiritualizzati, il sesso era una necessità tollerata e praticata solo da chi era legittimamente coniugato e al fine di procreare buoni figli. In base alle *smṛti* i coniugi possono unirsi sessualmente solo la notte dei 16 giorni mensili fertili (*ṛtugamana*) e ad esclusione dei giorni di festività religiose. L'esperienza del piacere (*bhoga*) materiale dei sensi provoca negli individui l'identificazione con il corpo materiale, genera impressioni (*vāśana*) che inducono alla coazione o dipendenza che è l'opposto della liberazione (*mokṣa*). La passione amorosa (*preman*) che lega Rādhā e Kṛṣṇa è detta essere cosa del tutto diversa dalla passione egoista (*kāma*) che travolge gli individui condizionati dotati di corpi materiali e scaturita dal *rājas-guṇa* perché si manifesta attraverso i loro corpi che sono di natura spirituale essendo costituiti di eternità (*sat*), conoscenza (*cit*) e felicità (*ānanda*). La dottrina *sahaja-gauḍīya* come le altre espresse in ogni tipo di *tantra śākta* e *śaiva* sinistro, *vajrayāna* buddhista o anche dal misticismo *sufi*, era corpo-centrica, il corpo materiale è lo strumento dove ricongiungere gli opposti. Come per gli *advaitin* la dicotomia *brahman*

e *māya* era netta, il *Brahman* è il vero (*satyam*) mentre il mondo è falso (*mithyam*), così per i *gauḍīya* ‘ortodossi’ come Baladeva Vidyabhūṣana che fanno riferimento alla dottrina della *madhva-saṃpradāya*, la dicotomia spirito/materia, ossia anima e corpo, è assoluta. La vera identità dell’individuo è quella spirituale ossia è il sé (*jīva-ātman*), mentre il corpo grossolano e sottile costituito di mente (*manas*), intelligenza (*buddhī*) e senso di agenzia (*ahamkāra*) che sono temporanei, fonti di sofferenza, ecc., devono ambedue essere utilizzati come strumenti per la realizzazione spirituale. Non solo, per i *vaiṣṇava* ortodossi la distinzione tra l’essere vivente (*jīvātman*) e il Sé supremo (*Param-ātman* o Kṛṣṇa), benché ambedue condividano la stessa natura spirituale, è reale ed eterna, altrimenti anche la *bhakti*, il servizio offerto al Sé supremo o Kṛṣṇa, sarebbe temporanea. I *vaiṣṇava* ritengono che dove c’è separazione e scambio individuo/divinità, amante/amato, c’è più gioia che nell’esperienza dell’unità (*advaita*). Il poeta bengali Rāmprasād Sen (1718-1775) ha scritto: ‘.. chi muore a Kāśī ottiene la liberazione, ma la *bhakti* è la radice di ogni cosa e la liberazione è una sua servitrice. A che serve la liberazione se significa fusione? Il mischiare acqua all’acqua? Anche se a me piace il miele, non voglio diventare miele ..’ In ultima analisi, la dottrina dei *sahaja-gauḍīya*, come le molte altre di tipo tantrico destro e sinistro, pur con i suoi eccessi, era una manifestazione di rivolta contro il moralismo ipocrita che caratterizza ogni religione e cultura conservatrice ed esprimeva un misticismo più a misura d’uomo e dei suoi intimi bisogni.

7 I *bāul*

Diversamente dai *sahaja-gauḍīya* oggi apparentemente estinti che tanto imbarazzo provocarono ai *gauḍīya* ortodossi bengali nel XVIII-XIX sec., i *bāul* sono una tradizione tuttora vivente. Dopo aver sofferto di un lungo periodo di declino e degrado, perseguitati dagli ortodossi *hindū* e mussulmani, i *bāul* sono stati riscoperti dal poeta e scrittore premio Nobel 1913 per la letteratura R. Tagore (1861-1941), che disse di essere da ispirato da Lalon Fakir (1774-1890) uno dei *bāul* più noti del suo tempo. Il suo saggio ‘The religion of man’ (1931) include il capitolo ‘The man of heart’ e una appendice ‘The *bāul* singers of Bengal’ di Kshitimohan Sen. Oggi i *bāul* sono ritenuti una felice espressione sincretica di sentimento mistico-religioso e un non comune senso di fratellanza e calore umano che sta riscuotendo un certo interesse a livello internazionale come fenomeno folcloristico e musicale bengali. Nel 2005 la tradizione *bāul* è stata inclusa nella lista dei beni intangibili dell’umanità tutelati dall’Unesco. I testi bengali delle loro melodiose canzoni celebrano l’amore divino con un linguaggio semplice, emozionale e pieno di evocazioni mistico-sessuali. L’amore per Kṛṣṇa è reso in termini molto terreni come dichiarazioni d’amore per le loro consorti (*bāulanī* o *khepī*). Come altri culti di tipo tantrico, anche i *bāul* utilizzano il linguaggio convenzionale (*sandhā-bhāṣā*) pienamente comprensibile solo agli iniziati. Secondo alcuni, il nome *bāul* deriva dal termine sanscrito *vātula*, pazzo, ossia affetto dalla malattia dell’aria (*vāta*), oppure deriva dal sanscrito *vyākula*, ansioso o confuso. Per altri deriva dai termini arabi *bal* cuore o *aulīya* che è il plurale di *valī* devoto. Nella *Caitanya-caritāmṛta* il termine *āulāya* indica lo stato di agitazione indotto nelle *gopī* o in Caitanya dall’amore per Kṛṣṇa e in alcune sette *gauḍīya*, il termine *āulayā* è un titolo attribuito ai puri *bhakta*. Alcuni *bāul* considerano il poeta Jayadeva autore del *Gītāgovinda* il loro fondatore (*ādi-bāul*), per altri il fondatore è Caitanya, Nityānanda o anche Vīrabhadra, il figlio di Nityānanda. Kṛṣṇadāsa Kāvīrāja nel *madhya* 2.49, 21.146 e nell’*anthya* 19.9 e 20 della *Caitanya-caritāmṛta*, riporta che Caitanya si attribuisce il titolo di *bāul* pazzo. E’ improbabile che al tempo di Caitanya i *bāul* esistessero già come setta organizzata, ma al tempo di Kṛṣṇadāsa Kāvīrāja sicuramente esistevano già alcune sette *sahajiyā* e *sufī* i cui membri esprimevano in modo molto emozionale le loro estasi spirituali. In genere i *bāul* appartengono a ceti sociali bassi o sono di origine mussulmana e questo è ciò che li differenzia dagli *sahajiyā* che erano esclusivamente *hindū* e in genere di casta elevata. In genere i *bāul* non osservano restrizioni circa l’uso di bevande alcoliche, oppiacei e cannabis considerando queste sostanze catalizzatori della meditazione. Si lasciano crescere capelli e i mussulmani anche la barba, indossano al collo come collane i rosari (*jāpa-mala*) di cristalli come gli *śākta*, di *rudrākṣa* come gli *śaiva*, di *tulasī* come i *vaiṣṇava*,

ecc., indossano il dhoti o il lungi bianco o multicolore i coniugati e ocra gli asceti, le *bāulanī* indossano il *sari*. Tradizionalmente vivono mendicando e girovagando per i villaggi come menestrelli intrattenendo il pubblico con i loro canti e danze accompagnandosi da semplici strumenti musicali come l'unicorde *ektāra*, il quattro corde *dotāra* o *gopī-yantra*, cembali di ottone (*karatāla*) e tamburi di coccio (*kol* o *duggī*). Non si può parlare di un'unica dottrina *bāul*, i *bāul* rifiutano ogni etichetta religiosa professando una sorta di dottrina sincretica che fonde aspetti *gauḍīya-vaiṣṇava*, sufismo e tantrismo buddhista. Per i *bāul* Kṛṣṇa, come Rāmā, Allah e Buddha non sono che nomi dell'unico ente supremo o Dio che essi, come i *nirgūṇi-bhakta*, definiscono usando connotazioni privative come senza forma (*nirākāra*), senza qualità (*nirguṇa*), non contaminato (*nirañjana*), ecc. Nelle loro canzoni si trovano frequentemente corrispondenze tra Rāma e Rahim, Kṛṣṇa e Cristo, Durgā e Fatima. Alcuni tra loro, probabilmente dovuto all'origine, sono più inclini al sufismo o al culto di Kṛṣṇa, ma non accettano distinzioni di valore. Del resto nessun *vaiṣṇava* o mussulmano ortodosso ritiene che i *bāul* siano *vaiṣṇava* o mussulmani. In origine mancavano di qualsiasi tipo di struttura o istituzione come templi e monasteri, l'unico vincolo che riconoscevano era il rapporto maestro/discepolo che si espandeva nel rapporto discepolo/scuola o stile di musica (*ghāraṇa*) ma non si sottoponevano ad alcuna cerimonia di iniziazione. Il rapporto tra maestro e discepolo si basa sulla trasmissione delle canzoni e sulla rivelazione degli insegnamenti esoterici che contengono. Ritenendo che il corpo è il vero tempio dello spirito e che l'adorazione delle immagini sacre della divinità e la meditazione individuale siano metodi egoistici perché non condivisi, i *bāul* rigettano il culto delle immagini sacre e i templi. Piuttosto sostengono che il canto e la danza composti di parole, suoni, musica e azione siano i migliori atti devozionali perché coinvolgono gli altri *bāul* e il pubblico. I *bāul* sono privi di un canone teologico e di scritture di riferimento, la trasmissione della loro dottrina avviene attraverso le canzoni e il contenuto esoterico che il *guru* rivela al discepolo. Tra i *bāul* ci sono capifamiglia rinunciati detti *jukta-samnyāsīn* ma non c'è distinzione di merito. Le tradizioni *bāul* sono disomogenee e in costante evoluzione. A causa del lungo periodo durante il quale erano disprezzati i membri di alcune sette *bāul* preferiscono essere chiamati *bartamān-panthin* adepti del sentiero dell'eternamente presente (*vartamāna*) principio innato (*sahaja*) che è in tutti noi piuttosto che *bāul*. Da qualche tempo sono sorti monasteri *bāul* come il Darbesh Akkra in Dubrajpur (Birbhum, Bengala) fondato da Atal Behari Darbesh e quello fondato da Lalon Fakir a Kusthia (Khulna, Bangladesh). In questi monasteri hanno adottato riti di iniziazione, raccolto e pubblicato le canzoni dei loro guru *bāul* e sviluppato comunità stabili di famiglie *bāul* inserite nella società bengali non più dedite alla questua e al girovagare. Tra le sette tantriche i *bāul* risaltano per il rispetto verso tutte le donne si tratti di mogli o di partner sessuali rituali temporanee. Di fatto le donne *bāulanī* in quanto tali sono già realizzate e devono essere considerate *guru* originali (*mūla-guru*) dai loro partner rituali o mariti. Come per i *sahajīya*, l'idea è che solo l'attrazione erotica (*kāma*) si può trasformare in amore per Dio (*preman*) in base alla propria inclinazione, per Kṛṣṇa sull'esempio di Jayadeva o Caitanya, o per Allah, sull'esempio di Maometto. Nelle loro canzoni sono menzionate le nove aperture del corpo (*nava-dvāra*): i due occhi, le due orecchie, le due narici, la bocca, l'ano e l'orifizio genitale e quattro lune (*cārī-cand*) dai quattro colori: nera, gialla, rossa e bianca o quattro elementi: terra, acqua, fuoco e aria che rappresenterebbero i quattro fluidi corporei: escrementi (*mala*), urina (*mūtra*), sangue mestruale (*rajas*) e seme virile (*śukra*) da riassorbire per recuperare l'integrità attraverso l'ingestione rituale. Come i *nāth* e i *sahaja-gauḍīya*, i *bāul* utilizzano tecniche di meditazione, respirazione e di rapporti sessuali rituali durante i quali per mezzo di *mudrā* sessuali riassorbono il seme virile o principio maschile (*puruṣa*) insieme al sangue mestruale (*rājas*) delle partner che rappresenta il principio femminile (*prakṛti*). In questo modo ottengono la sintesi degli opposti che essi definiscono stato innato (*sahaja*), androgino (*nara-nārī-vyañjana*) e anche morte vivente (*jīvan-marāṇa*) perché il corpo, la respirazione e la mente sono arrestati. In questo stato il *bāul* è convenzionalmente definito uomo del cuore (*maner-manuṣ*), del *rasa* (*raser-manuṣ*), dorato (*sonar-manuṣ*), sconosciuto (*ajān-manuṣ*), gioiello (*ratan-manuṣ*), ecc. Altro termine simbolico ricorrente è un misterioso uccello sconosciuto (*akin-pakhi*) o un pesciolino dorato (*sona-mina*) identificato con il sé (*ātman*)

che l'uomo del cuore deve afferrare durante il rapporto sessuale rituale mentre si muove nella corrente della miscela di sangue femminile e seme maschile (*bindu*). Le coppie *bāul* praticano una forma di contraccezione naturale avendo rapporti sessuali soltanto durante i pochi giorni del periodo mestruale della partner femminile. La procreazione se desiderata non è scoraggiata, ma le natalità casuali sono ritenute uno spreco di energia, fanno invecchiare le donne e impediscono loro di dedicarsi pienamente *sādhanā*. Come altre sette di ispirazione tantrica sinistra, i *bāul* definiscono il loro metodo con il termine *ultā-mārga* contro corrente, contrario alle comuni norme morali della società e delle religioni dominanti, che guida al ritorno allo stato innato (*sahaja*) o che mira alla risalita della *kundalinī-śakti* o potenza sessuale attraverso la *śuśumnā-nadī* fino al luogo simbolico della Luna nascosta (*guptacandrapura*). Nel calendario *bāul* ci sono molte festività durante le quali si riuniscono e organizzano spettacoli molto popolari come l'anniversario della nascita di Jayadeva che si tiene per tre giorni a Kenduligram (Birbhum, Bengala Occ.) il giorno di *makara-samkrānti* nel mese di *puṣa* (Dicembre-Gennaio), l'anniversario della nascita di Caitanya che cade nel mese di *phālguna* (Febbraio-Marzo) che si tiene a Navadvīpa o gli anniversari di *bāul* fondatori di scuole di musica (*ghāraṇa*) come Lalon Fakir che si tiene a Kusthia (Khulna, Bangladesh) e quello inaugurato da R. Tagore il *kṛṣṇa-saptami* del mese di *puṣa* a Shantiniketana (Birbhum). Un'altra occasione di festa celebrata con grande gioia e partecipazione dei *bāul*, è il matrimonio tra un *bāul* e una *bāulanī*.

8 I Kartābhajā

Letteralmente adoratori (*bhajaka*) del maestro o di Dio (*kartā*), i *kartābhajā* diversamente dalle sette *sahajīya* che rimangono esoteriche, nella metà del XIX sec. diventano ricchi, potenti e infami. L'origine dei *kartābhajā* è attribuita al maestro *sufi* Aulcand (1686-1779), un mistico pazzo considerato reincarnazione (*avatāra*) di Caitanya. Aulcand ebbe 22 principali discepoli che diffusero il culto *kartābhajā* in tutto il Bengala. Tra le sette si distinsero la setta di Rāmśaran Pāl (?-1793) basata a Calcutta e un'altra più simile a una setta *sahajīya* basata a Brittihuda (Nadiya) detta *sahebhdhani* fondata da Murāri Pāl oggi estinta. Le sette basate a Calcutta e dintorni trovarono seguito tra le classi più povere di lavoratori, piccoli artigiani e negozianti che affollavano i mercati della città. Alcuni ricercatori vedono tra le ragioni che favorirono l'emergere dei *kartābhajā* il tormentato periodo di transizione del potere dai governatori mussulmani all'amministrazione inglese della East Indian Company segnato dai raid dei *marathi* in Bengala e Orissa nella prima metà del XVIII secolo, dalla carestia del 1770 e dalle rivolte popolari e tribali come quelle dei *saṁnyāsīn* e dei *fachiri* che interessarono varie aree del Bengala. La città di Calcutta era in piena espansione, da emporio commerciale fondato dagli inglesi nel 1690, secondo le stime, nel 1790 conta 200.000 abitanti dei quali solo 3000 tra inglesi e europei, arriva a 600.000 abitanti nel 1850 e a oltre un milione nel 1900 diventando dopo Londra la più popolata città dell'impero inglese. Flussi di contadini si riversano a Calcutta dalle campagne del Bengala, dell'Orissa, del Bihar e dell'Assam in cerca di lavoro o per sfuggire all'estrema miseria e alle carestie endemiche. Gli inglesi pianificarono Calcutta divisa in *white-town*, i quartieri residenziali e le sedi politico-amministrative dei bianchi e in *black-town*, i sovraffollati, sporchi e degradati quartieri dove vivono e lavorano gli indiani. Impiegata nei commerci e nell'amministrazione inglese di medio-basso livello, gradualmente si sviluppa una classe di indiani educati all'inglese e facoltosi (*bhadra-lok*) che si distingue dal sotto proletariato (*itar-lok*). Sarà questo sotto proletariato che costituirà il principale bacino di aderenti alle sette dei *kartābhajā*. Per alcuni versi i *kartābhajā* come prima di loro i *bāul*, rappresentano una reazione popolare al tentativo di brahmanizzazione del culto di Rādhā e Kṛṣṇa operato dai *gauḍīya* di Vrindavana come Gopala Bhaṭṭa Gosvāmin e Jīva Gosvāmin, dai *sahaja-gauḍīya* bengalesi e dai *gosvāmin* bengali discendenti di Advaita Ācārya a Śāntipur. Enfatizzando l'autorità della classe brahmanica, adottando il metodo di adorazione tantrico delle immagini sacre e il sanscrito come lingua canonica a scapito dei dialetti popolari, alienarono le classi inferiori povere e illetterate. Uno dei principali discepoli di Aulcand fu Rāmśaran Pāl di Ghoshpara nella periferia a Nord di Calcutta, marito di Satī

Mā e padre di Dulālcand (1775-1852). Rāmśaran Pāl è il primo organizzatore della setta prima di allora indistinguibile dai *bāul*, egli per primo si attribuisce il titolo ereditario di *kartā* che passa al figlio Dulālcand Pāl, al nipote Īsvāracand Pāl e via di seguito nella famiglia Pāl fino ad oggi. Oltre che *kartā*, Rāmśaran Pāl è considerato *ādi-puruṣa* (persona originale) e la sua consorte Satī Mā è considerata *ādi-śakti* (potenza originale) o Madre Divina.⁴⁶ A Rāmśaran Pāl e a Satī ā erano riconosciuti miracolosi poteri di guarigione e di concedere fertilità. Dulālcand Pāl raccolse 128 canzoni mistiche in bengali composte da Āulcand, Rāmśaran Pāl e da lui stesso nella *Bhāber-gītā* (canti estatici), primo testo *kartābhaja*. Nel 1870 viene pubblicato il *Kartābhajā-gītāvalī* una raccolta di 500 canzoni di vari altri membri della setta che comprende la *Bhāber-gītā*. A Ghoshpara nel quartiere generale della setta di Rāmśaran Pāl considerata la nuova Vrindavana attorno a un laghetto miracoloso chiamato Himsāgar dove si trova un melograno, i *kartā* organizzano ogni anno nel mese di *phalguna* (Febbraio-Marzo) un festival in onore di Satī Mā. Tre giorni di riti, canti e danze dove non c'è alcuna distinzione di casta e di genere che nella Calcutta del XVIII sec. creavano grande scandalo. Meno elitari dei *sahajiyā*, i *kartābhajā* nelle loro canzoni in semplice bengali di strada usano una forma di linguaggio convenzionale (*sandhā-bhāṣā*) detto specificatamente linguaggio della zecca (*tyāñksāli-bol*) che è la più popolare forma di linguaggio mistico. Fanno ampio uso di termini mercantili a cominciare da *kartā* che significa anche capo, proprietario o padrone dell'impresa, alcuni dei quali derivano direttamente dall'inglese. I *kartābhajā* hanno fortemente combattuto i *jata-gosain* e gli *smārta-brāhmaṇa* che avevano contaminato l'originale dottrina *gauḍiyya*, a causa di ciò i *gauḍiyya* una volta ricchi erano finiti in bancarotta, ma dalle rovine della vecchia compagnia (*jara-kompānī*) era sorta la loro compagnia dei poveri o dei pazzi (*garib-kompānī* o *pāgal-kompānī*), che al mercato segreto o della gioia (*gupta-hāta* o *ānanda-hāṭa*) offrivano di nuovo il riso ossia l'amore per Kṛṣṇa (*kṛṣṇa-preman*). Anche Kṛṣṇadāsa Kavirāja nell'*anthya-līlā* 19.18-21 della *Cāitanya-caritāmṛta*, narra che Advaita Ācārya attraverso Jagadānanda Paṇḍita manda un enigmatico messaggio a Caitanya a Jagannatha Puri dove dice che nel mercato non si vende più riso per dire che la missione di Caitanya di diffondere l'amore per Kṛṣṇa era conclusa. Narottama Dāsa (1466-?) nel *Prārthana* parla del mercato del santo nome di Kṛṣṇa (*nāma-hāṭa*). Ricorrono spesso anche i termini fattura (*inbhais*) da invoice, contratto (*kontrakt*) da contract, denaro (*mani*) da money e molti altri termini derivati dall'inglese. Il più noto e misterioso detto *kartābhajā* è il seguente: 'meye hijrā puruṣ khojā tabe habe karthābhajā' la donna deve diventare un eunuco (*hijrā*⁴⁷) e l'uomo deve diventare impotente (*khōjā*) allora saranno *kartābhajā*. Questo verso contiene indicazioni di dottrine e tecniche esoteriche che mirano a uno stato originario e innato di androgenia perseguito anche dai *nāth* e dai *bāul*. Proseguendo l'opera del padre, Dulālcand Pāl organizza una setta altamente gerarchizzata dove è richiesta la massima obbedienza al *kartā* da parte dei discepoli. I *kartābhajā* non sono noti per la promiscuità sessuale ma il fatto che la maggior parte dei discepoli dei *kartā* fosse donne diede adito a sospetti. I discepoli dei *kartā* sono tutti incoraggiati al matrimonio e osservano il venerdì (come i mussulmani) con dieta vegetariana e continenza sessuale. Pur sostenendo l'essenziale uguaglianza di tutti gli uomini e la loro natura divina, egli istituisce un sistema di tassazione dei discepoli, tutto apparteneva a lui, anche il corpo dei discepoli e delle discepole che devono pagarne l'affitto e sanzioni in caso di cattivo utilizzo. Le pratiche religiose dei *kartābhajā* si limitano esclusivamente al culto del *kartā*, non rigettano il mondo come i menestrelli *bāul*, non esiste un ordine *kartābhaja* ascetico, quindi niente monasteri, niente templi e immagini sacre di culto. Le loro riunioni segrete chiamate *prema-anuṣṭhāna* (celebrazioni dell'amore per il *kartā*) erano costituite di canti e danze dove si esibivano parossistici sintomi estatici (*sañcāri-bhāva*). I *kartābhajā* lavorano e

⁴⁶ Poco più tardi i seguaci di Rāmākṛṣṇa (1836-1886) attribuiranno il titolo di *ādi-śakti* alla sua consorte Saradā Devī (1853-1920) e alla bengali Ānandamāyī Mā (1896-1982).

⁴⁷ Gli *hijrā* sono ermafroditi, uomini evirati o uomini che si sentono donne e vestono come donne. Sono organizzati in comunità spesso guidate da 'una' *guru* e dediti al culto di Devi nella forma di Bahuchāra Mātā, la Dea girovaga o della forma androgina di Śiva Ardhanārīśvara. Gli *hijrā* si mantengono prostituendosi, mendicando, danzando e cantando ai matrimoni e ai battesimi dove le loro benedizioni sono gradite e le maledizioni temute.

vivono nel mondo per i *kartā* che cominciarono ad accumulare ricchezze, godere di tutti gli agi e si dedica agli affari. Īsvāracand Pāl fu più volte trascinato a giudizio e incarcerato per frodi e immoralità. Agli inizi del XX sec. molti *kartābhajā* sono disgustati dal degrado dei *kartā*. A Murshidabad nasce una setta riformatrice chiamata *spāṣṭadāyaka* fondata da Rūprām Kavirāja ormai estinta i cui membri si raccoglievano in monasteri (*maṭha*) e non riponevano alcuna importanza alla figura del *guru*. Mentre a Calcutta i missionari cristiani protestanti convertono al cristianesimo molti *kartābhajā*. Nella setta della famiglia Pāl di Ghoshpara in un tardo tentativo di riforma, vennero introdotte alcune pratiche e dottrine cristiane come i dieci comandamenti-proibizioni e la cerimonia pubblica della confessione dei peccati usata fin dall'antichità nelle sette buddhiste. Da allora, i *kartābhajā* di Ghoshpara da setta tantrica dedicata a riti trasgressivi si è trasformata in un popolare culto devozionale centrato sulla figura del Cristo-Kartā.

Bibliografia

Testi originali:

Ahīrbudhnya-saṁhitā, with english translation by Nityasvarūpānanda, Adyar Library, Madras, 1966.

Brahma-saṁhitā, ed. Bhaktisiddhānta Sarasvati, Gauḍīya Maṭha Press, Madras, 1932.

Bhaktirasāmṛtasindhu of Rūpa Gosvamin, ed. by Syāmadāsa, Harināma press, Vrindavana New Delhi, 1981.

Bhāgavata-purāṇa, Gītā press, Gorakhpur, 1984.

Caitanyacaritāmṛta of Kṛṣṇadāsa Kavirāja, ed. Syāma Dāsa, Harināma press, Vrindavana New Delhi, 1983.

Devībhāgavata-purāṇa vol. I-II, ed. Svami Vijayanand, Chaukhamba, Varanasi, 2011.

Devi Gita, C. Mckenzie Brown, Suny, New York, 2002.

Devī-Mahātmya - Encountering the Goddess, ed. Thomas B. Coburn, University of New York Press, 1991.

Gautamīya-tantra, ed. B. Jha, Varanasi, 1977.

Haribhaktivilāsa of Sanātana Gosvāmin, ed. Haridāsa Śāstrin, Gadādhara-gaura Press, Vrindavana, 1986.

Guhyasamāja-tantra, ed. K. Nyaupane, Indian Mind, New Delhi, 2012.

Haṭhayoga-pradīpikā, Pancam Singh, Chaukhamba, Varanasi, 2003.

Hevajra-tantra, ed. D. Snellgrove, Oxford University Press, 1959.

Jayadratha-yāmala, Gaekwad's Oriental Series, Baroda, 1954.

Jñānārṇava-tantra, ed. G.S. Gokhale, Poona, 1952.

Kaulajñānanirṇaya-tantra, ed. P. C. Bagchi, Calcutta Sanskrit Series, Calcutta, 1934.

- Kūbjikāmātā-tantra, ed. T. Goudriaan and J. Schoterman, Brill, Leiden, 1988.
- Kumarī-tantra, ed. Krishnacharya with hindi comm., Varanasi, 1980,
- Kulacuḍamani-tantra, Ganesh & Co., Madras, 1956.
- Kulārṇava-tantra, ed. Tārānāth Vidyāratna, Motilal Banarsidas, New Delhi, 2000.
- Lakṣmi-tantra, with english translation by S. Gupta, Leiden, 1972.
- Mahābhārata, Gītā press, Gorakpur, 1987.
- Mahākala-saṁhitā, ed. G. N. Jha, Allahabad, 1971.
- Malinīvijayottara-tantra, ed. M. S. Kaul, New Delhi, 1984.
- Mantramahodadhi of Mahīdhara, Bombay, 1983.
- Manusmṛti - The law code of Manu, P. Olivelle, Oxford, New York, 2004.
- Manu-smṛti, ed. Paṇḍit Rāmeśvara Bhatta, Chaukamba, New Delhi, 1993.
- Māṭṛkābheda-tantra, ed. R.K. Rāi, Varanasi, 1983. english translation by M. Magee.
- Narada-pāñcarātra vol. I-II, Rasbihari Lal, Vrindavana New Delhi, 2005.
- Netra-tantra, ed. V. Dvivedi, with comm. of Kṣemarājācārya, New Delhi, 1985.
- Nīla-tantra, ed. with bengali translation by J.L. Dās, Calcutta, 1968.
- Niruttara-tantra, ed. B. Sarma, Allahabad, 1961.
- Prāṇatosinī-tantra, ed. J. Vidyasagara, Calcutta, 1989.
- Prapañcasāra-tantra with Vivaraṇa commentaries of Padmapada, ed. A. Sarasvati, New Delhi, 1981.
- Rūdra-yāmala Uttarakandha, ed. R.K. Rāi, Varanasi, 1986.
- Sārārthavarṣiṇītikā of Viśvanātha-cakravarti-thakura, Kṛṣṇavīhārī Śāstrī, Harināma Press, Vrindavana New Delhi, 1989.
- Sarvadarśaṇasamgraha of Madhavācārya, ed. E. B. Cowell, Chaukambha, Varanasi, 1978.
- Ṣaṭsandarbha of Jīva Gosvāmin, ed. Haridāsa Śāstrin, Gadādhara-gaura Press, Vrindavana, 1985.
- Saundaryalaharī of Samkarācārya, ed. Kuppusvami, Nag Publisher, New Delhi, 1976.
- Tantraloka, Abhinavagupta, Raniero Gnoli, Adelphi, Milano, 1999.
- Tantrasāra of Kṛṣṇānanda, ed. R.M. Chatterji, Calcutta, 1929.
- Tantrasāra of Abhinavagupta, italian translation by R. Gnoli, Torino, 1960.

Tārā-tantra, ed. A.K. Maitra, New Delhi, 1983.

Toḍala-tantra, ed. S. N. Khandelwal, Chaukhamba, Varanasi, 2012.

Upaniṣad: Bṛad-aranyaka, Chāndogya, Aitareya, Taittirīya, Īśa, Kena, Kaṭha, Praśna, Muṇḍaka, Māṇḍukya, Śvetāśvatara, Kauṣītakī, Maitrī, Subāla, Jābāla, Paiṅgala, Kaivalya, Vajra-sūcikā, ed. S. Rādhākṛṣṇa, Indus, New Delhi, 1994.

Vāmakeśvara-tantra, ed. K.S. Agase with Bhaskara's comm., Poona, 1970.

Vedāntasūtra of Bādarayaṇa with the commentary of Baladeva, ed. Rai Bahadur Śrīśacandravasū, Oriental Book Reprint Corporation, New Delhi, 1979.

Vijñānabhairava, with bengali translation by R.C. Adhikari, Burdwan, 1980.

Yogini-hṛdaya with Dīpikā of Amṛtānanda and Setubandha of Bhaskara Rāya, ed. G. Kavirāj, Varanasi, 1963.

Yoga-sūtra with Vyāsa-bhāṣya, ed. Rāma Śaṅkar Bhattācarya, Bharatiya Vidyā Prakāśan, Varanasi, 1988.

Yoginī-tantra, ed. H. P. Tripathi, Chaukhamba, Varanasi, 2012.

Yoni-tantra, ed. H. P. Tripathi, Chaukhamba, Varanasi, 2011.

Saggi:

Apffel-Marglin F., Wives of the Good-King, Oxford University Press, New York, 1985.

Banerji S. C., A companion to Tantra, Abhinav Publications, New Delhi, 2007.

Bharati Agehananda, The tantric tradition, Anchor Books, New York, 1970.

Bhandarkar R. G., Vaisnavism Saivism and Minor Religious Systems, J. Truner, Starssburg, 1913.

Bhattacharya N. N., History of the tantric religion, Manohar publisher, New Delhi, 2005.

Benard E. A., Chinnamasta, Buddhist Tradition Series, ed. A. Wayman, Motilal Banasidass, New Delhi, 1994.

Beck G. L., Alternative Krishnas, State University of New York, 2005.

Biernacki L., Renowned goddess of desire: women sex and speech in tantra, Oxford University press, New York, 2007

Broo M., As good as God: the guru in gaudiya vaisnavism, Abo Akademi University Press, Turku Finland, 2003.

Brooks D. R., The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Sakta Tantrism, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

- Bryant E. F., Ekstrand M. L., *The Hare Krishna Movement - The post-charismatic fate of a religious transplant*, Columbia University Press, New York, 2004.
- Buhnemann G., *Mandalas and yantras in the hindu traditions*, D.K. Printworld, New Delhi, 2007.
- Cakravarti J., *Bengali Vaisnavism and Sri Caitanya*, Asiatic Society, Calcutta, 1975.
- Cakravarti C. S., *Philosophical foundation of bengali vaisnavism*, Academic Publishers, Calcutta, 1969.
- Chattopadhyaya D., *Lokayata*, People Publishing House, New Delhi, 1959.
- Dasgupta S. B., *Obscure religious cults as background of bengali literature*, University of Calcutta, 1946.
- De S. K., *Early history of the vaisnava faith and movement in Bengal*, Firma KLM, Calcutta, 1961.
- Dimock E. C., *The place of the hidden moon: exotic mysticism in the vaisnava sahaja cult of Bengal*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- Deshpande G.T., *Abhinavagupta*, Sahitya Akademy, New Delhi, 1999.
- Dupuche J. R., *Abhinavagupta - The kula ritual as elaborated in chapter 29 of TantrAloka*, Motilal Banaridass, New Delhi, 2006.
- Dyczkowski M., *A journey in the world of the tantras*, Indica books, Varanasi, 2004.
- Eliot C., *Hinduism and buddhism: an historical sketch (1921)*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, (rist.) 2003 .
- Feuerstein G., *Tantra: the path of ecstasy*, Shambhala, London, 1998.
- Gonda J., *Aspects of early visnuism*, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1969.
- Goudriaan T. and Gupta Sanjukta, *History of indian literature: hindu tantric and śākta literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1981.
- Gupta S., Hoens D. J., Goudriaan T., *Hindu Tantrism*, Brill, Leiden, 1979.
- Gupta Santosh, *The conception of bhakti in the Gauḍīya Vaiṣṇava philosophy*, Radhamadhava Prakashan, Vrindavana, 1999.
- Kapur O. B. L., *The philosophy and religion of Śrī Caitanya*, Munshiram Manohara Lal, New Delhi, 1976.
- Kinsley D. R., *The sword and the flute*, UCLA Pres, 1975.
- Kennedy M. T., *The Caitanya movement: a study of the vaisnava of Bengal*, Munshiram Manoharlal, New Delhi, rist. 1993.
- Kramrisch S., *Il tempio Hindu (1976)*, Luni, Milano, 1999.

- Haberman D. L., *Acting as a way of salvation: a study of rāgānuga bhakti sādhana*, Oxford University Press, New York, 1988.
- Harper K. A. and Brown R. L., *The roots of tantra*, Suny, New York, 2002.
- Hawley J.S. and Wulff D.M., *Devi Goddesses of India*, University of California, Berkeley, 1996.
- Hatley S., *The Brahmamayamala and early saiva cult of yoginis*, Doctoral dissertation, University of Pennsylvania, 2007.
- Lorenzen D. N., *The Kāpālika and the Kālāmukha*, Motilal Banarsidas, New Delhi, 1990.D.
- Majumdar A. K., *Gauḍīya Vaiṣṇava Studies*, Jijnasa Press, Calcutta, 1978.
- Majumdar A. K., *Caitanya, his life and doctrine*, edited by, Bombay, 1969.
- Mahanti J. C., *Saga of Jagannatha*, Vijbook, New Delhi, 2014
- Manring R. J., *Reconstructing tradition*, Columbia University press, New York, 2005.
- McDaniel J., *The madness of the saints: ecstatic religion in Bengal*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- Misra Narayan, *Annals and antiquities of the temple of Jagannatha*, Sarup & Sons, New Delhi, 2005.
- Miśra R., *Nityakarmapūjāprakāśa*, Gītā pres, Gorakpur, 1991.
- Radcliffe Bolon C., *Forms of the Goddess Lajja Gauri in Indian Art*, Pennsylvania State University Press, Harrisburg, 1992.
- Openshaw J., *Seeking Bauls of Bengal*, University of Cambridge Publications, vol. 60, Cambridge University Press, 2002.
- Sanderson A., *The Śaiva Age - The rise and Dominance of śaivism during the early medieval period*, in Shingo Einoo - *Genesis and Development of Tantrism*, University of Tokyo, 2009.
- Santideva S., *Encyclopaedia of tantra vol. III*, Cosmo Publications, New Delhi, 1993.
- Shrader F. O., *Introduction to the Pāñcarātrā and the Ahirbudhnya Saṃhitā*, Adyar Library, Madras. 1916.
- Sen D. C., *The vaisnava literature of medioeval Bengal*, University of Calcutta Publication, Calcutta, 1917.
- Sen D.C., *Caitanya and his age*, University of Calcutta, Calcutta, 1922.
- Sen S., *Chandidas*, Sahitya Akademi, Calcutta, rist. 2008.
- Sircar D. C., *The śakta-piṭha*, Motilal Banarsidas, New Delhi, rist. 2004.
- Stewart T. K., *The final word*, Oxford University Press, New York, 2009.

Tucci G., Teoria e pratica del Mandala, Astrolabio, Roma, 1969.

Urban H. B., The economics of ecstasy, Oxford University Press, New York, 2001

Waiman A., Buddhist Tantras, Samuel Weiser, New York, 1973.

Wedemwyer C. K., Making sense of tantric buddhism, Columbia University Press, New York, 2013.

Madhu B. Wangu, Images of Indian Goddessess, Shakti Malik, New Delhi, 2003.

White D. G., Kiss of the Yogini, University of Chicago Press, Chicago, 2003.